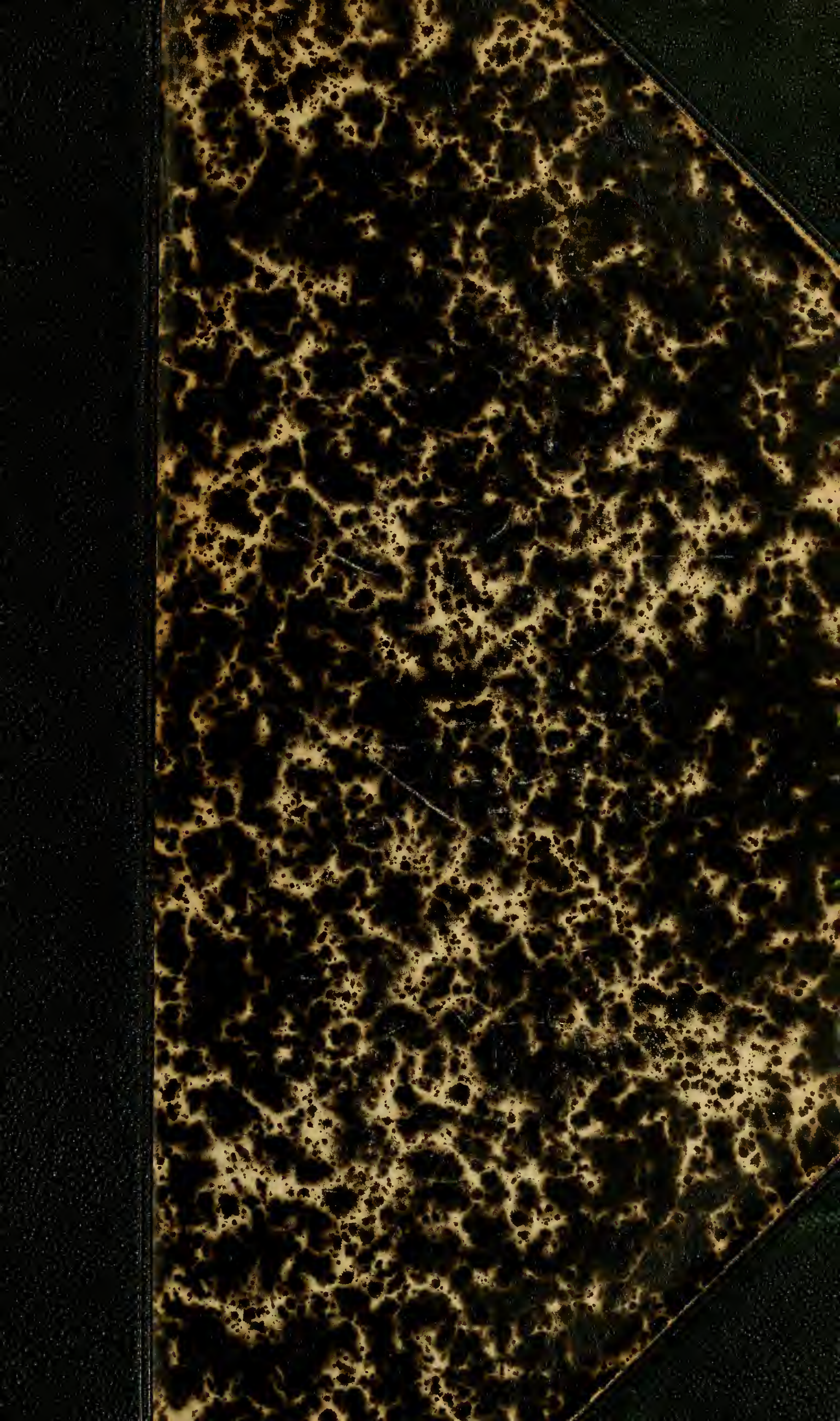
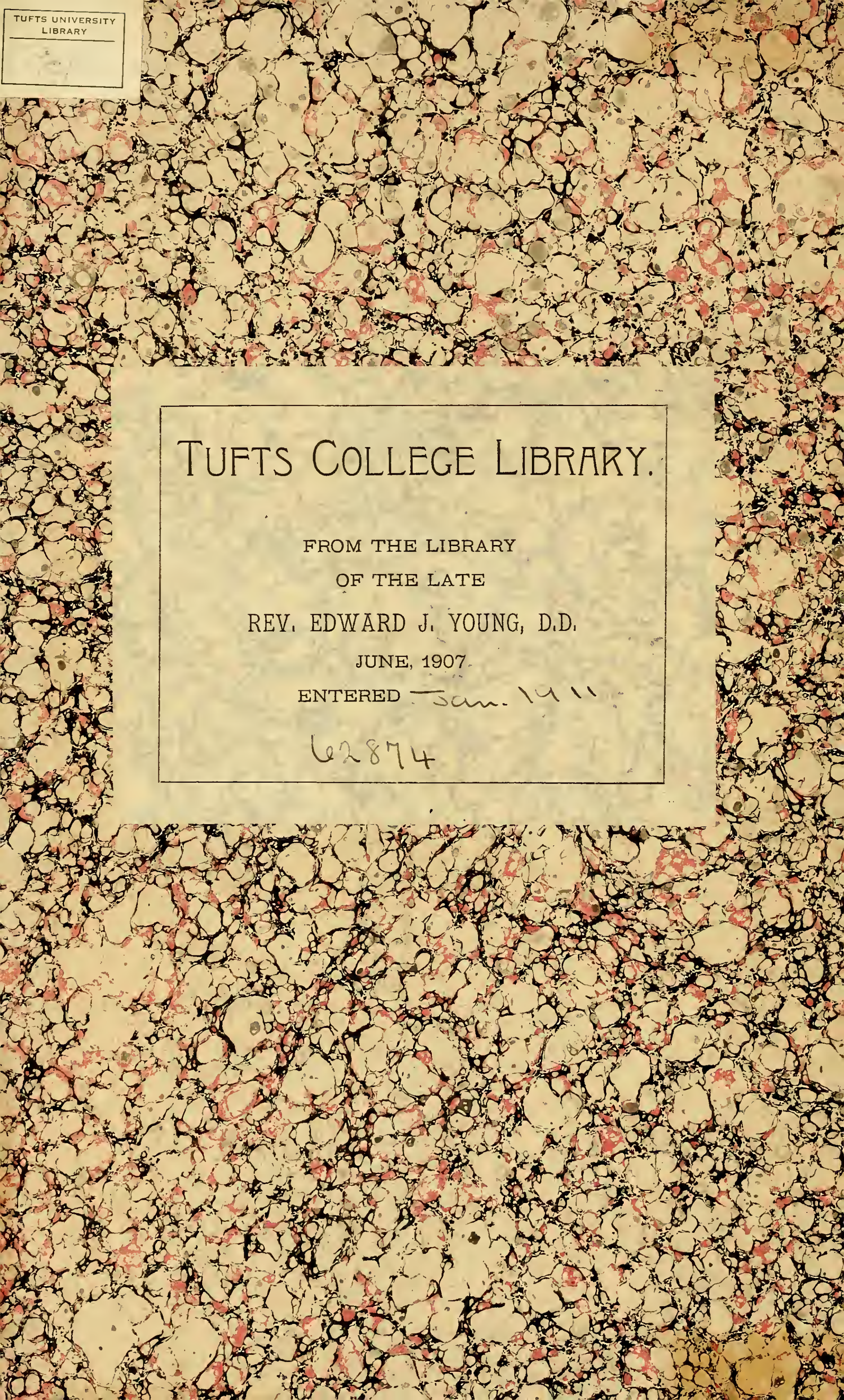






Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Zwanzigster Band
oder zweiter Supplement-Band.

Locarno bis Schuppius.

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1866.

Locarno, die evangelische Gemeinde in, und ihre Uebersiedelung nach Zürich gehört zu den ansprechendsten Erscheinungen in der Reformationsgeschichte Italiens. Wie vielfältig der Boden dieses Landes für das Aufkeimen der Reformation geeignet war, ist im Art. „Italien, Reformation in" (Bd. VII. S. 99 ff.) gezeigt worden, aber auch wie entschieden Italien die Reformation abwies. Die unter bündnerischer Hoheit stehenden Thäler am Südabhange der Alpen, Chiavenna, Veltlin, Bormio waren erwünschte Zufluchtsstätten für die aus Italien vertriebenen Anhänger des Evangeliums, deren Geistesfunken mannichfach das Feuer evangelischen Glaubens und Lebens in diesen Gegenden entzündeten (vgl. ebendas. S. 109 und den Art. „Schweiz, Reformation in der, Bd. XIV. S. 112).

Eine besondere Beachtung verdient aber die Bildung wie die Ausdauer der evangelischen Gemeinde in Locarno, welche kräftig gedieh, bis auch für sie die Zeit kam, da Italien sie von sich stieß. Zur Belohnung ihrer Heldenthaten in Oberitalien hatten nämlich die eidgenössischen Orte im J. 1512 den größten Theil des jetzigen Kantons Tessin erhalten; sie verwalteten diese Landschaften durch vier Vögte, welche je zu zwei Jahren wechselten; jährlich erschienen Gesandte aller regierenden Kantone zur Rechnungsabnahme und zur Erledigung schwererer Fälle; die wichtigsten blieben dem Entscheide der Tagsatzung vorbehalten. Schon zu Zwingli's Zeiten treffen wir in Locarno Spuren von evangelischer Lebensregung; ein Brief voll Sehnsucht nach dem Evangelium und den Schriften der Reformatoren gelangte im März 1531 nach Zürich von Seiten dreier Mönche des Karmeliterklosters. Durch den züricherischen Landvogt Werdmüller, der ihren Wünschen entgegenkam und durch Wohlthätigkeit wie durch die vom Evangelium geforderte Unbestechlichkeit die Locarner erfreute, suchte Zürich der evangelischen Gesinnung in diesen Gegenden Achtung zu erwerben. Doch mit Zwingli's Tode im Jahre 1531 schwand so manche Hoffnung. Indeß erhielt sich das Verlangen nach dem Evangelium und breitete sich über eine ziemliche Zahl von evangelisch Gesinnten aus; für diese ließ um's Jahr 1544 der reformirte Landvogt Bäldi (aus Glarus) von Zürich her eine bedeutende Anzahl von Bibeln kommen, sowie auf Verlangen des frommen Franziskaners Benedetto die in Italien besonders geschätzten Schriften von Bullinger und Erasmus. Um dieselbe Zeit fanden sich immer zahlreicher Vertriebene aus Italien ein, wie der niederländische Edelmann Castiglione, der Franziskaner Guardian Girolamo Mariano; dieß veranlaßte die evangelischen Locarner, mit wohlwollenden Zürichern, wie Bullinger und Pellican, öfter brieflich zu verkehren und etliche Jünglinge zur Ausbildung nach Zürich zu senden. Namentlich finden wir den Priester Giovanni Beccaria, Locarno's Schullehrer, welcher die Seele der im Stillen wachsenden evangelischen Gemeinde war, in solchem Briefwechsel. An ihn, den muthigen Zeugen der evangelischen Wahrheit, schlossen sich talentvolle Jünglinge an, sowie gereifte Männer und Frauen auch aus den angesehensten adeligen Familien, zu denen die Duni, Orelli, Muralto gehörten. Gern wollte er bei der Theuerung von 1548 auch die christliche Liebe als Frucht des Glaubens seinen Mitbürgern fühlbar machen. Bereits war die Zahl der Evangelischen auf nahe an zweihundert angestiegen, so daß er es wagte, ihnen an den Festen in einer benachbarten Kirche zu predigen. Doch dieser entscheidende Schritt rief nun auch einen stärkeren Widerstand von Seiten der Gegner hervor. Noch im Sommer

desselben Jahres wurde er des Landes verwiesen, Andere mit Strafen bedroht, jene Verweisung zwar wieder aufgehoben, schon im folgenden Jahre aber zur Vertheidigung des Glaubens ein Predigermönch nach Locarno berufen, dessen Predigten Jedermann bei schwerer Strafe anhören mußte, sodann eine Disputation veranstaltet, in Folge deren über Beccaria, obgleich er sich treffend verantwortete, ein Verhaftsbefehl erging, dessen Vollziehung nur durch die Aufregung des Volkes verzögert wurde. Er entwich und begab sich zunächst nach Zürich zu Bullinger, an welchem er einen treuen Berather und Beschützer fand, der von nun an die Sache der Locarner nie mehr aus dem Auge ließ. Bullinger trug in seinem Namen am 21. August 1549 dem züricherischen Rathe die angelegentliche Bitte vor, daß den Evangelischen in Locarno, gleich anderen Unterthanen der Eidgenossen, gestattet werden möchte, eine Gemeinde zu bilden und einen Prediger des göttlichen Wortes zu haben. Von Bullinger empfohlen, trug Beccaria auch in Bern, Schaffhausen und Basel seine Sache vor, doch erfolgte noch kein Entscheid. Inzwischen schrieben die evangelischen Locarner nach Zürich: „Noch sind wir nicht entmuthigt, sondern freudig bereit, hundertfachen Tod für unseren Heiland zu leiden, lieber als ihn zu verläugnen." Nur bitten sie um Schutz; werde freie Religionsübung gestattet, so werde bald, hofft der gelehrte Duno, Doktor der Medicin, die ganze Bürgerschaft evangelisch werden; wo nicht, so werde ihnen nichts übrig bleiben, als der Heimath Lebewohl zu sagen.

Immer schärfere Maßnahmen erfolgten von Seiten der katholischen Kantone, die auf der Tagsatzung die Mehrheit der Stimmen hatten. Im Oktober 1550 wußten sie sich eine im Namen des locarnischen Rathes und Volkes ausgestellte schriftliche Zusicherung zu verschaffen, beim alten Glauben zu beharren. Von den Evangelischen forderte man die Beichte, den Besuch der Messe, die Ablieferung der „verbotenen Bücher", und verwies einige Männer und Frauen. Um so dringender wandten sie sich an die evangelischen Eidgenossen, doch mit der edelmüthigen Erklärung, daß es ihrethalben ja nicht zum Bürgerkriege kommen dürfe. Sie sandten zugleich ihr unzweideutiges Glaubensbekenntniß. Kühn traten im Oktober 1554 bei einem abermaligen Verbote gegen alle Neuerungen in Glaubenssachen ihrer mehr als dreißig achtbare Männer, ältere und jüngere, Edelleute und drei Doktoren an der Spitze, vor den Landvogt mit der Erklärung, so gern sie der Obrigkeit unterthänig seyen, könnten sie diesem Verbote nicht folgen; über Zweihundert seyen bereit, das Bekenntniß ihres Glaubens einzureichen.

Auf den im Jahre 1531 nach der unglücklichen Schlacht bei Kappel geschlossenen Landsfrieden gestützt, der bestimmt festsetzte, daß wer in den Unterthanenlanden den alten Glauben behalten habe, ihn nicht verlassen dürfe, forderten die katholischen Kantone auf den Tagsatzungen immer heftiger von den Gesandten der reformirten Kantone, daß man diese widerstrebenden Locarner züchtige. Basel und Schaffhausen willigten endlich ein, Bern behielt sich vor, an der Vollziehung gewaltsamer Maßregeln keinen Theil zu nehmen. Nur Zürich wollte gar nicht nachgeben, seine Zünfte und Gemeinden erklärten ihre völlige Zustimmung zu der Weigerung ihrer Regierung, bereit, Gut und Blut dafür einzusetzen. Bullinger war der Haupturheber dieser einmüthigen Festigkeit, freilich unter viel schwerer Sorge und Mühsal. Der päbstliche Legat Riverta aber wandte Alles an, um die Eidgenossen dahin zu bringen, daß die Ketzerei auf italienischem Boden nicht länger geduldet werde. Der feine Abt von St. Laurent gab sich als Gesandter Frankreichs große Mühe um Bullinger und durch ihn Zürich nachgiebiger zu stimmen; doch umsonst. Feierlich erklärte Zürichs Abgeordneter am 3. Dez. 1554 den in Baden versammelten Tagherren: es könne Zürich nicht gebühren, die, so „unsers" Glaubens sind, davon abzumahnen oder dafür strafen zu helfen. Tiefes Schweigen folgte. Zürich zog sich von allen weiteren Schritten zurück. Die Tagsatzung aber faßte einen Beschluß, der die Vernichtung des Evangeliums in Locarno und somit die Vertreibung der treuen Bekenner desselben in sich schloß. Calvin und Farel, die am Schicksale der Locarner innigen Antheil nahmen, von denen der erstere ruhmvolles Zeugniß für sie ab-

legte (in seinem Briefe an die Gemeinde zu Poitiers, 20. Febr. 1555, lettres françaises, herausgegeben von Bonnet, Bd. II. S. 24), sprachen Bullingern ihre Hochachtung aus für Zürich's feste Beharrlichkeit.

Schon im Januar 1555 ritten die Gesandten der sieben katholischen Kantone nach Locarno und beschieden die Unterthanen vor sich. In langem Zuge erschienen die Evangelischen, voran die Männer, dann paarweise die Frauen sammt ihren Kleinen, an die 120 Erwachsene nebst 80 Kindern. Sie legten ihr Bekenntniß vor. Der Legat des Pabstes suchte umsonst sie abwendig zu machen. Ungeachtet aller Lockungen und Schreckmittel, schwerer Bußen und Verhaftbefehle, ungeachtet Nicolao Greco, der die Maria geschmäht haben sollte, aber dessen nie überführt worden war, hingerichtet wurde, blieb der größte Theil standhaft. In der rauhen Jahreszeit genöthigt, ihre Heimath zu verlassen, zogen 93 Evangelische am 3. März 1555 hinweg; ihnen folgten bald noch Etliche. Die Kinder ihnen wegzunehmen, wie der Legat im Namen päbstlicher Heiligkeit verlangte, zu dieser Unmenschlichkeit entschlossen sich die Eidgenossen nicht. Zu Roveredo im Thale von Misox fanden sie einstweilen einen Aufenthalt; gern wären sie auf Bündens Gebiet unter ihren Sprachgenossen in der Nähe, etwa in Chiavenna geblieben, allein gerade darin arbeitete ihnen der Legat auf's Nachdrücklichste und mit Erfolg entgegen. Daher regte sich bei ihnen der Wunsch, in Zürich einstweilen sich niederlassen zu dürfen, um beisammen bleiben und einen italienischen Prediger haben zu können. Zürich entsprach ihnen willig, obschon überfüllt mit Flüchtigen, namentlich Engländern. Ueber das schneebedeckte Hochgebirge langte am 12. Mai die Hauptschaar an, 112 Seelen stark; zudem trafen Einige vorher, Andere nach ihnen ein. Mit brüderlicher Liebe nahm man sie auf, wiewohl ihr Fortkommen für Bullinger sowohl als für die Staatsmänner viel Mühe und Sorge mit sich brachte, bis die Fremdlinge sich den Sitten des Landes anbequemt und geeignete Erwerbszweige gefunden hatten. Von Bern, Lausanne, Neuenburg, Biel und Basel liefen Steuern für sie ein. An Pietro Martyre Vermigli hatten sie, so lange er die theologische Professur in Zürich bekleidete, bis zu seinem Tode (1556 bis 1562) ein ausgezeichnetes Glied ihres Vorstandes (s. den Artikel „Vermigli"). Der berühmte Ochino, der im Jahre 1555 eben als Flüchtling aus England zurückgekommen war, wurde ihr erster Prediger und erfuhr viele Freundschaft, bis er durch seine 30 Dialogi, die er in Basel mit Umgehung des zürcherischen Gesetzes betreffend die Presse 1563 herausgab, besonders durch seine Aeußerungen zu Gunsten der Polygamie zu Bullinger's tiefem Schmerze sich verfehlte und sich Ausweisung aus dem Gebiete Zürich's zuzog (s. die Artikel „Ochino" und „Antitrinitarier"). Auch der Kaufmann Besozzo gab auf der Messe zu Zurzach im Jahre 1564 durch lästerliche Reden über Glaubenssachen Aergerniß, weßhalb er nach genauer Untersuchung ebenfalls des Landes verwiesen wurde. Von den Uebrigen, die sich dem lauteren evangelischen Glauben treu und „ehrbar" hielten, wirkten Giovanni Muralto und Taddeo Duno als Aerzte; jener erhielt deshalb, nachdem er in der großen Pest von 1564 Treffliches geleistet, das Bürgerrecht. Duno übersetzte italienische Schriften von Ochino und Vergerio in's Lateinische. Auch Lelio Sozzini, dessen Abirrungen erst nach seinem Tode an das Licht kamen, hielt sich zur Gemeinde; überdieß die spanische Gräfin Isabella Manrica, die einst neben Ochino und Vermigli in Neapel des Valdez Schülerin gewesen. Beccaria dagegen kehrte, im J. 1559 nach Misox berufen, dorthin zurück, woselbst er unter Bündens Hoheit als evangelischer Prediger wirkte, obwohl vielfach angefochten und in großer Dürftigkeit; im Jahre 1561 vertrieben, ertheilte er in Chiavenna Unterricht, bis er 1570 nach Misox zurückkehren durfte; auf's Neue verjagt, war er eine Zeit lang Pfarrer zu Bondo im Bergell; er starb 1580.

Die Meisten der in Zürich ansässigen Locarner zeigten sich als Kaufleute thätig und verpflanzten besonders die Seidefabrikation in ihre neue Heimath. Während sie sich in den ersten Jahrzehnten bei ihren Handelsreisen in's Mailändische vielfach gehemmt oder bedroht fanden, gestalteten sich ihre Verhältnisse allmählich günstiger. Die

Beschränkungen aber, die ihnen in Zürich längere Zeit hinsichtlich ihrer Gewerbe und des Bürgerrechtes entgegentraten, veranlaßten etliche der Unternehmendsten, nach Basel überzusiedeln. In Zürich hörte mit Ochino's Vergehen und Entfernung die italienische Predigt auf, um so eher, da die Flüchtlinge mit der Landessprache nachgerade vertrauter wurden. Der Verband der italienischen Gemeinde dauerte noch in der Weise gemeinsamer Unterstützung dürftiger Stammgenossen eine Zeit lang fort, ungefähr bis zum Tode Taddeo Duno's, der als 90jähriger Greis im Jahre 1613 verschied, einst der Leiter, jetzt der letzte jener Glaubensmänner. Auf Jahrhunderte hinaus sollte der Segen der Ahnen die Nachkommen beglücken; in unseren Tagen konnten die blühenden Familien von Orelli und von Muralto in Zürich sammt dem bernischen Zweige der letzteren nach Verlauf dreier Jahrhunderte, während deren manche bedeutende Männer aus ihrem Schooße hervorgingen, dankbar der hochherzigen Uebersiedelung ihrer Vorväter gedenken.

Vergl. F. Meyer, die evangel. Gemeinde in Locarno. 2 Bde. 1836. — C. Pestalozzi, Bullinger. 1858. S. 359—369 u. 637. — Dem Buche: Aloysius von Orelli, ein biographischer Versuch von S. v. O. v. B. (Salomon von Orelli von Baldingen), Zürich 1797, von dem sich Sal. Heß in seiner Lebensgeschichte Bullinger's Bd. 2., 1829, und H. Lang, in „Relig. Charaktere" Bd. 1., 1862, leiten ließen, kommt historische Treue nicht zu. Carl Pestalozzi.

Lohn. Der Begriff des Lohnes liegt in der Sphäre des Rechts. Von Lohn kann nur die Rede seyn, wo sich Personen gegenüberstehen, die an sich frei und einander nicht verhaftet sind. Auf Grund dieses Verhältnisses ist Lohn der Ersatz, mit welchem Einer der Contrahenten eine ihm von dem Anderen erwiesene Leistung in entsprechender Weise aufwägt. Die Leistung ist keine nothwendige noch pflichtmäßige, sondern eine frei übernommene; daher begründet sie einerseits den Anspruch auf Lohn, die Rechtsforderung auf eine äquivalente Entschädigung, und macht andererseits die Ertheilung des Lohnes zu einer sittlichen Nothwendigkeit, zu einer unerläßlichen Pflicht der Gerechtigkeit. Die Schrift selbst erkennt diese Sätze an, indem sie erklärt, daß der Arbeiter seines Lohnes werth sey, Luk. 10, 7. 1 Tim. 5, 18., und Wehe ruft über den, welcher seinem Nächsten den schuldigen Lohn nicht gibt, Jer. 22, 13. Dann aber scheint in dem Verhältniß zwischen Gott und Menschen von Lohn überhaupt nicht die Rede seyn zu können. Wohl ist nicht nur Gott, sondern auch der Mensch Person, aber von Natur kann ja hier nicht ein die beiden Seiten gleichstellendes Rechtsverhältniß stattfinden, indem der Mensch schon an sich mit seinem ganzen Seyn Gott verhaftet ist. Denn da er Leib und Seele und alle Güter und Kräfte des Lebens nicht nur einmalig von Gott empfangen hat, sondern auch im Besitz dieser Lebensbedingungen jeden Augenblick nur von Gott erhalten wird, so ist er von Rechts wegen nicht sein eigen, sondern des Herrn, und es gilt also der alte Grundsatz, daß man mit fremdem Gut nicht eigenes Gut, nicht Lohn erwerben kann. Was der Mensch an Gott leistet, dazu ist er nach seiner creatürlichen und religiös-sittlichen Abhängigkeit von Gott unbedingt verpflichtet; er ist also nicht berechtigt, von Gott einen Lohn für seine Leistung zu beanspruchen, noch ist Gott schuldig, ihm einen Lohn dafür zu geben. Beides kann um so weniger der Fall seyn, als der Mensch sich thatsächlich im Stande der Sünde befindet. Denn so ist er ja von Natur ein *τέκνον ὀργῆς*, Eph. 2, 3., und kann von der Gerechtigkeit Gottes nicht Lohn, sondern nur Strafe erwarten, Röm. 1, 18.; und da die Sünde nicht bloß atomistisch in ihm vorhanden ist, sondern sein ganzes Wesen durchdrungen hat, so daß jede seiner Selbstäußerungen von ihr inficirt ist, so ist er auch nicht im Stande, aus sich selbst eine vor Gott lohneswürdige Leistung zu thun. Wenn demnach nicht bloß das Alte Testament (1 Mos. 15. 5 Mos. 11, 26 ff. 28. 30. Jer. 11. Ps. 19, 12.), sondern ganz besonders das Neue Testament, und hier nicht bloß die Apostel (1 Kor. 3, 14. Eph. 6, 8. Gal. 6, 7—9. 2 Kor. 9, 6. Hebr. 6, 10. Offb. 22, 11. 12.), sondern vornehmlich der Herr selbst (Matth. 5, 12. 10, 41 f. 20, 1—16. 25, 14—30. Luk. 19, 11—27. Joh. 5, 29. 14, 21. 23.), auch in dem

Verhältniß zwischen Gott und Menschen von Lohn redet, so mußte die theologische Wissenschaft sich um so mehr veranlaßt fühlen, diesem Begriffe eine gründliche Betrachtung zuzuwenden und ihn mit dem Ganzen des christlichen Lehrsystems in harmonischen Einklang zu bringen. Nun hat zwar die römische Kirche die vom Lohn handelnden Stellen der Schrift mit besonderer Vorliebe angewendet, aber, wie sich ergeben wird, großentheils mit Unrecht, da sie von ihrem Standpunkte aus gar nicht im Stande war, diese Stellen aus dem Ganzen der Schriftwahrheit richtig zu verstehen. Die evangelische Kirche aber ist, wie man nicht läugnen kann, bisher nur mit einer gewissen Scheu an diese Stellen herangetreten und hat mehr in apologetischem Interesse die römische und rationalistische Mißdeutung derselben zu widerlegen, als ihren positiven Gehalt wissenschaftlich und praktisch geltend zu machen versucht. Die Schwierigkeiten, welche er gerade der evangelischen Wissenschaft darbietet, sind allerdings nicht gering, denn er scheint ebensowohl den obersten Grundsatz der Ethik, daß alles sittliche Handeln nur um des Guten selbst, nicht um eines fremden Zweckes willen geschehen müsse, als auch das eigentliche Lebensprincip der evangelischen Kirche, die Wahrheit, daß der Mensch nicht durch sein Verdienst, sondern allein aus Gnaden, und nicht durch die Werke, sondern allein durch den Glauben selig werde, zu gefährden. Beide Schwierigkeiten lassen sich allerdings nicht genügend beseitigen, wenn man die betreffenden Schriftstellen nur in ihrer Vereinzelung und nur abwehrend berücksichtigt; sie lösen sich erst bei jener eingehenden Prüfung, welche auf Grund der Gesammtwahrheit der Schrift in dem Einzelnen eben nur Momente erkennt, die, wenn sie als solche festgehalten werden, auch nur Einseitigkeiten ergeben, wenn sie aber richtig unter sich verbunden werden, den vollen Begriff in seiner Wahrheit hervortreten lassen. Ist aber dieser einmal richtig erkannt, so kann er als ein integrirendes Glied der evangelischen Gesammtwahrheit dieser weder nach ihrer ethischen noch nach ihrer dogmatischen Seite feindlich nahe treten, muß ihr vielmehr, wenn er nur mit aufrichtigem Ernste unverkürzt anerkannt wird, zur inneren Befestigung und Erweiterung und damit zur Erhöhung ihrer lebendig machenden Kraft dienen.

Vor Allem ist zu bedenken, ob nicht auf evangelischem Standpunkte das Verhältniß Gottes zu den Menschen sich so gestaltet hat, daß der Lohnbegriff seine volle Anwendung finden kann. Das ist in der That der Fall. Hier ist der Gegensatz zwischen Gott und den Menschen aufgehoben; in Jesu Christo, dem Gottes= und Menschensohne, ist die Schuld der Welt objektiv gesühnt und alle Gerechtigkeit erfüllt; in ihm, dem Geliebten, Eph. 1, 6., ist die Menschheit ein Objekt der Gnade Gottes, ein Gegenstand seines Wohlgefallens. Auf Grund dieser objektiven Versöhnung kann nun einerseits Gott sich zum Menschen herablassen, andererseits der Mensch sich wieder zu Gott hinwenden, und also ein Bundesverhältniß zwischen beiden sich herstellen. Gott bietet aus Gnaden in Christo der Welt das Himmelreich mit allen seinen Gütern an, so daß wer, sein altes Selbst verläugnend, Matth. 16, 23. 24., sich völlig in die Gemeinschaft Christi hingibt, auch wirklich das Reich Gottes hat. Sofern also um der Heiligkeit Gottes willen der Gnadenrathschluß n u r i n C h r i s t o gilt, Eph. 3, 11, 12. Apgesch. 4, 24., ist dem Menschen, damit er für sich zum Besitz des Heiles komme, eine Leistung als Bedingung auferlegt, das Seyn und Bleiben in Christo; jener Rathschluß hat schon in sich selbst das entsprechende Verhalten des Menschen zur Bedingung seiner Realisirung, er schließt von vornherein das freiwillige Eingehen des Menschen als ein wesentliches Moment in sich; allen Menschen wird das Heil angeboten, aber auf des Menschen selbsteigenes Wollen kommt es dann an, ob er es für sich gewinnt, Matth. 23, 37. Sofern aber in Christo der Gnadenrathschluß objektiv s c h o n v o l l b r a c h t i s t, so fällt auch Jedem, der nun in Christo ist, d. h. jene subjektive Bedingung erfüllt hat, das Reich Gottes unzweifelhaft zu; so gewiß in Christo Leben und Seligkeit ist, so gewiß hat auch Jeder, der Christo angehört, Leben und Seligkeit zu erwarten. Wir haben also nun jenes Rechtsverhältniß, ohne welches von Lohn über=

haupt nicht die Rede seyn kann. Denn indem Gott einen Bund mit den Menschen eingeht, läßt er sich aus freier Gnade in ein solches Verhältniß zu ihnen herab, daß der Mensch als altera pars von ihm selbst anerkannt wird und also in freier Selbstständigkeit und persönlicher Gleichberechtigung ihm gegenübersteht. Je mehr es uns Ernst ist, jene göttliche Herablassung nicht als eine fingirte, sondern als eine durchaus wahre und wirkliche anzusehen, desto mehr müssen wir auch anerkennen, daß Gott damit den Menschen gleichsam aus seiner Hörigkeit entlassen und es in seinen freien Willen gestellt hat, ob er ihm dienen oder nicht dienen, das Heil annehmen oder nicht annehmen will. Da aber dieses Bundesverhältniß kein ursprüngliches, noch durch menschliches Verdienst errungenes, sondern allein durch Gottes Gnade und Erbarmen gesetztes ist, so ist auch das darin begründete Rechtsverhältniß immer nur ein auf Gnade basirtes, fällt aber auch in sich selbst zusammen, sobald die dem Menschen gestellten Bedingungen nicht vorhanden sind. Damit haben wir nun aber auch das Lohnverhältniß als ein wirklich zu Recht bestehendes, denn wir haben eine Leistung von Seiten des Menschen und eine Lohnverheißung von Seiten Gottes.

Nur auf dieser Grundlage ist die Lehre vom Lohn zu verstehen; und zwar ist zuerst die Leistung, dann der Lohn und schließlich das Verhältniß beider genauer zu prüfen.

Kann das Lohnverhältniß erst dann eintreten, wenn der Mensch nicht mehr unter dem Zorne, sondern in der Gnadenordnung Gottes steht, so versteht es sich von selbst, daß die Rechtfertigung und Wiedergeburt nie unter den Gesichtspunkt des Lohnes fallen können, da die erstere den Menschen erst aus der Schuldhaft der Sünde entläßt und in die Gnade Gottes aufnimmt, die andere aber ihn von der Knechtschaft der Sünde befreit und zu der Gott wohlgefälligen Leistung befähigt. Beide sind ausschließlich Gnadenakte. Nicht um einer menschlichen Leistung willen, sondern um des Verdienstes Christi willen, also „geschenksweise" spricht Gott den Menschen gerecht, Röm. 3, 24 ff. Eph. 1, 6 ff. Gal. 3, 13., und nicht aus dem Menschen selbst, sondern von Gott kommt das *πνεῦμα*, welches die Erneuerung schafft, Eph. 2, 4—6. Kol. 2, 13. Die erstere insbesondere, als ein göttlicher actus forensis, verlangt von Seiten des Menschen nur das Verhalten der Receptivität, den Glauben, und da die Lossprechung von der Sündenschuld zugleich die Aufnahme in das Kindesverhältniß und damit weiter die Zusage des himmlischen Erbtheiles mit sich bringt, oder umgekehrt ohne die Justifikation die Schuld und also auch die Verdammniß auf dem Menschen liegen bleibt, so sagt die Schrift mit Recht, daß der Glaube das ewige Leben schon hat, Joh. 5, 24. 6, 40. 47., oder daß der Gläubige schon in das himmlische Wesen versetzt ist, Eph. 2, 6.; und zwar erscheint unter diesem Gesichtspunkte das ewige Leben nur als Gabe Gottes (*χάρισμα*), welche nur aus Gnaden geschenkt und nur durch den Glauben empfangen wird. Röm. 6, 22. Eph. 2, 8. 9.

Aber zwischen die Rechtfertigung und Wiedergeburt einerseits und die Seligkeit andererseits tritt nun auch das gnadenordnungsmäßige Verhalten des Menschen als diejenige Leistung, an deren Erfüllung Gott den Vollbesitz der Seligkeit gebunden hat. Das Miethen zur Arbeit im Weinberge Gottes ist die Berufung; aber nicht alle Berufene sind auch Auserwählte, Matth. 20, 16., sondern nur die, welche Fleiß thun, ihren Beruf und ihre Erwählung festzumachen, 2 Petr. 1, 10. Jeder soll empfangen, *πρὸς ἃ ἔπραξεν*, 2 Kor. 5, 10.; Jedem soll vergolten werden *κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ* Matth. 16, 27., oder *κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*, Röm. 2, 6. Auf das Schärfste wird die Nothwendigkeit der Leistung und ihr ganz bestimmtes Verhältniß zum Lohn ausgesprochen in dem Wort *ἕκαστος τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον*, 1 Kor. 3, 8. Weil wir aus Gnaden principiell geheiligt sind, sollen wir nun auch durch das uns geschenkte *πνεῦμα* aktuell heilig werden; weil wir aus Gnaden in das himmlische Wesen versetzt sind, soll nun auch unser Wandel im Himmel seyn, Röm. 6, 4. Denn die erlösende Liebe Gottes hat die Heiligkeit wesentlich in sich und kann darum Nie-

manden beseligen, ohne ihn zugleich zu heiligen, sonst wäre ja auch die Gnadenwahl nichts Anderes als fatalistische Prädestination. Die großen Verheißungen, die wir haben, 2 Kor. 6, 16 ff., verlangen Heiligung in der Furcht Gottes, 7, 1. Das ewige Leben ist wohl dem Glauben schon gegeben, aber noch nicht in seiner Vollendung, sondern als ein Keim, welcher sich zur Vollendung entwickeln soll. Was dem Glauben aus Gnaden geschenkt ist, soll das Leben sich zu persönlichem Besitz assimiliren; durch den Glauben an das Licht sollen wir des Lichtes Kinder werden, Joh. 12, 36. Das ewige Leben ist nicht bloß physischer Natur, sondern ein sittlicher Proceß, der mit innerer Nothwendigkeit seine Vollendung fordert. Wie die Sünde in sich selbst ein Proceß des Todes ist, so ist das in der Wiedergeburt geschenkte πνεῦμα in sich selbst das Leben, Röm. 8, 6. Wenn also die Schrift die Heiligung als den von Gott beabsichtigten Zweck der Erlösung hinstellt, Röm. 6, 4. 8, 3 f. Eph. 1, 4. Kol. 1, 22. Eph. 2, 10. Tit. 2, 24., so läßt sie eo ipso die schließliche Vollendung dieser durch jene bedingt seyn. Negativ wird das bestätigt dadurch, daß ohne Heiligung Niemand den Herrn schauen soll, Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14., daß die sich nicht heiligen wollen, einst verstoßen werden sollen, Röm. 2, 8 f. 1 Kor. 6, 9 f. Gal. 6, 8. 5, 21 u. s. w., und positiv dadurch, daß nur denen, die geheiligt werden, das Erbe zugesprochen, Apg. 26, 18. Joh. 8, 31 f., nur den Kämpfern und Ueberwindern die Krone des Lebens in Aussicht gestellt wird, 1 Kor. 9, 24 ff. 2 Tim. 4, 7 f. Jak. 1, 12. Offb. 2, 7. 10. 11. 17. 3, 21.

Im Allgemeinen ist demnach die Leistung, welcher Lohn verheißen ist, die Heiligung, wie sich das schon darin ausspricht, daß der Herr geben wird einem Jeden nach seinen Werken, Matth. 16, 27. 2 Kor. 5, 10. Röm. 2, 6., oder daß der Mensch das, was er säet, ernten wird, Gal. 6, 7. Es versteht sich aber aus dem Bisherigen auch von selbst, daß die Werke nicht in ihrer Vereinzelung und Aeußerlichkeit Lohn von Gott empfangen werden, Matth. 6, 1. 2. 5. 16. 17, 22 f., sondern nur insofern, als durch sie in der Kraft der empfangenen Gnade die Gemeinschaft mit Christo bewährt und befestigt wird. Nicht die Liebeswerke an sich, sondern die, welche in den Armen Christo zu Liebe gethan werden, Matth. 25, 31 ff. 6, 1. 19, 21. Mark. 10, 21. Luk. 14, 14. 1 Tim. 6, 19., sollen Lohn finden; was aber Christo zu Liebe geschieht, soll nicht unbelohnt bleiben, und wenn es vor Menschenaugen noch so gering wäre, Matth. 11, 42. Mark. 9, 41. Nicht das Leiden überhaupt, 1 Petr. 2, 20. 4, 15., sondern das Leiden um Christi willen, Matth. 5, 10 ff. 10, 39. Luk. 6, 22 f. 18, 29 f. Jak. 1, 12. 1 Petr. 4, 14., das Leiden eines Christen (als solchen), 1 Petr. 4. 16. Joh. 15, 19., also das Leiden um der Gerechtigkeit willen, 1 Petr. 2, 20. 3, 14. Matth. 5, 20., wird Lohn empfangen. Es ist im Grunde nur ein Werk, welches Lohn empfängt, das Bleiben in Christo, Joh. 15, 2 ff. Denn gibt es kein Heil außer in Christo, Apgesch. 4, 12., und hat die Gnade Gottes den Menschen in die Gemeinschaft mit Christo versetzt, so hängt das Heil nun allein noch an dem Bleiben in Christo, Apgesch. 11, 23. 13, 43. 14, 22. Das Bleiben in Christo wird aber daran erkannt, daß man seine Gebote hält, 1 Joh. 3, 24. Joh. 14, 15. 21. 15, 10. 14. 16. 27., ihm allein lebt, 2 Kor. 5, 15. Gal. 2, 20., Alles, was man thut, in seinem Namen, Kol. 3, 17. Hebr. 6, 10., und als sein Knecht, Eph. 6, 6—8., thut, ihm dient, Kol. 3, 23 f., seiner würdig wandelt, Kol. 1, 10., ihn bekennt, Matth. 10, 32. Luk. 12, 8. Röm. 10, 9., und so den Glauben haltend und den guten Kampf kämpfend, 2 Tim. 4, 7. 1 Tim. 6, 12. 1 Kor. 9, 25., als ein guter Streiter Christi, 2 Tim. 2, 3., καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ, Röm. 2, 7., ausharret bis an's Ende, Matth. 10, 22. 24, 13. Dabei kommt es nicht darauf an, wie viel oder wie lange Jemand im Dienste des Herrn gearbeitet, Matth. 20, 1 ff., sondern allein auf die Treue, mit welcher er gearbeitet hat, Luk. 12, 42 ff. Matth. 24, 45 ff. 25, 14 ff., so daß schließlich die Treue im Gebrauch der geschenkten Gnadenkräfte die einzige Leistung ist, an welche der Lohn ge-

bunden ist, 1 Kor. 4, 2. Luk. 19, 11 ff., denn nach dieser Treue gestaltet sich das persönliche Grundverhältniß zur Gnade Gottes in Christo und so zum Heile selbst.

Was ist nun aber der Lohn? Wenn die Gottseligkeit die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens hat, 1 Tim. 4, 8., wenn für christliche Mildthätigkeit auch zeitlicher Segen, 2 Kor. 9, 7 ff. Matth. 6, 2—6., für die Hingabe alles Irdischen um Christi willen hundertfältiger Ersatz, Matth. 19, 27 ff., verheißen wird: so ist damit der Lohn allerdings auch als ein diesseitiger, irdischer angegeben; aber der Zusammenhang der Stellen beweist, daß der Lohn, auch wenn er schon im irdischen Leben eintritt, doch nie außerhalb, sondern nur innerhalb des Reiches Gottes zu denken, nur als ein „Zufallen" zu diesem zu denken ist, Matth. 6, 33. Die eigentliche Austheilung des Lohnes findet erst Statt am großen Feierabend der Welt, Matth. 20, 8., wenn der Herr kommen wird und sein Lohn mit ihm, Offb. 22, 12., also am Tage der Parousie Christi, Matth. 16, 27. 25, 31 ff., am Tage des Gerichts, Röm. 2, 5. 2 Tim. 4, 8., bei der Auferstehung, Luk. 14, 14. Offb. 20, 12 f. Schon darin liegt, daß der eigentliche Lohn in das ewige Leben fällt. Es wird aber auch bestimmt gesagt, daß wer um Christi willen verfolgt wird, Wohlthätigkeit übt, die Feinde liebt, seinen Lohn im Himmel finden soll, Matth. 5, 12. Luk. 6, 23. 18, 29 f. Matth. 6, 1. 19, 21. Luk. 14, 14. 6, 35. Wenn ferner die Christen ermahnt werden: schaffet, daß ihr selig werdet, Phil. 2, 12., vgl. Kol. 3, 1 ff. Röm. 2, 7., trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, Matth. 6, 33., und wenn gesagt wird, daß nur die, welche dem Himmelreich Gewalt thun (unter Kampf und Mühe danach ringen), es an sich reißen, Matth. 11, 12.: so wird damit als das Ziel und also auch als der schließliche Lohn der christlichen Leistung die Seligkeit im Reiche Gottes hingestellt. Der Lohn besteht nicht in besonderen, willkürlichen Auszeichnungen, sondern in der Erlangung dessen, worauf alles christliche Streben gerichtet ist, in der Theilnahme am Reiche Gottes. Das liegt ganz bestimmt darin, daß die *ζωὴ αἰώνιος* als *καρπός* oder als *τέλος* des christlichen Strebens hingestellt wird, Röm. 6, 21 f. Ausdrücklich endlich gibt Kol. 3, 24. die *κληρονομία* als die *ἀνταπόδοσις* des rechten christlichen Verhaltens an, und Röm. 2, 6 f. Matth. 19, 29. 25, 46. vergl. 1 Tim. 6, 19. nennen die *ζωὴ αἰώνιος* oder Matth. 25, 34. das *κληρονομεῖν τὴν βασιλεῖαν* als den Lohn der christlichen Leistung. Es kann also für den, welcher das Schriftwort nimmt, wie es dasteht, nicht zweifelhaft seyn, daß der Lohn die Theilnahme am ewigen Leben, eine gewisse Stellung im Reiche Gottes ist.

Dagegen ist nun freilich schon oft das Bedenken erhoben worden, daß dann die Seligkeit nicht mehr eine Gnadengabe Gottes, sondern ein selbsterworbenes Verdienst des Menschen sey. Halten wir aber an der Grundlage fest, auf welcher, wie wir oben sahen, überhaupt erst das Lohnverhältniß eintreten kann, so ist diesem Bedenken schon von vorn herein die Wurzel abgeschnitten. Näher können wir erst unten darauf eingehen. Hier bemerken wir nur, daß die Kirche in ihren Bekenntnissen die Werke des Menschen nur insofern von dem Gewinnen der Seligkeit ausgeschlossen wissen will, als jene die effektive Ursache dieser seyn sollen. Darin thut sie, wie wir erkannten, vollkommen Recht. Jenes Bedenken selbst aber beruht auf einer unbewußten Identificirung der Rechtfertigung und Seligkeit, die weder logisch noch schriftgemäß ist. Die erstere ist der Gnadenakt Gottes, durch welchen der Mensch dem Verderben entnommen und die Theilnahme an den Gütern des Himmelreichs um Christi willen zugesagt erhält; die letztere aber ist das *τέλος*, das Endziel der durch jene ermöglichten Entwickelung. Ein menschliches Verdienst kann also die Seligkeit schon darum nicht seyn, weil das Lohnverhältniß erst dann beginnen konnte, wenn Gott durch die Rechtfertigung und Wiedergeburt die christliche Leistung ermöglicht hat; dessen ungeachtet aber ist sie ein Lohn, insofern nämlich, als sie nur dem zufällt, welcher in der in der Rechtfertigung empfangenen Gnade beharrt und die ihm dort geschenkten Gnadenkräfte treu gebraucht.

In dieser Weise hat auch, wie Kalchreuter bewiesen hat (das Verhältniß von Wiedergeburt u. s. w. zur Seligkeit einerseits und zur Rechtfertigung andererseits, Jahrbb. für deutsche Theol. 1859. S. 576 ff.), die Schrift Rechtfertigung und Seligkeit wohl unterschieden. Daß die Werke des Menschen für den Zustand im ewigen Leben mitwirkend sind, hat darum die Kirche selbst anerkannt, indem sie ihnen nicht bloß in diesem, sondern auch im zukünftigen Leben gewissen Lohn zuertheilt. Apol. ed. Tittmann p. 91: Bona opera meritoria sunt non remissionis peccatorum, gratiae aut justificationis (haec enim tantum fide consequimur), sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam. Näher hat sie dieß dahin bestimmt, daß zwar „das Seligkeitsbewußtseyn für Alle das nämliche" sey (Schneckenburger, vergl. Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegr. Bd. I. S. 102), aber doch der Grad der Herrlichkeit ein verschiedener werde durch die verschiedene Lebensgerechtigkeit. Apol. pag. 124: Opera, quia placent Deo propter fidem, merentur alia praemia corporalia et spiritualia. Erunt enim discrimina gloriae sanctorum. Aehnlich erklärten die Dogmatiker, daß das Wesen der Seligkeit für Alle dasselbe und nur gewisse accessoria verschieden, und auch diese Verschiedenheit nicht durch menschliche Werke, sondern durch die freieste Dispensation Gottes bedingt sey (Schmid, die Dogm. der evang.-luther. Kirche, S. 526 der 2. Aufl.). Allein die Unterscheidung zwischen Wesen und Accidenzien der Seligkeit oder zwischen Seligkeits- und Herrlichkeitsgraden ist schon darum nicht haltbar, weil die Herrlichkeitsgrade durch ihren nothwendigen Reflex im Bewußtseyn der Seligen ganz von selbst auch zu Seligkeitsgraden werden. Ob aber wirklich im Stande der Seligkeit ein Unterschied zu statuiren und ob dieser durch die menschlichen Werke (diese im oben angegebenen Sinne genommen) mitbedingt sey, d. h. ob der höhere oder geringere Grad der Seligkeit der entsprechende Lohn der menschlichen Leistung sey, das bedarf noch einer näheren Untersuchung.

Daß die Schrift eine Verschiedenheit der Vollendeten lehrt, ist kein Zweifel. Der Herr redet von Kleinsten und Großen, von Kleineren und Größeren im Himmelreich, Matth. 5, 19. 11, 11. 18. 4., von Gerechtenlohn und Prophetenlohn, 10, 41., und verheißt zumal den Aposteln eine bevorzugte Stellung, Matth. 19, 28 f. Luk. 22, 30. Offb. 21, 14. Diese Verschiedenheit kann begründet seyn entweder nur durch die freie Dispensation Gottes, oder nur durch das Verhalten der Menschen, oder durch beides zugleich. Es ist das Letzte der Fall. Bei Matth. 25, 14 ff. erhalten die Knechte als die Gabe, womit Jeder wuchern soll, fünf, zwei und einen Centner, ein Jeglicher *κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν*. Nach der Verschiedenheit der, gemäß der individuellen Anlage zugemessenen, Gaben ist der Erwerb verschieden, und nach der Verschiedenheit des Erwerbes auch der Lohn. Hiernach ist also die ursprüngliche Eigenart des Individuums und die dadurch bedingte Verschiedenheit der Begabung ein verschiedenes Maaß der Empfänglichkeit für die jenseitigen Gnadengüter. Wie die Eine Sonne in verschiedenen Krystallen sich verschieden spiegelt oder an verschiedenartigen Blumen verschiedenen Farbenglanz erzeugt, so wird die Herrlichkeit Gottes in den mannichfaltig gearteten Individualitäten auch in unendlicher Mannichfaltigkeit widerstrahlen. Außerdem ist Arbeit und Frucht durch die providentielle Führung, durch das gottgeschenkte Maaß des Glaubens, Röm. 12, 3., und durch die besonderen Gnadengaben, Röm. 12, 6. Eph. 4, 7. 1 Kor. 12, 4—6., bedingt. Alles dieß liegt völlig außerhalb des menschlichen Verdienstes, nur in der freien Dispensation Gottes; aber dennoch findet auch hier noch der Begriff des Lohnes seine Anwendung, indem die große Gabe auch eine große Verantwortung hat, Luk. 12, 47., und die treue Benutzung desto reicheren Lohn, Luk. 19, 24., die untreue Anwendung aber völlige Verwerfung nach sich zieht, V. 26.

Nicht minder jedoch lehrt die Schrift, daß der Grad der Seligkeit auch durch das menschliche Verhalten bedingt ist. In dem Gleichniß Matth. 25, 14 ff. sind die Gaben verschieden und dem entsprechend auch die Leistung; während aber der erste und zweite

Knecht für ihre Leistung Lohn empfangen, und zwar einen überschwänglichen, wird dem dritten Knecht, der mit seinem Centner nichts gewonnen hat und also ein πονηρὸς καὶ ὀκνηρὸς δοῦλος ist, Alles genommen. Wenn hier auch nicht die Angemessenheit des Lohnes zur Arbeit ausgesagt wird, so zeigt sich doch jedenfalls schon, daß die Arbeit Lohn gewinnt (und zwar τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου), ohne Arbeit aber kein Lohn erfolgt. So Jemand auch kämpfet, wird er doch nicht gekrönet, er kämpfe denn recht, 2 Tim. 2, 5. Das Gleichniß Luk. 19, 12 ff. aber zeigt ganz deutlich, wie dann, wenn bei gleichmäßiger Gnadengabe (je ein Pfund) die Leistung verschieden ist, genau in demselben Verhältniß auch der Lohn verschieden wird. So bringt eben ein ganz bestimmtes Verhalten Gerechtenlohn oder Prophetenlohn, Matth. 10. 41.; Demuth, welche doch eine bestimmte Selbstgestaltung des christlichen Wesens ist, gewinnt die höchste Stelle im Himmelreich, 20, 26.; ja, der Herr stellt das allgemeine Gesetz auf: mit welcherlei Maaß ihr messet, wird euch wieder gemessen werden, Matth. 7, 2. Luk. 6, 38. vgl. Matth. 5, 3 ff., und Paulus schreibt eben so deutlich: wer kärglich säet, wird auch kärglich ernten, 2 Kor. 9, 6. Gal. 6, 7 ff. Wenn endlich die Schrift übereinstimmend lehrt, daß nicht nur die Menschen überhaupt, sondern gerade auch die Gläubigen, also die durch den Glauben Gerechtfertigten, nach den Werken gerichtet werden sollen, Matth. 25, 34 ff. 2 Kor. 5, 10. Röm. 14, 12 ff. 1 Kor. 4, 5. Hebr. 9, 27. 1 Joh. 4, 17., so kann dieß nur dann Zweck und Sinn haben, wenn die Werke der Gläubigen für den Stand der Seligkeit von gewisser Entscheidung sind, wenn der verschiedenen Arbeit verschiedener Lohn entspricht. Wenn dieß schon in dem üblichen Terminus κατὰ τὰ ἔργα liegt, so wird es überdieß so klar als nur möglich in dem schon angeführten Worte ausgesprochen: ἕκαστος τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον, 1 Kor. 3, 8. Daher soll jedes Werk durch das Feuer des Gerichts geprüft werden, ob es Lohn empfangen kann oder nicht, und wenn auch die Werke, sobald sie nur auf dem rechten Grunde gethan sind, das ewige Leben selbst nicht gefährden sollten, so wird doch ihr höherer oder geringerer Werth eine Steigerung oder Schädigung an der Seligkeit mit sich bringen, 1 Kor. 3, 11 ff. An den Werken offenbart sich das Maaß der Treue, und nach dem Maaß der Treue bestimmt sich das des Lohnes. Denn nur die, welche καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ nach den himmlischen Gütern trachten, werden das ewige Leben gewinnen, Röm. 2, 7. Hebr. 10, 36.

Wir müssen also Beides als feststehend betrachten, sowohl daß die Seligkeit verschieden ist, als auch, daß sie theils durch die freie Bestimmung Gottes, theils aber auch durch das diesseitige Verhalten des Menschen verschieden seyn wird. Die Grundsubstanz des ewigen Lebens wird allerdings bei allen Seligen dieselbe seyn, sie werden alle, von der Macht der Sünde, des Todes und des Teufels erlöst, bei dem Herrn seyn alle Zeit und ihn sehen wie er ist: aber innerhalb dieser Einheit kann eine unendliche Verschiedenheit stattfinden theils durch die „größere oder geringere Unmittelbarkeit“ und Intensität des Schauens, theils durch die Art und den Umfang des jenseitigen Wirkungskreises, wie denn schon die Mannichfaltigkeit der diesseitigen Lebensordnungen und die durch die Schrift angedeutete Verschiedenheit der Engelkreise auch für die Seligen eine unendlich reichgegliederte Mannichfaltigkeit erwarten läßt. Das Himmelreich als das Reich der Vollendung wird gerade der vollkommenste Organismus seyn.

In Betreff des gegenseitigen Verhältnisses von Leistung und Lohn ist die erste Frage: Ist es für Gott eine Schuldigkeit, eine Pflicht der Gerechtigkeit, jenen Lohn zu geben? oder, was dasselbe ist, hat der Mensch ein Recht den Lohn zu fordern? Wenn die Schrift überhaupt von Lohn spricht, so wird sie auch diese Frage mit Ja beantworten. Sie thut das wirklich. Die Berufung geschieht immer unter der Verheißung des Lohnes; wir sind dazu berufen, daß wir den Segen empfangen, 1 Petr. 3, 9.; die Berufenen sollen die Verheißung des ewigen Erbes empfangen, Hebr. 9, 15. (vgl. Eph. 1, 18. 4, 4. 1 Theff. 2, 12. 1 Petr. 5, 10. Offb. 19, 9. 2 Theff. 2, 14.

1 Kor. 1, 9.). Hat also der Mensch die Berufung angenommen und „fest gemacht", so muß ihm auch die Verheißung zu Theil werden, d. h. Gott ist schuldig, den Lohn zu geben. Er hat durch Berufung auf sich selbst die Erfüllung der Verheißung sich zu einer sittlichen Nothwendigkeit gemacht, Hebr. 6, 16 ff.; hat seine Gnade Lohn verheißen, so verlangt seine Treue (die Rücksicht auf das eigene Selbst), den Lohn zu geben, Hebr. 10, 23. 1 Kor. 1, 9. 2 Tim. 2, 13. Ja, nachdem er aus freier Herablassung den Menschen in ein Bundesverhältniß mit sich erhoben und sich selbst an die von ihm gesetzte Gnadenordnung gebunden hat, so ist es ein Akt der Gerechtigkeit, Matth. 20, 2. 8. 13., Jeden zu behandeln nach dem, wie er die dargebotene Gnade sich zu eigen gemacht hat, und Jeden das Ziel seines Strebens, die Frucht seiner Entwickelung finden zu lassen, Röm. 6, 21. 22. vgl. Jes. 40, 10. Hebr. 11, 6. Ὁ κόπος οὐκ ἔστι κενὸς ἐν κυρίῳ, 1 Kor. 15, 58., denn Gott ist nicht ungerecht, daß er vergesse des Werkes und der Arbeit der Liebe, Hebr. 6, 10. So hat Gott wirklich die Pflicht, den Lohn zu geben, aber nicht unmittelbar an sich, sondern mittelbar nach seiner freien Verheißung, nicht weil er unser Schuldner wäre, sondern weil er um Christi willen seine Gnade zugesagt hat, non ex debitis, sondern ex gratia; und der Mensch hat ein Recht, auf den Lohn Anspruch zu machen, aber auch nicht durch sich selbst, sondern durch Gottes Gnade; es ist nicht ein natürliches oder ursprüngliches Recht, sondern ein ihm durch die Verheißung zugesprochenes und frei geschenktes. Daher ist auch die Gerechtigkeit, nach welcher Gott den Lohn zu geben schuldig ist, nicht die gesetzliche, sondern die evangelische, die Treue der Gnade, 1 Thess. 5, 24. 1 Joh. 1, 9. Non ex debito justitiae divinae propter rationem meriti, sed ex gratuita dignatione paternae erga filios, quos gratis propter filium adoptavit, clementiae. Chemnitz, Examen, ed. Frankf. 1596. p. 188, a.

Die andere Frage ist: ist der Lohn durch die Leistung wirklich verdient? Fest steht, daß der Lohn kein Verdienst in pelagianischem Sinne ist. Die Seligkeit ist ein *χάρισμα* Gottes, Röm. 6, 23.; aus Gnaden werden wir selig, Eph. 2, 8. 9.; das ewige Leben schaffen wir uns nicht, der Herr gibt es, Joh. 17, 2., so daß alles Rühmen, alles pelagianische Selbstverdienen ausgeschlossen ist, 1 Kor. 1, 29. Eph. 2, 9. Luk. 17, 7—10. 2 Tim. 1, 9. Abgesehen davon, daß auch die Werke des Wiedergeborenen unvollkommen bleiben, also vor Gott kein persönliches Verdienst begründen können, war ja erstlich das ganze Grundverhältniß, auf welchem der Mensch überhaupt erst nach dem Reiche Gottes trachten und des Lohnes gewärtig seyn kann, ganz ohne sein Zuthun durch das objektive Erlösungswerk Gottes begründet. Nicht durch menschliche Leistung, sondern allein durch das Verdienst Christi ist das Bundesverhältniß ermöglicht, in welches Gott zu den Menschen getreten ist, so daß schon die Berufung nur aus der Erlösungsthat Christi fließt, insbesondere aber der Lohn verheißen und gegeben wird nur intuitu meriti Christi. Des Menschen Anspruch auf Lohn beruht also im letzten Grunde nicht auf eigenem Verdienste, sondern auf dem Verdienste des Menschensohnes, und ist nicht ein selbsterworbener, sondern ein aus Gnaden auf ihn übertragener. Wenn die Schrift die Erhöhung Christi als einen gerechten Lohn für ihn selbst darstellt, Phil. 2, 5—11. Joh. 10, 17., so liegt darin zugleich, daß auch die, welche in der Gemeinschaft Christi beharren bis an's Ende, mit ihm seines Lohnes theilhaftig werden, Joh. 15, 10. 17, 21. 24. Röm. 6, 8. 2 Tim. 2, 11 ff. Kol. 3, 4 u. s. w. (Da der Gnadenrathschluß Gottes ein ewiger ist, 2. Tim. 1, 9., so hatte auch schon das Alte Testament die Versöhnung in Christo zur Voraussetzung, 1 Petr. 1, 19 f. Offb. 13, 8.; daher enthält auch schon das Alte Testament den Begriff des Lohnes, aber, wie wir nun erkennen, nicht als einen gesetzlichen, sondern als einen evangelischen, denn erst im Neuen Testamente konnte auch darin die volle Enthüllung und Erfüllung eintreten.) Ferner war der Einzelne auch nur durch die Gnadenthat Gottes in jenes Verhältniß aufgenommen und nur durch die fortlaufenden Gnadenwirkungen zu der Leistung, welcher der Lohn verheißen ist, befähigt worden. Denn erst

auf Grund der Rechtfertigung und Wiedergeburt, die doch beide objektiv durch den gottgewirkten Glauben bedingt sind, kann es zur Heiligung kommen. Nicht mit ihren selbsteigenen Kräften und Gütern, sondern mit den ihnen anvertrauten Gaben des Herrn arbeiten jene Knechte, Matth. 25, 14. 15.; nicht von uns selbst sind wir tüchtig, Etwas zu thun, was des Lohnes werth wäre, 2 Kor. 3, 5. 1 Kor. 4, 7. Kol. 1, 12. Joh. 15, 5., sondern Gott hat uns Alles, was zum Leben und zur Gottseligkeit dient, geschenkt, 2 Petr. 1, 3. 4., er wirkt das Wollen und Vollbringen, durch welches wir unsere Seligkeit schaffen sollen, Phil. 2, 13. vgl. 12. — So gilt es aus doppeltem Grunde, daß der Lohn zugerechnet wird nicht *κατὰ ὀφείλημα*, sondern *κατά χάριν*, Röm. 4, 4.

Wenn aber der Lohn nicht das eigentliche Verdienst der Leistung ist, so kann er auch nicht in streng juridischem Sinne als das Aequivalent der Leistung angesehen werden. Er ist ja nicht durch diese als solche erworben, sondern ihr nur gemäß der Verheißung gegeben. Auch greift das inhaltliche Wesen des Lohnes unendlich weit über die Leistung des Menschen hinaus, es ist ein überschwänglicher Lohn. Denn die Christen sollen empfangen: ein *μέτρον καλὸν, πεπιεσμένον καὶ σεσαλευμένον καὶ ὑπερἐκχυνόμενον*, Luk. 6, 38. (vgl. 18, 30. Matth. 19, 20. 25, 21. 23.), einen *θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Luk. 12, 33., *τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης*, Röm. 5, 17., *τὸν ὑπερβάλλοντα πλοῦτον τῆς χάριτος θεοῦ*, Eph. 2, 7., vgl. Röm. 8, 18. 2 Kor. 4, 17.; wie denn auch die Parabel Matth. 20, 1 ff. die Unverhältnißmäßigkeit des Lohnes zur Leistung zeigen soll. Eine solche findet Statt, weil der Inbegriff des Lohnes das Reich Gottes mit allen seinen Gütern, dieses aber von ewigem und absolutem Werthe ist und also mit keiner zeitlichen und unvollkommenen Leistung des Menschen in Verhältniß steht.

Dennoch wäre der Lohnbegriff völlig aufgehoben, wenn der Lohn nicht in gewissem Sinne durch die Leistung verdient und ein irgendwie entsprechendes Aequivalent derselben wäre. Es besteht zunächst „in dem Reiche der Gnade eine Verhältnißmäßigkeit zwischen den Mittheilungen Gottes und der Empfänglichkeit des Menschen" (Neander, Kathol. u. Prot., herausgegeben von Meßner, S. 158). Die Leistung des Menschen steht zum Lohne in dem Verhältniß, daß jene die subjektive Bedingung zur Empfangnahme dieses ist, denn sie ist die persönliche Aneignung und lebendige Entfaltung der das volle Heil darbietenden und vermittelnden Gnadengabe. Wenn das Heil in Christo beschlossen ist, so kann es kein Heil geben außer für den, der in Christo bleibt und sich mehr und mehr der erlösenden Wirksamkeit desselben erschließt. Je mehr das Herz für die Gnade sich aufthut, desto mehr Gnade kann es aufnehmen, mit der Empfänglichkeit wächst der Hunger und die Gabe, Luk. 8, 18. vgl. 16, 19 ff., weßhalb auch gerade das Verzichten auf alles Selbstverdienen, die Demuth, die kindlich offene Receptivität und rückhaltlose Hingabe die höchste Stelle im Himmelreich gewinnt, Mark. 9, 35. Nur die reinen Herzen werden Gott schauen, Matth. 5, 8., weil nur in einem reinen Spiegel das Gotteslicht widerstrahlen kann; und wenn Leben und Seligkeit nur in der Gemeinschaft Gottes zu haben ist, so kann dies höchste Gut Niemand gewinnen, als wer zu wenigstens relativer Wesensähnlichkeit mit Gott kommt, Matth. 5, 48. 45. vgl. 44. Hebr. 12, 14. Das aber führt weiter. Weil der Lohn nichts Anderes ist, als das höchste sittliche Gut selbst, das Reich Gottes, so ist er auch nicht anders als auf sittlichem Wege, das heißt durch die That menschlicher Freiheit zu gewinnen. Durch die Wiedergeburt hat Gott dem Menschen die Freiheit so weit restituirt, daß dieser das ihm vorgesteckte Ziel nun erreichen kann, wenn er will. Obwohl also die Wiederherstellung der Freiheit selbst eine Wirkung der Gnade ist, so ist doch nun ernste Bethätigung derselben in dem Ringen nach dem vorgesteckten Kleinode die That des Menschen; und die Gerechtigkeit Gottes bewährt sich auch darin, daß er ohne die geforderte Leistung den verheißenen Lohn nicht gibt. Daß der Lohn der Leistung entsprechen und ihr also wenigstens annähernd äquivalent seyn wird, spricht auch die Schrift, und

besonders der Herr selbst, oft genug aus, nicht nur allgemein, wie Luk. 10, 7., sondern auch ganz bestimmt in jenen Aussprüchen, nach welchen der Mensch empfangen soll *κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ*, Matth. 16, 27., *κατὰ τὰ ἔργα*, Röm. 2, 6. u. s. w., d. h. gemäß, entsprechend seinem Verhalten und seinen Werken. „Ein Jeder wird seinen eigenen Lohn nach seiner eigenen Arbeit empfangen", 1 Kor. 3, 8., d. h. einen Lohn, welcher in genauem Verhältniß zu seiner Arbeit steht, so daß die Verschiedenheit der Arbeit eine genau entsprechende Verschiedenheit des Lohnes mit sich bringt und es auf den Menschen selbst ankommt, ob er den „vollen Lohn", 2 Joh. 8., empfangen wird. Wenn aber das Verhältniß, welches zwischen Lohn und Leistung stattfindet, dieses war, daß es allerdings nicht auf die Leistung als solche, sondern auf ihr Verhältniß zur anvertrauten Gabe, d. h. auf die Treue ankommt, so beruht das, wie wir nun sehen, nicht auf einer Willkür Gottes, sondern darauf, daß die Gnadengabe selbst mitbedingt ist durch die Empfänglichkeit des Menschen, diese aber wieder durch sein ganzes Verhalten gegen die Gnadenordnungen Gottes. So hängt die letzte Lösung der Frage über den Lohn an dem richtigen Verständniß des Verhältnisses zwischen Gnade und Freiheit, worauf näher einzugehen hier freilich nicht der Ort ist. Wir können schließlich sagen: Jeder wird den Einen Lohn so empfangen, wie er seiner theils durch ursprüngliche Anlage und göttliche Gnadenführung, theils durch sein freies Verhalten und seine Treue bestimmt gearteten und entwickelten Individualität entspricht. Daher wird zwar objektiv der Seligkeitsstand verschieden, aber subjektiv Jeder mit dem seinigen vollbefriedigt, also für sich g a n z selig seyn. Denn der Lohn ist nicht nur ein äußerlicher Besitz, sondern die schließliche Sättigung der Capacität des Menschen, Matth. 5, 6.

Durch die hier gegebene Entwickelung, welche den Begriff des Lohnes in seiner ganzen Schärfe festhält, ist nun sowohl das dogmatische als das ethische Bedenken, welches man gegen diesen Begriff erhebt, beseitigt. Was das erstere betrifft, so bleibt ja das Wort, daß wir allein aus Gnaden durch den Glauben selig werden, vollkommen stehen. Denn die Seligkeit ist objektiv durch die Gnade Gottes in Christo, subjektiv durch die Annahme dieser Gnade im Glauben bedingt; und auch der Lohn selbst war ein Gnadenlohn, sofern er nicht anders als auf Grund des objektiven Erlösungswerkes und der subjektiven Gnadenwirkungen Gottes gewonnen werden kann. Wenn man dagegen behauptet, daß Gnadenlohn eine contradictio in adjecto sey, so liegt dieß daran, daß man sich den Begriff nicht deutlich genug gemacht hat. Sehen wir die engere Sphäre an, in welcher er ertheilt wird (die Gnadenordnung), so ist er ein wirklicher, dem freien Verhalten des (durch die Gnade frei gemachten) Menschen entsprechender L o h n; sehen wir aber das weitere Grundverhältniß an, auf welchem jene Sphäre erst möglich geworden ist, so ist er nichts als G n a d e. Deshalb bleibt auch die katholische Lehre, daß die Seligkeit ein Lohn sey non ex gratia, sed ex debito (s. Marheineke, institut. symbol. ed. III. cap. 3. §. 28.) vollkommen ausgeschlossen.

Ebenso beruht das Bedenken, daß die christliche Lehre vom Lohne eudämonistisch sey und das Handeln, weil es nicht um des Guten selbst, sondern um eines fremden Zweckes willen geschehe, zu einem unsittlichen mache, nur auf einer oberflächlichen Würdigung jener Lehre. Von Eudämonismus vor Allem kann hier keine Rede seyn, denn alles wahrhaft christliche Handeln ist bedingt durch Buße, durch völlige Selbstentsagung, Mark. 10, 41 ff., und hat zum Ziele „nicht bloß irdisches Wohlseyn, sondern ewige Vollkommenheit" (s. Wuttke, christliche Sittenlehre, Bd. 2. S. 249), 1 Kor. 15, 19. vgl. Luk. 9, 58. Wohl verheißt die Schrift auch irdischen Lohn, aber immer nur in und mit dem Reiche Gottes; und nicht auf die Leistung, sondern auf den Sinn kommt es an, in welchem sie geschieht; das aber ist allein der rechte Sinn, der nicht sich selbst, sondern allein den Herrn meint, der das Gute um des höchsten Gutes, um Gottes und Christi willen thut, so daß wer auf den Lohn sieht, seinen Lohn dahin hat, Matth. 5, 46. 47. 6, 2. 5. 16. 1 Petr. 5, 2. Unsittliche L o h n s u c h t aber findet sich da, wo das Gute gethan wird aus einem selbstsüchtigen Grunde, nicht um des Guten selbst,

sondern um eines fremdartigen Zweckes willen. Das ist aber auf christlichem Standpunkte entschieden nicht der Fall. Der Christ, der durch den Glauben das ewige Leben und das Reich Gottes, d. i. den Inbegriff aller sittlichen Güter im höchsten Gut schon in sich hat, reflektirt gar nicht, ob er das oder jenes Gute thun soll oder nicht, denn er ist innerlich schon damit eins, bedarf also auch gar nicht einer außer der Sache liegenden Nöthigung, sondern sein eigenes wahres Selbst treibt ihn unmittelbar zur That, so daß diese durchaus nur Selbstzweck ist und nichts als sich selbst will. Alles Thun des Christen ist ein Bewähren der Gemeinschaft mit Christo, dem Urbild des wahren Menschenwesens, also ein Arbeiten an der Vollendung der eigenen sittlichen Persönlichkeit; alles christliche Streben geht auf in dem *ζητεῖν τήν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, in dem Ringen nach dem höchsten sittlichen Gute, und ist ein Mitarbeiten an dem höchsten Weltzweck, recht eine Arbeit im Weinberge Gottes. Andererseits ist auch der Lohn, welcher diesem Streben zufällt, nichts Anderes, als die Erreichung des Zieles, auf welches das Streben selbst gerichtet war, die wirkliche Vollendung des Personlebens in der Theilnahme am Reiche Gottes. Wenn also die christliche Leistung gerade um des höchsten Gutes willen geschieht und der endliche Lohn die Realisirung dieses höchsten Gutes selbst ist: so ist es eine Unwahrheit, dem christlichen Handeln den Vorwurf der Lohnsucht zu machen. Kant selbst, dessen sittlicher Ernst den Grundsatz, daß das Gute nur um des Guten willen zu thun sey, zur Geltung gebracht hat, bezeichnet gleichfalls „Gott eben so wie die moralische Welt als das höchste Gut" (s. Erdmann, die Entwicklung der deutschen Spekul. Bd. I. S. 176), und nur um Gottes als des höchsten Gutes willen handelt eben der Christ.

Wohl aber bewahrt unsere Lehre eben so vor einem quietistischen Mißbrauch des dogmatischen Satzes von der Gerechtigkeit allein aus dem Glauben, als vor jener unruhigen, das Werk als solches betonenden Vielgeschäftigkeit. Denn wie sie uns bedenken lehrt, daß die aus Gnaden geschenkte Gerechtigkeit ein wirkliches persönliches Eigenthum werden muß und das diesseitige Leben ein Proceß ist, dessen Resultat über die Empfänglichkeit für die Güter des ewigen Lebens entscheidet, so läßt sie uns auch nicht vergessen, daß es nicht darauf ankommt, wie viel und wie lange Jemand gearbeitet hat, sondern darauf, ob alles sein Handeln bis herab zum geringsten Thun im täglichen Leben aus dem Glauben, aus der Gemeinschaft mit dem Herrn fließt und von Liebe durchdrungen ist. Große Werke kann nicht Jeder haben, aber Treue kann Jeder haben. So werden wir es nun richtig verstehen, daß der Christ, wie Moses, Hebr. 11, 25 f., den zukünftigen Lohn immer im Auge haben soll, daß er ihn recht eigentlich zum Ziel seines Lebens machen, Gal. 6, 9. 1 Kor. 15, 68. Kol. 3, 24., und mit Aufbietung aller Kraft darnach ringen soll, Phil. 3, 12. 1 Kor. 9, 24 ff.

Vgl. B. Weiß, „die Lehre Christi vom Lohn", in der Deutsch. Zeitschrift für christl. Wissenschaft u. christl. Leben, Jahrg. 1853, S. 319 ff. — Nöldechen, die Grade der Seligkeit. Berlin, Wiegandt u. Grieben, 1863. Franz Beyer.

Louise Henriette, Kurfürstin zu Brandenburg, geb. am 7/17. November 1627 im Haag, älteste Tochter des Oraniers Friedrich Heinrich (Statthalters von 1625 bis 1647), in einem der blühendsten Reiche und ernster reformirter Erziehung erzogen, vermählte sich 1646 mit dem (großen) Kurfürsten von Brandenburg, Friedrich Wilhelm. Der Knabe, den sie gebar, starb schon 1649 auf der Reise nach Berlin. Es verflossen nun manche Jahre in Kränklichkeit und oft getäuschten Hoffnungen, daß sie sogar um der Sicherheit der Erbfolge willen dem Kurfürsten die Ehescheidung anbot. Im J. 1655 wurde ihr wieder ein Sohn geschenkt, Karl Aemil (gest. 1674) und drei Jahre später wurde der nachmalige Kurfürst und König Friedrich geboren. Zum Andenken an die Geburt des Ersteren gründete sie in Bützow, nach ihr Oranienburg genannt, ein Waisenhaus und machte den Dienstag jeder Woche zu einem Tage religiöser Feier. Die Kurfürstin ist überall, auch in Krieg und Gefahr, die stete Begleiterin ihres Gemahls. Wo sie sich zeigt, gewinnt sie durch ernste Frömmigkeit, Häuslichkeit und Wirth-

schaftlichkeit, durch ihre Sympathie mit Armen und Leidenden und durch eine eigenthümliche religiöse Beredtsamkeit die Liebe des Volkes. In den vielen wechselvollen Schicksalen, in welchen das werdende Staatswesen bald auf den Gipfel des Ansehens stieg, bald in die tiefste Bedrängniß gerieth, stand sie ihrem Gemahl in ihrer klar verständigen Weise treu zur Seite, so daß der Kurfürst nach ihrem Tode oft, ihr Bild betrachtend, ausrief: „O Louise, wie sehr vermisse ich Euern Rath!" Schon die Zeitgenossen leiten die Kraft ihres geistigen Wesens von ihrer täglichen Bibellesung und Gebetsübung und von der Leidensschule ab, die sie frühe hatte kennen lernen. Die lutherischen Unterthanen konnten sich jedoch nicht ganz der Furcht entschlagen, ihre Fürstin sey der „reinen" Lehre abhold, obwohl sie dem Dordrechter Prädestinationsdogma so wenig als ihr Gemahl zustimmte und mehrfach Gelegenheit nahm, der lutherischen Frömmigkeit ihre Achtung zu bezeugen. So gab sie z. B. Befehl, in ein von ihr (1653) veranstaltetes Gesangbuch auch „die schönen lutherischen Gesänge" aufzunehmen.

Diese Bemerkung führt uns auf die Frage nach der hymnologischen Thätigkeit der Kurfürstin. Der Drucker jenes selten gewordenen Gesangbuchs von 1653, Christoph Runge, sagt in der Vorrede und Dedikation, die Kurfürstin habe den Druck nicht bloß beschleunigen lassen, sondern „solches Buch noch mit Dero eigenen Lieder als:

Ein ander stelle sein Vertrauen
Auf die Gewalt und Herrlichkeit 2c.;

Gott, der Reichthum deiner Güte,
Dem ich Alles schuldig halt' 2c.;

Jesus meine Zuversicht
Und mein Heyland ist im Leben 2c.;

Ich will von meiner Missethat
Zum Herren mich bekehren 2c.;

vermehren und zieren wollen. Es haben Ew. Churf. Durchlaucht nicht nur in jetztgemeldten geistreichen Ihren eigenen Liedern Dero christliches Gemüth" 2c. Auf diese Stelle und ein Citat von Siefert, reformirtem Prediger zu Colberg, in seiner zum Druck befohlenen Trauerpredigt von 1667 — er citirt nur aus dem zweiten Liede — gründet man die Annahme, daß die Kurfürstin mit jenen vier Liedern der Hymnologie angehöre.

Um gleich meine Meinung zu sagen, so glaube ich nicht, daß Runge mit jenem zweimal gesetzten Ausdruck bloß Lieblingslieder der Kurfürstin habe bezeichnen wollen, sondern von ihr gedichtete, bin aber überzeugt, daß sie holländisch von ihr gedichtet und mit ihrer Billigung von einem Anderen in's Hochdeutsche übersetzt sind. Es wäre also dasselbe geschehen, wie bei ihrem Zeitgenossen aus Delfft, Bodenstein (s. d. Art.), dessen holländisches Lied durch Crasselius in Düsseldorf als „Heiligster Jesu, Heil'gungsquelle" in unsere Gesangbücher gekommen ist. L. von Orlich hat der Kurfürstin die Lieder einfach abgesprochen und dem Oberhofmeister Otto v. Schwerin beigelegt, der für seine Fürstin und ihre Kinder wenigstens deutsche Gebete gemacht hat und Verfasser mancher anderer Lieder ist. Aber eben diese Lieder haben einen anderen, breiten Stil, und selbst wenn eine jetzt stattfindende Musterung der Schwerin'schen Papiere auf jene vier Lieder führen sollte, würde ich Schwerin nur für den Uebersetzer halten. Die Kurfürstin schrieb selbst aber nur holländisch — in dieser Sprache schrieb sie ihrem Gemahl alles Einzelne von freudigen und schmerzlichen Empfindungen — oder französisch, dies letztere schrieb sie sehr incorrekt und weit weniger gut als ihre Mutter, die eine Deutsche war (v. Solms). Hirsch sagt, sie betete aber deutsch. Dies ist nach einer Mittheilung aus dem Staatsarchiv nicht richtig, sie betete holländisch, nahm aber auch gern an deutschen, von Anderen verfaßten Gebeten Antheil*).

*) Der kundige Hymnolog W. Thilo in Berlin hat an dem Liede „Jesus meine Zuversicht" mehrere Spuren holländischer Sprache aufgefunden, obwohl er auch die Form der vier Lieder der

Die obenerwähnten französischen Briefe, gerichtet an den Oberpräsidenten Schwerin, den Erziehungsrath ihrer zwei Kinder (s. Orlich Bd. III. S. 422—478) geben ein liebliches Abbild von ihrem ganzen Wesen. Mit der größten Genauigkeit behandelt sie die kleinen Dinge auf ihren Gütern, bestimmt, welche Alleen angelegt, welche Blumen gepflanzt werden, wo die Gemälde in ihren Zimmern hängen sollen. Sie denkt an die einzelnen Hofbedienten und deren Wohl. Sie ist voll Zartheit gegen Schwerin, der sich in ungemein angestrengter Arbeit fast aufrieb für das Wohl ihrer Kinder und des ganzen Landes. Insbesondere erfreut uns überall ihre Fürsorge für die Erziehung ihrer beiden Söhne, welche im J. 1662 feierlich dem Grafen Schwerin übergeben worden waren. Diese Sorge ist oft mit den tiefsten Empfindungen ihres frommen Sinnes verwachsen. So schreibt sie (Nr. 25. bei Orlich): „Meine Krankheit war Schuld, daß ich nicht früher Ihnen für die Theilnahme gedankt habe, welche Sie an meinem Leiden nahmen, und für die guten Mahnungen über die rechte Art, in der ich Gottes Ruthe annehmen soll. Mein Wille ist es, ganz und gern dem Willen meines himmlischen Vaters zu folgen. Denn ich bin gewiß, daß er stets gut und zu meinem Heile ist. Ich halte fest an dem Entschlusse, daß selbst, wenn er mich tödten sollte, ich doch auf ihn hoffen will (Hiob 13, 15). Ich hoffe und bin es gewiß, daß er Mitleiden haben wird mit meiner Schwachheit, aber er schlägt uns, auf daß wir es fühlen. Mein Gebet ist, er möge mir nach seiner Gnade meine beiden Kinder erhalten, welche er mir in seiner Barmherzigkeit gegeben, und möge machen, daß sie zwei Männer werden nach seinem Herzen.“

Im 26sten Briefe spricht sie nach der bekannten reformirten Anschauung über theatralische Verblendungen: Pour ce que vous me mandez de votre comédie, vous savez que je trouve toujours fort à redire, qu'on prenne si souvent le nom de Dieu en vain. Si cela était mis dehors et qu'on ne s'habillât pas en habit d'autre sexe je n'y trouve rien à redire, mais ces deux circonstances me sont fort contraires de long-temps. Mais de reciter des vers, cela est fort bon pour apprendre la langue. — Brief 35: Sie können denken, mit welcher Freude ich meinen Kindern entgegensehe. Gott vergelte Ihnen zwiefältig die Fürsorge, die Sie ihnen widmen. Ich weiß wohl, daß die Kinder nicht ohne Fehler seyn können .... Der Kurfürst und ich haben Gott dafür gedankt, daß Kurt zu Landsberg so schön von der Religion gesprochen hat; ich sehe, daß Sie ihn gut anhalten, Gott zu fürchten. Ich glaubte nicht, daß er hierin so viel wußte, ich hoffe, Gott wird ihm seinen heil. Geist geben und ihn stets auf seinen Wegen wandeln lassen. Kurz, es liegt Alles daran, daß das Herz wohl gegründet ist, alles Andere ist eitel“ u. s. w.

Kurfürstin zuschreibt. So, wenn es heißt: Wenn die letzte Trompt erklingt, wie denn schon am Niederrhein die Betonung „Trómpet“ herrschend ist. Thilo hat auch die Lesart „Lüsten dieser Erden“ für den Druckfehler Lüsten hergestellt. Ebenderselbe hat die Entdeckung gemacht, die er anderwärts genauer entwickeln wird, daß außer den Bibelstellen Hiob 19. 1 Kor. 15. 1 Thess. 4. auch ein Gedicht von Aurelius Prudentius (Apotheosis Vers 1061 ff.) für die Entstehung des Liedes wichtig ist. Man vgl. z. B. mit den Worten:

Seyd getrost und hocherfreut,
Jesus trägt euch, meine Glieder.
Gebt nicht Statt der Traurigkeit,
Sterbt ihr, Christus ruft euch wieder —

die folgenden Verse:

Pellite corde metum, mea membra, et credite vosmet
Cum Christo reditura Deo, nam vos gerit ille
Et secum revocat.

Uebrigens ist Prudentius damals in den Niederlanden, wie es scheint, viel gelesen worden. In Antwerpen ist eine der wichtigsten Ausgaben erschienen und im Todesjahr der Kurfürstin erschien in Amsterdam eine neue Ausgabe von Heinsius.

Im Jahre 1666 blieb nach der Geburt ihres Sohnes Ludwig bei der Fürstin eine Schwäche zurück, welche 1667 den 8/18. Juni ihrem Leben ein Ziel setzte. Ihr Ende war ein ergreifendes Zeugniß von dem frommen Sinne Beider, sowohl der Sterbenden als des Kurfürsten selber, der ihr durch Sprüche und Gebete den letzten Feind bekämpfen half.

Vgl. L. v. Orlich, Gesch. des preuß. Staates im 17. Jahrhundert, mit besonderer Beziehung auf das Leben des großen Churfürsten. 3 Theile. Berlin 1838. 1839.— E. E. Koch, Gesch. des Kirchenliedes. I. Bd. 2. Aufl. 1852. — Joh. Wegführer (Pseudonym eines abgesetzten Pfarrers), Leben der Churfürstin Louise. Leipz. 1838.— Thilo, „Jesus meine Zuversicht", in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft. 1854. S. 166 ff. — Hirsch, Erinnerungen an den großen Churfürsten &c. Berl. 1852.

W. Hollenberg.

Lowth, Robert, s. am Schluß des Buchstaben L. S. 64.

Lübeck, kirchlich. Der Artikel „Lübeck" im Hauptwerke dieser Encyklopädie Bd. V. S. 536 f. bedarf einer Berichtigung, da seit dem Abdrucke desselben eine neue Ordnung für die evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden der Stadt Lübeck und deren Vorstadt St. Lorenz im Jahre 1860, sowie für die evangelisch-lutherische Gemeinde des Städtchens Travemünde im Jahre 1862 vom Senate erlassen ist. Die in jenem Artikel geschilderten Verhältnisse der evangelisch-lutherischen Gemeinden in Lübeck und Travemünde haben durch diese Ordnungen theils gänzlich aufgehört, theils eine völlig andere Gestalt angenommen.

Nach den beiden Ordnungen von 1860 und 1862 nämlich hat gegenwärtig jede evangelisch-lutherische Gemeinde der Stadt Lübeck mit ihrer Vorstadt St. Lorenz und die evangelisch-lutherische Gemeinde des Städtchens Travemünde einen Gemeindevorstand, welcher aus sämmtlichen Geistlichen ihrer Kirche und aus erwählten Mitgliedern der Gemeinde besteht. Die Zahl der letzteren ist, nach Verhältniß der Seelenzahl und des Umfanges der Geschäfte, für das St. Marien- und das St. Jakobi-Kirchspiel auf je acht, für das St. Petri- und das St. Aegidien-Kirchspiel auf je sechs, für das Dom-Kirchspiel auf acht, für das St. Lorenz-Kirchspiel auf vier und für Travemünde auf sechs Personen festgesetzt. Neben diesem Gemeindevorstande besteht in jeder Gemeinde ein Gemeindeausschuß, für das St. Marien- und Jakobi-Kirchspiel von je vierundzwanzig, für das St. Petri- und St. Aegidien-Kirchspiel von je achtzehn, für das Dom-Kirchspiel von vierundzwanzig, für das St. Lorenz-Kirchspiel von zwölf und für Travemünde von achtzehn Mitgliedern.

Zum Mitgliede des Gemeindevorstandes kann jedes im Kirchspiele bleibend wohnhafte stimmfähige Mitglied der Gemeinde, d. h. jedes unbescholtene männliche Gemeindeglied, welches einem eigenen Haushalte vorsteht und einen christlichen Lebenswandel führt, gewählt werden, ohne Rücksicht darauf, ob er bereits Mitglied des Gemeindeausschusses ist oder nicht. Derjenige, dessen Vater, Sohn, Stiefvater, Stiefsohn, Schwiegervater, Schwiegersohn oder Bruder bereits dem Gemeindevorstande angehört, ist von der Wahl ausgeschlossen. In den Gemeindeausschuß können wählen und gewählt werden alle innerhalb der Kirchspielsgränzen wohnende stimmfähige Mitglieder der Gemeinde.

Jeder erwählte Vorsteher verwaltet sein Amt zwölf Jahre. Ein abtretender Vorsteher ist nicht sofort, sondern erst bei der zweiten Wahl nach seinem Austritte wieder wählbar. Die Mitglieder des Gemeindeausschusses werden auf sechs Jahre gewählt; alle zwei Jahre tritt ein Drittheil derselben aus und wird durch Wahl von Seiten der Gemeinde ergänzt; die Ausscheidenden können erst nach zwei Jahren wieder gewählt werden.

Der Gemeindevorstand erwählt aus der Zahl seiner Mitglieder durch absolute Stimmenmehrheit einen Vorsitzenden, einen Vorsteher für Kassen- und Rechnungsführung, zwei Bauvorsteher und zwei Armenpfleger. Der Vorsitzende wird in Verhin-

derungsfällen durch den am längsten im Vorstande befindlichen oder, bei gleicher Amtsdauer Mehrerer, durch den an Jahren ältesten Vorsteher vertreten. In Travemünde führt den Vorsitz im Vorstande jederzeit der Hauptpastor der Kirche, welcher in Verhinderungsfällen durch den zweiten Geistlichen vertreten wird. Für die Aufbewahrung und Ordnung des Archives sorgen der Vorsitzende und ein aus der Mitte des Vorstandes gewählter Protokollführer; in Travemünde der Vorsitzende und der zweite Geistliche, welcher auch in den Versammlungen das Protokoll zu führen hat. Den Schulen, so weit sie der Gemeinde untergeben sind, stehen zwei Vorsteher vor, unter denen ein Geistlicher seyn muß.

Dem Gemeindevorstande liegt vor Allem ob die Förderung christlicher Gesinnung und Sitte in der Gemeinde, die Aufrechterhaltung der kirchlichen Anordnungen und Einrichtungen und der Ordnung des Gottesdienstes. Die Vertretung der Gemeinde vor Gerichts- und anderen Behörden, gegenüber sowohl einzelnen Personen und Körperschaften, als auch den anderen kirchlichen Gemeinden und dem Staate. Die Verwaltung und Verwendung des Kirchenvermögens nach Maßgabe der Verfassungsurkunde des Lübeckischen Staates, insbesondere auch die Erhaltung der kirchlichen Gebäude, die Aufmachung und zeitige Vorlegung des Voranschlages und der jährlichen Rechnungsabgabe an den Gemeindeausschuß. Die Aufsicht über die Schulen der Gemeinde, insbesondere über den Religionsunterricht und die christliche Erziehung der Jugend. Der Vorschlag und die Theilnahme an der Wahl eines Mitgliedes des Gemeindeausschusses und des Gemeindevorstandes selbst. Die Theilnahme an dem Vorschlage zur Wahl der Geistlichen und an dieser Wahl selbst; die Anordnung der erforderlichen Maßregeln während der Vakanz oder während andauernder Verhinderung eines Geistlichen an der Ausübung seines Amtes. Die Theilnahme an der Berathung über die Aenderung in der Zahl der Geistlichen, über die Bestellung eines Adjunkten, über die Bestimmung der Besoldung und über die Ausmittelung eines Ruhegehaltes der Geistlichen; jedoch mit Vorbehalt der Genehmigung des Senates hinsichtlich aller dieser Gegenstände. Die Leitung der kirchlichen Armenpflege und die Theilnahme an der Wahl der Hülfsarmenpfleger und endlich die Anstellung, Entlassung und Besoldung der Kirchenbedienten. Der Gemeindevorstand versammelt sich regelmäßig viermal im Jahre, außerdem so oft es erforderlich ist. Gegen alle seine Verfügungen steht den Betheiligten die Berufung an den Senat zu.

Dem Gemeindeausschusse steht, in Vertretung der Gemeinde, zunächst zu die Theilnahme 1) an den Wahlen der Gemeindevorsteher und der Mitglieder des Gemeindeausschusses, 2) an den Wahlen der Geistlichen und der Hülfsarmenpfleger, und 3) an der Berathung über eine Aenderung in der Zahl der Geistlichen; sodann die Genehmigung des jährlichen Voranschlages über Einnahme und Ausgabe der Gemeinde, sowie Entgegennahme des jährlichen Berichtes und der Rechnung des Gemeindevorstandes über das verflossene Jahr; und endlich die Zustimmung bei beabsichtigter Verwendung belegter Kapitalien, bei Aufnahme von Anleihen, sofern diese nicht bloß zur Aushülfe für kurze Zeit dienen und aus den laufenden Einnahmen desselben Jahres zurückerstattet werden sollen, bei Veräußerung oder Verpfändung von Grundstücken der Kirche und bei Erwerbung neuer Grundstücke. Der Gemeindeausschuß wird von dem Gemeindevorstande regelmäßig zweimal im Jahre und außerdem, so oft es erforderlich ist oder wenigstens der dritte Theil der Ausschußmitglieder darauf anträgt, zusammenberufen.

In Betreff der Wahlen der Geistlichen ist das Verfahren so, daß innerhalb dreier Monate nach eingetretener Vakanz der Gemeindevorstand, unter Zuziehung des Seniors des Ministeriums, sich in einer anzusetzenden Versammlung über den Vorschlag von drei zu dem erledigten Amte geeigneten Personen einigt. An dem Wahlvorschlage für ein erledigtes Hauptpastorat, zu welchem Kandidaten nicht präsentirt werden können, nehmen die an der Kirche angestellten Geistlichen keinen Theil. Dagegen werden in Lübeck (nicht in Travemünde) so viele Hauptpastoren anderer Kirchen, und zwar in

der Reihefolge ihres Amtsalters, zu der Berathung hinzugezogen, als von derselben Geistliche der Kirche ausgeschlossen sind. Nach gewissenhafter Berathung werden drei von den in Betracht kommenden Personen durch absolute Mehrheit der Stimmen zur Präsentation gewählt. An den nächsten Sonntagen werden von den Präsentirten in der Kirche, für welche gewählt werden soll, Wahlpredigten gehalten, wiewohl nicht bei erledigten Hauptpastoraten. Die Wahl erfolgt nach absoluter Mehrheit der abgegebenen Stimmen. Wird dies Ergebniß bei der ersten Wahl nicht erreicht, so ist unter denjenigen, welche bei der Vorwahl die meisten Stimmen erhalten haben, abermals zu wählen. Im Falle einer Gleichheit der Stimmen, sey es bei der Vorwahl oder bei der Nachwahl, entscheidet das Loos. Der Senat hat die Bestätigung des Gewählten. Die Ordination des Diakonus geschieht durch den Pastor der betreffenden Kirche, in Travemünde durch den Senior. Die Einführung in das Amt steht dem Senior zu.

Um der kirchlichen Armenpflege eine größere Wirksamkeit zu sichern, sind in denjenigen Gemeinden, in welchen und insoweit ein Bedürfniß vorhanden ist, aus der Gemeinde Hülfsarmenpfleger von dem Vorstande und dem Ausschusse erwählt. Die Zahl derselben bestimmt der Vorstand. Jeder Hülfsarmenpfleger verwaltet sein Amt in der Regel sechs Jahre. Ein früherer Rücktritt und ein längeres Verbleiben im Amte sind gestattet. Die Hülfsarmenpfleger haben die Liebesgaben der Gemeinde entgegenzunehmen und mit den zur Armenpflege abgeordneten Vorstehern und unter deren Leitung der Armen und Kranken in der Gemeinde mit Rath und That sich anzunehmen, sie in ihren Häusern zu besuchen und ihnen mit geistlichem Troste und leiblicher Unterstützung beizustehen. Jährlich ist dem Gemeindevorstande über Einnahme und Vertheilung der Liebesgaben Rechnung abzulegen.

Für die Lübeckischen Kirchengemeinden Schlutup, Nusse, Behlendorf und Genin ist die vom Senate bereits im Jahre 1860 verheißene neue Gemeindeordnung bis jetzt nicht gegeben; es werden daher in denselben die Gemeindeverhältnisse noch in altherkömmlicher Weise von dem Pastor der Kirche und je vier Juraten, unter Oberaufsicht des Landamtes in Lübeck geleitet. Die Wahl der Geistlichen an diesen Kirchen wird durch den Senat beschafft. L. Heller.

Lübeck, Reformation. Wenn Nikolaus Amsdorf bereits am 20. Februar 1522 an den Rath zu Lübeck schreibt: „Ich byn hoch erfrewet, das ich gehort hab, wy ir aus christlichem gemuet das wort Gots begirig und dem heiligen evangelio anhengig seyt, so ir nur jemant habt, der euch daßselbige verkundigte und predigte", so ist das ein Beweis, daß schon früh das Werk Luther's auch in Lübeck seine Anhänger gefunden hat. Wenn aber Amsdorf in ebendemselben Briefe hinzufügt: „Bin doch daneben fast bekommert und trawrig, das ir bey euch vil reißender wolffe habt, dy sulche werg Gots mit yrenn ungeschickten hendeln gern hinderten u. mit yrem schelden u. nachreden underdrugkenten, wy dann wunder bey euch gescheen, das ewre pfaffen eyn buchleyn mit 24 artikel annamen u. titel haben lassen ausgehn, der etlich erdicht u. erlogen, etlich hessig und neidisch, damit sy meynen euch von dem wort Gots abwendig zu machen", so beweist das zugleich, daß die reine Predigt des Evangelii dort damals noch mit zahlreichen und heftigen Gegnern zu kämpfen hatte. Amsdorf mußte auch das in Lübeck schon erwachte Verlangen nach einem evangelischen Prediger kennen, denn er schreibt: „Ich hab eynen bey euch yn ewrer stadt Gregorio Benedicti geschrieben, der wirt allenthalben, so irs von im begeren wert, underricht thun, und wen ich ewr sprach kundt, wollt ich selbst eyn czeit lang euch underrichten." Es blieben jener Zeit die Anhänger Luther's in Lübeck noch lange schwer bedrückt. Auf der Straße von der katholischen Jugend mit Steinen beworfen, beschlossen sie, nur bewaffnet und schaarenweise zu erscheinen. Und wenn auch einerseits Deputati aller Kirchen berufen und beauftragt wurden (21. Januar 1524), ihre Vicarii und Officiati zur Mäßigung in den Aeußerungen über die Martinianer aufzufordern, so veröffentlichte doch andererseits der Rath, nur wenige Monate später (10. Juli), kaiserliche Edikte gegen sie, mit dem Verbote,

Luther's Schriften zu verkaufen, zu lesen, zu behalten, abzuschreiben oder drucken zu lassen. Der eigenen Predigt entbehrten sie schwer. Doch kamen aus Stade zwei Prämonstratenser, Manhuß und Johann Osenbrügge, und predigten, jener in einem Hause vor 300 Zuhörern, dieser vor einer noch größeren Versammlung. Manhuß scheint Lübeck bald wieder verlassen zu haben, Osenbrügge aber wurde gefänglich eingezogen, mußte drei Jahre sitzen, und als er endlich seine Freiheit erhielt, die Stadt verlassen. Jetzt wanderten die Lübecker, um das Wort Gottes zu hören, nach dem ihnen benachbarten holsteinischen Städtchen Oldesloe, wo ein aus den Niederlanden geflüchteter Prädikant, von Friemersheim, im Sinne Luther's predigte. Aber die Wanderung dahin wurde gar bald auf das Strengste verboten. Dann predigte Johann Fritze zu St. Marien gegen die Indulgentien, mußte jedoch auf höheren Befehl davon ablassen. Ja, im Jahre 1528, als bereits ringsum in vielen benachbarten Kirchen das Evangelium frei von den Kanzeln verkündigt wurde, ließ der Rath von Lübeck noch Luther'sche Schriften, die ein fremder Buchhändler in der Stadt verkauft hatte, öffentlich auf dem Markte durch des Scharfrichters Knechte verbrennen. Den beiden Geistlichen Andreas Wilms am Dom und zu St. Aegidien und Johann Walhoff zu St. Marien wurde, weil sie der neuen Lehre anhingen, ihr Predigtamt entzogen (1528), jenem vom Capitel, diesem vom Rathe. Immer schärfere Strafen wurden gegen diejenigen verhängt, welche auswärts die evangelische Predigt besuchten, deutsche Psalmen sangen, Luther'sche Schriften lasen oder die Fasten nicht hielten. Aber die Bewegung, die einmal der Gemüther sich bemächtigt hatte, ließ sich nicht mehr zurückhalten. Der Ruf nach der reinen Lehre wurde immer allgemeiner und lauter; endlich mußten auch die erbittertsten Gegner nachgeben. Ein ganz äußerer Umstand gab dazu den Anlaß.

Der Rath brauchte Geld (1528); der Beistand, den Lübeck den nordischen Königen Gustav von Schweden und Friedrich von Dänemark geleistet hatte, war nicht ohne große Opfer möglich gewesen. Neue Auflagen konnten aber nur mit Bewilligung der Bürger ausgeschrieben werden. Sie wurden auf ein Jahr bewilligt, doch so, daß ein Ausschuß von 36 aus der Bürger Mitte eine Mitaufsicht auf die Erhebung und Verwendung des Geldes haben sollte. Das Jahr verlief und die Verhältnisse hatten sich nicht geändert. Der Rath verlangte größere Leistungen von der Bürgerschaft, diese, bei der Wichtigkeit der Sache, die Berufung der ganzen Gemeinde. Eine solche wurde auf den 11. September 1529 ausgeschrieben. Die Bürger wählten hier einen Ausschuß von 48 Männern, der mit dem Rathe verhandeln sollte. Die Forderung des Ausschusses war Rechenschaft über die letzten Einnahmen und die evangelische Predigt, besonders die Wiederanstellung von Andreas Wilms und Johann Walhoff, Der Rath wollte anfangs von beidem nichts wissen, gab dann nur in Betreff der Rechenschaft nach, aber in dem Artikel von Gottes Wort kam man nicht weiter. Wiederum wurde die ganze Gemeinde auf den 10. Dezember berufen. Es kam an diesem Tage zwischen beiden Staatskörpern — der Ausschuß der Bürgerschaft war noch um 8 Männer, also jetzt 56 an der Zahl, vermehrt worden — zu heftigen Debatten, bei denen auf Seiten der Bürger der Brauer Joachim Sandow nnd der Ankerschmied Borchert Wrede, auf Seiten des Rathes die Bürgermeister Nikolaus Brömse und Hermann Falke und die Rathsherren Joachim Gerken und Hinrich Kerkring vor Allen das Wort führten. Die Bürger wollten auf die verlangte Geldbewilligung durchaus nicht eingehen, bis ihnen gute Prädikanten gewährt würden. Die Unruhe steigerte sich und drohte in offenen Aufruhr auszubrechen*). Da gab der Rath nach. Es kam nach neunstündiger Berathung zum Vergleiche. Die beiden Prediger Wilms und Walhoff sollten zurückgerufen werden, alle

*) Schon am 5. Dezember war es geschehen, daß in der Jakobikirche, als der Kaplan Hildebrandt seine Predigt geendigt hatte und die Fürbitten für die Verstorbenen sprach, plötzlich zwei Knaben das Luther'sche Lied anstimmten: „Ach Gott vom Himmel, sieh darein!" und alsbald die ganze Gemeinde so kräftig und anhaltend mitsang, daß der Geistliche die Kanzel verlassen mußte.

Ceremonien der Kirche aber sollten bis zum bald zu erwartenden Concile unverändert bleiben; zu den Geldbewilligungen wolle man dann schreiten.

Die Bürgerschaft war durch diesen Sieg in ihrer Willenskraft gar sehr gestärkt. Denn als der Rath zur Verhandlung über die Geldartikel vorgehen wollte, noch bevor jene beiden Geistlichen wieder in ihre Aemter eingesetzt waren, verweigerte der Ausschuß jegliche Theilnahme. Darum traf der Rath Veranstaltung, daß Wilms aus Rostock und Walhoff aus Kiel, wohin sie gegangen waren, nach Lübeck zurückkehrten. Unter der Vermahnung, das Wort Gottes zu predigen, wie Christus und seine Apostel es geboten, und unter dem Versprechen, den katholischen Geistlichen dasselbe zur Pflicht zu machen, wurden die beiden Männer am 7. Januar 1530 als Prediger der Stadt bestellt, und am 16. Januar bestiegen sie auf's Neue die einst von ihnen verlassenen Kanzeln. Die Zahl ihrer Zuhörer wuchs mit jeder Predigt. Von der empfohlenen Mäßigung jedoch fand sich auf beiden Seiten kaum eine Spur. Walhoff nannte die katholischen Geistlichen Diebe und Mörder, und diese zahlten mit gleicher Münze zurück. Der Rath war im Verdachte, die Feinde der reinen Lehre des Evangelii zu begünstigen. Allerlei Gerüchte kamen in Umlauf von Gefahren, die den Bürgern drohten, und von Strafen, die man in Kurzem über die Martinianer verhängen werde. Zahlreiche Versammlungen der Bürger wurden gehalten, am 8. März in der Petri-, am 9. März in der Domkirche; eine Versammlung der ganzen Gemeinde fand am 12. März Statt. Man verlangte hier: eine Disputation zwischen den Anhängern der alten Lehre und den neuen Predigern solle die Sache entscheiden. Müßten diese weichen, so möge der Rath sie sogleich aus der Stadt weisen; zögen jene den Kürzeren, so sollten ihnen sofort alle Kanzeln verboten seyn. Der Rath theilte den Vorschlag dem Capitel mit; das Capitel weigerte sich, darauf einzugehen. Am 31. März und am 1. April fanden neue Versammlungen der Bürger in jenen Kirchen Statt. Aus der Domkirche wurden 12 Deputirte an den Rath mit der Forderung gesandt, gleich am 2. April die ganze Bürgerschaft auf das Rathhaus zu berufen. Das geschah. Es kam zu lebhaften Verhandlungen, die mit dem Beschlusse endigten: da die katholischen Geistlichen sich geweigert haben, zur Disputation zu kommen, so ist ihnen hiermit das Predigen verboten; nur fünf später anzunehmende Prediger sollen in den vier Hauptkirchen zu St. Petri, St. Marien, St. Jakobi und St. Aegidien predigen; Prediger sollen hinfort nur mit Bewilligung des Rathes, der verordneten Bürger und jener Prädikanten selbst angenommen werden; in einer Kirche wenigstens, und zwar in St. Aegidien, soll das heilige Abendmahl in lutherischer Weise gefeiert werden; im Uebrigen soll es mit allen Ceremonieen bis zum Beschlusse der bevorstehenden Reichstage zu Augsburg beim Alten bleiben; sollte hier die Angelegenheit nicht zur Zufriedenheit entschieden werden, so wolle man in Absicht auf die Kirchengebräuche dem Beispiele der Nürnberger, Ulmer und der übrigen Reichsstädter folgen, welche bei der neuen Lehre zu bleiben gedächten. Diesem Beschlusse fügte man hinzu, daß Alles, was bisher zwischen Rath und Bürgerschaft vorgefallen sey, vergeben und vergessen seyn solle.

Die Zufriedenheit der Bürger sprach sich auf das Lebhafteste aus; das Rathhaus und der Marktplatz wiederhallten von den Jubelrufen derselben. Auch schien es anfangs, als ob Rath und Bürgerschaft fortan einmüthig verfahren wollten. Die außerordentlichen Steuern wurden am 7. April von der Bürgerschaft bewilligt und die betreffenden Artikel zur öffentlichen Kunde gebracht. In allen Kirchen predigten lutherische Geistliche; neben Walhoff und Wilms waren noch die Prädikanten Andreas, Binder und Hildebrandt eingesetzt. Nur im Dom wurde, weil man sich über die Wahl eines neuen Predigers nicht vereinigen konnte, gar keine Predigt gehalten. Die Austheilung des heil. Abendmahls unter beiden Gestalten nahm in der Aegidienkirche am zweiten Sonntage nach Ostern ihren Anfang.

Die Herrschaft des evangelischen Bekenntnisses war damit in Lübeck gesichert; doch wurde die Freude noch einmal getrübt. Das Benehmen des Rathes, in welchem sich

die Vorliebe für den Katholicismus nur zu deutlich aussprach, gab dazu die nähere Veranlassung. Am 7. April hatten die Sechsundfunfziger ihr Amt niedergelegt und die Bürgerschaft hatte einen neuen Ausschuß von 64 Bürgern gewählt, dessen Auftrag sich zunächst auf die finanziellen Verhältnisse bezog, der aber auch die religiösen Angelegenheiten in den Bereich seiner Thätigkeit zu ziehen berechtigt war. Die Vierundsechsziger kamen diesem Auftrage auf das Gewissenhafteste nach. Als sie nämlich erfuhren, daß der Rath es erlaubte, daß katholische Geistliche, dem Vergleiche zuwider, in einigen Nebenkirchen der Stadt die Kanzel bestiegen, als sie hörten, daß derselbe den Dr. Brömse, den Bruder des Bürgermeisters Nikolaus Brömse, nach Augsburg gesandt habe, den Kaiser um Beistand gegen die Bürger anzugehen, als der Prediger Walhoff eine deutsche Taufe vornahm und der Bürgermeister Plönnies ihn darüber in heftigen Worten zur Rede stellte; als der Rath darauf bestand, daß am 19. Juni, zur Erinnerung an die Wiedereinsetzung desselben im Jahre 1416, eine Procession mit aller Feierlichkeit solle gehalten werden, an welcher Theil zu nehmen er auch die gerade in Lübeck anwesenden Abgeordneten der Hansestädte bewogen hatte: da glaubten sie, es sey an der Zeit, nicht ferner nachzugeben, sondern den Willen des Volkes, wenn auch im offenen Aufruhr, durchzusetzen.

Ein Streifen rothen Tuches, der von der Schandglocke über der Wage auf dem Markte herabhing, genügte, um am 29. Juni diesen Aufruhr anzufachen. Ein Gerücht hatte sich verbreitet, das Zeichen deute auf nichts Geringeres, als auf den Untergang aller Lutherischgesinnten. Der Schiffer Hinrich Möller führte das Wort und vermochte das Volk, die Abschaffung alles dessen, was noch an das Pabstthum erinnern konnte, vom Rathe zu verlangen. Ein Bürgermeister und ein Paar Rathsherren nahmen die Forderungen der Menge entgegen. Am folgenden Tage, am 30. Juni 1530, war die ganze Gemeinde versammelt und der Rath erklärte, dem gewaltigen Andringen nachgebend, die Gebräuche der katholischen Kirche in allen Kirchen der Stadt — ausgenommen im Dom, über welchen er nicht zu gebieten habe, — für immer abgeschafft, zugleich die Einführung einer neuen Ordnung des Kirchen- und Schulwesens beschließend. Indeß auch der Dom wurde schon am 2. Juli desselben Jahres, während des Gottesdienstes, aus Furcht vor dem andringenden Volke, von den katholischen Geistlichen freiwillig verlassen.

Des wichtigen Werkes indeß, eine dem lauteren Gottesworte entsprechende Umgestaltung der Kirchen und Schulen nach inneren und äußeren Verhältnissen herbeizuführen, wollten die Bürger sich nicht ohne die Hülfe eines im Reformationswerke wohlerfahrenen Mannes unterziehen; deshalb beschlossen sie, zwei aus ihrer Mitte, die Kaufleute Jakob Crapp und Johann von Achelen, nach Wittenberg zu senden, um, wenn irgend möglich, den großen Reformator selbst oder, wenn nicht ihn, doch einen seiner vertrautesten Freunde für die Stadt zu diesem Zwecke zu gewinnen. Da nun Luther selbst aus triftigen Gründen, auf solchen Wunsch nicht eingehen konnte, so wandten sie sich an den, in diesen Angelegenheiten bereits durch Anordnung der kirchlichen Verhältnisse in Braunschweig und Hamburg rühmlichst bekannten Johann Bugenhagen und fanden bei ihm eine freundliche Gewährung ihrer Bitte. Es war am 26. Oktober 1530, als Bugenhagen, begleitet von jenen beiden Gesandten, in Lübeck zur Freude der Bürger eintraf. Am Sonntage, den 30. Oktober, hielt er, unter unbeschreiblichem Zulaufe, in der St. Marienkirche seine erste Predigt. Schon am 25. November begannen, im Einvernehmen mit dem Rathe, die Berathungen über eine neue Kirchen- und Schulordnung für die Stadt. Vom Rathe waren dazu deputirt die beiden Rathsherren Gotthard von Höveln und Hinrich Castorp und der Protonotarius Berend Heinemann, und von der Bürgerschaft Herrmann Huttenberch, Hans Meves, Jürgen Sengstake, Borchert Wrede, Gädeke Engelstake, Gerhard Oldenburg, Hans Sengstake und Hinrich Steen. Schon in der Mitte des Februar 1531 war der Entwurf der neuen Ordnung so weit vollendet, daß er zur weiteren Prüfung dem Rathe und dem Aus-

schusse der Bürgerschaft vorgelegt werden konnte. Am 19. Februar wurde nicht allein für diese Ordnung, sondern auch für die in einem Akte am Tage zuvor zwischen dem Rathe und der Bürgerschaft wieder hergestellte Einigkeit in allen Kirchen der Stadt Gott gedankt. Bekannt gemacht wurde die neue Ordnung am Pfingstabende, am 27. Mai 1531. Sie ist in niedersächsischer Sprache abgefaßt und noch in demselben Jahre in Lübeck durch Johann Balhorn gedruckt unter dem Titel: „Der Keyserliken Stadt Lübeck Christlike Ordeninge tho denste dem hilgen Euangelio, Christliker leue, tucht, frede vnde einicheyt, vor de yöget yn eyner guden Scholen tho lerende. Vnde de Kerkendenere vnd rechten armen Christlick tho versorgende. Dorch Jo. Bugen. Pom. beschreuen. 1531."

Bald nachdem die Reformation in der Stadt durchgeführt und gesichert war, fuhr man mit der Einführung der neuen Lehre in dem Lübeck gehörigen Landgebiete fort und erließ auch für dieses eine neue Kirchenordnung, die unter dem Titel „Ordeninge der Lübischen butenn der Stadt yn erem gebeede. MDXXXI", gedruckt erschien. Ob auch diese Ordnung, wie Starke (Lüb. K.-Hist. Hamburg 1724. Th. I. S. 16) und Dreyer (Einleitung zur Kenntniß Lüb. Verordnungen. Lüb. 1769. S. 10) bestimmt annehmen, Andere, wie Zietz (Johannes Bugenhagen. Leipz. 1829. S. 143) und Funk (die Grundlage der ursprünglichen Einrichtung der Lüb. Kirche. Lüb. 1831) anzunehmen scheinen, von Bugenhagen verfaßt ist, läßt sich aus dem, was vorliegt, historisch nicht erweisen. (Vergl. Kirchen-Ordnung für das Lübeckische Landgebiet, für die Stadt Möllen und für Travemünde von 1531. Neu herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von H. Carstens. Lüb. 1843; und L. Heller: die Travemünder Kirchenordnung. Lübeck 1837).

Die Bugenhagen'sche Kirchenordnung bestand in Lübeck nicht lange in voller Kraft. Ohne gesetzlich aufgehoben zu seyn, trat allmählich an ihre Stelle die im Jahre 1585 von dem Lübeckischen Superintendenten Andreas Pouchenius im Auftrage des Herzogs Franz II. zu Sachsen-Lauenburg entworfene Kirchenordnung (zuerst in Lübeck durch Joh. Balhorn 1585 gedruckt). Als später, im J. 1754, das von dem Kandidaten M. Stein zusammengetragene Lüb. Kirchenhandbuch (das übrigens nie öffentliche Auktorität erhalten hat) erschien, schloß man bei einzelnen gottesdienstlichen Handlungen mehr den dort gegebenen Formen sich an. So lange Jahre ohne eigene Kirchenordnung, traf man nach und nach einzelne Einrichtungen, bis endlich der Senat, im Einvernehmen mit der Bürgerschaft, im Jahre 1860 eine neue „Ordnung für die evangel.-lutherischen Kirchengemeinden der Stadt Lübeck und zu St. Lorenz" und im Jahre 1862 eine neue „Ordnung für die evangelisch-lutherische Gemeinde der Kirche zu Travemünde" erließ.

Vergl. außer den schon angeführten Schriften: Becker, Geschichte der Stadt Lübeck. Lüb. 1782. Bd. II. S. 1 ff. — Ausführliche Geschichte der Lüb. Kirchen-Reformation, aus dem Tagebuche eines Augenzeugen, herausgegeben von F. Petersen. Lüb. 1830. — F. H. Grautoff, historische Schriften. Lüb. 1836. Bd. II. S. 1. — Lübeckische Blätter. Lüb. 1827. Nr. 44. S. 253 ff. — G. Waitz, Lübeck unter Jürgen Wullenweber. Berlin 1855. Bd. I. S. 36 ff. L. Heller.

Lukas von Prag und die böhmischen Brüder *). — Neubenutzte Quellen und Hülfsmittel: Gindely, Geschichte der Böhm. Brüder. 2 Bde. Prag 1857 u. 58. — Derselbe, Quellen zur Geschichte der Böhm. Brüder, vornehmlich ihren Zusammenhang mit Deutschland betreffend in: Fontes Rerum Austriacarum. Abtheilung II. Bd. 19. Wien 1859. — Als handschriftliche Quellen, aus dem Archiv in Herrnhut zur Disposition gestellt: 1) Blahoslav, Summa quaedam brevissime collecta ex

*) Der Artikel Dieckhoff's über die böhmischen Brüder in der Real-Encyklopädie Bd. II. S. 387 ff. wurde bearbeitet vor der Veröffentlichung der ersten umfassenden Darstellung der Brüdergeschichte von Gindely, dem als Böhmen der ganze reiche Quellenschatz von böhmischen Manuskripten in Herrnhut, Olmütz, Prag u. a. zugänglich war. Auf Grund dieser Forschungen findet der obige Artikel hier zugleich seine Ergänzung.

variis scriptis fratrum, qui falso Valdenses vel Picardi vocantur, de eorundem fratrum origine et actis. 1557. 2) „Vom Ursprung der heil. Kirche in Wahrheit ihrer Heiligkeit. Und auch von dem Ursprung der Kirche der Gottlosen . . III. Von dem Ursprung der Brüdereinigkeit.“ Böhmisch von Lukas von Prag. 1522. Deutsch von Joh. Borott, Prediger an der Böhm. Kirche in Zittau. Nebst Auszug aus Lukas'schen Schriften von der Rechtfertigung*).

Nächst dem Stifter Gregor ist für die Entwickelung der alten Brüderunität keine Persönlichkeit von durchgreifenderem Einfluß gewesen, als die des Lukas von Prag. War jener Vater, „der Patriarch“, wie man ihn im Brüderkreise bezeichnete, so ist dieser der Kirchenlehrer und Organisator der alten Brüderkirche. Erst unter seiner Leitung erlangte die Unität ihre ausgeprägte und abgegränzte Eigenthümlichkeit. Sein Uebertritt von den Utraquisten zu den Brüdern — um 1480 — trifft mit dem beginnenden Zusammenstoß unabgeklärter Gegensätze unter jenen, — sein definitiver Eintritt in den engeren Rath — im Jahre 1494 — mit dem Siege der gemäßigten Partei und der Ausstoßung der extrem Taboritischen zusammen. Damit war die nachmals nie wieder ganz verloren gegangene Basis der specifisch brüdergemeindlichen Entwickelung gewonnen. Auch über der Reinerhaltung derselben gegenüber den Einflüssen der Wittenberger Reformation hat Keiner so eifersüchtig gewacht als Lukas. Als Prototyp des ächten Brüderkarakters wird er bei allen nachmaligen Schwankungen citirt. Die Wiedereinsetzung seiner Schriften in das frühere Ansehen, nachdem dieses durch die Neuerungen Augusta's erschüttert worden, eröffnet die Periode der späteren Restauration.

Ob er von Prag auch gebürtig oder sein Beiname nur im Zusammenhange mit seinen unter den „Prager Magistern“ (Utraquisten) gemachten Studien und dort erlangten Grad eines Baccalaureus steht, ist nicht mehr auszumachen. Von seinen Angehörigen erwähnt die Geschichte nur eines Bruders Johann, eines Arztes von Beruf, aber durch seinen nachmaligen Eintritt in den engen Rath auch in nähere Beziehung zu der kirchlichen Entwickelung der Unität gesetzt. Beide nehmen eine für das damalige Maß von gelehrten Kräften in der Brüderunität hervorragende Bildungsstufe ein, die Lukas in rastloser schriftstellerischer Thätigkeit theils polemischen, theils dogmatischen und exegetischen, theils endlich praktischen Karakters bethätigt. Gindély zählt in der böhmischen Musealzeitschrift vom J. 1861 S. 278 ff. nicht weniger als 85 Schriften von Lukas auf, zum Theil von größerem Umfange. Die meisten sind noch erhalten, vorwiegend böhmisch, in Manuskript. Sein schwülstiger und dunkeler Styl, bei völlig zerfließendem Satzbau, machte freilich Vieles schon seinen Zeitgenossen wenig genießbar. Blahoslav, der ungleich bedeutendere Schriftsteller der Böhmischen Brüder, in der Gegenwart sogar durch Wiederauflegung seiner böhmischen Grammatik ausgezeichnet, von Gindély zu den vollgültigen Musterschriftstellern Böhmens gerechnet, urtheilt in seiner Grammatik von Lukas: „Er hat viele Bücher geschrieben, doch war er kein guter Böhme, erlaubte sich viele Latinismen und Germanismen. Dieser und anderer Gründe wegen waren seine Schriften vielfach unklar und unangenehm“ (Gindély, Gesch. I, 202). Die Schrift „vom Ursprung der heil. Kirche“ bestätigt das Urtheil vollständig. Unabläßige Wiederholungen erschweren den Fortschritt. Hie und da nur bricht das Feuer eines sittlich kräftigen Geistes auch in dem Ausdrucke hindurch. Zur Darstellung der im Grunde einfachen Hauptgedanken der Unität, namentlich nach Seite der Lebensgestaltung, waren die Mittel jedoch hinreichend. Die Neigung zu Wiederholungen bewirkte nur um so festere Stereotypirung des Karakters und Ausdruckes. Auch die traditionelle Unklarheit in der Bestimmung einzelner Dogmen, namentlich vom heil. Abendmahl, schreibt sich

**) Beim Schluß dieses Artikels erschien noch: „Geschichte der alten Brüderkirche.“ Erste Abtheilung. 1457 bis 1557. Gnadau 1865. Obgleich aus den Quellen geschöpft, verfolgt diese Darstellung aus der Feder des ehrwürdigen Bischofs Cröger in Berthelsdorf mehr den praktischen Zweck eines pietätsvollen Gedächtnisses, als den einer umfassenden und allseitig objektiven Historiographie.

vorwiegend von Lukas her. Der Katechismus von 1522 (1521 f.), dessen zweiter Theil entschieden aus jener Zeit selbst und von Lukas herrührt, genügt als Beleg (vgl. meine Ausgabe: Die Katechismen der Waldenser und Böhmischen Brüder. Erlangen 1863). Auch die Confessionen der Brüder, die bei seinen Lebzeiten erschienen, haben zum größeren Theile ihn zum Verfasser und bewähren seine bei allen Mängeln entscheidende Bedeutung für die Fixirung des Lehrbegriffs der Brüder. Die Geschichte seiner Wirksamkeit ist die Geschichte der Consolidirung der Unität.

Um den Umschwung, den Lukas begründete, richtig zu würdigen, bedarf es zunächst einer Ergänzung der Urgeschichte aus den neu eröffneten Quellen. Bekannt ist der anregende Einfluß Rokyczana's, des Prager Hauptes der Calixtiner, dessen leidenschaftliche Polemik gegen das Antichristenthum in der römischen Kirche nachmals nur durch die Hoffnungen gedämpft wurde, die seinem persönlichen Ehrgeiz aus den Verhandlungen um Anerkennung als Primas der böhmischen Kirche durch die Curie erwuchsen. Neu dagegen ist der Einblick in das Durcheinanderfluten der verschiedensten Sekteneinflüsse in Böhmen seit der Zerstörung Tabors (1453). Die Rückführung der Böhmischen Brüder in ihren Anfängen auf Taboritische Ueberreste wird dadurch mindestens alterirt. Wieweit unter den mannichfaltigen Oppositionserscheinungen damals schon auch waldensische Anregungen als möglich mit in Rücksicht gezogen werden müssen, darüber habe ich die Nachweise gegeben in: „Katechismen der Waldenser" ꝛc. S. 154 ff. Sofern auch die neuere böhmische Historiographie Widerspruch dagegen erhoben, ist nicht außer Acht zu lassen, daß das tschechische Interesse an der Reinerhaltung der böhmischen Ursprünge dieser Reformation bei sonst religiös neutralen Geschichtsschreibern die Anerkennung eines Faktums hindern kann, daß in den Geschichtsquellen der Böhmischen Brüder selbst durch noch erklärlichere Abgunst in den Schatten gestellt erscheint. Auch tritt dieser Widerspruch in Palacky's Geschichtswerken (IV, 1, 492; vgl. 476) nicht so entschieden auf als bei Gindély. Lukas übergeht aus verwandtem Interesse für die Originalität der Böhmischen Brüder selbst auch solche Berührungen mit waldensischen Gemeinden mit völligem Schweigen, die anderweit historisch entschieden festzustellen sind. Schon 1557 macht der königl. Rath Kaspar von Nidburg in Wien, zur protestantischen Partei Maximilian's gehörig und mit der Religionsgeschichte Böhmens wohl vertraut, den Brüdern den Einwurf, daß sie „keine ordentliche Entstehungsgeschichte" besäßen (s. Gindély, Gesch. I, 429). Die allgemeine religiöse Erregung des Landes zur Zeit der Anfänge der Unität erschwerte dieß ohnehin. Besonders lehrreich für die Einsicht in die Fruchtbarkeit des damaligen Böhmens für allerlei Sektenerscheinungen ist das Urtheil, das der als Humanist des 16. Jahrhunderts bekannte Schriftsteller Bohuslav Hassenstein von Lobkowitz über die Physiognomie Prags, wie er sie noch um's J. 1502 fand, abgibt: „Jede Sekte findet da ihre Freunde, so groß ist das Verlangen nach Neuem" . . . (Gindély I, 102 f.).

Unzweifelhaft steht jedenfalls der direkt bestimmende Einfluß eines erst aus den böhmischen Quellen bekannt gewordenen kleinen Sektenkreises fest, der sich in Chelcziz, einem Orte des Prachiner Kreises, unter dem Namen „Chelczicer Brüder" um einen gewissen Peter, von diesem Stammorte her Chelczicky beibenannt, gesammelt hatte. Die Auflösung dieses Kreises trifft etwa gerade mit der ersten selbstständigen Constituirung der Brüderunität zusammen. Durch verschiedene polemische Schriften weiter bekannt, genoß Chelczicky selbst bei Rockyczana so viel Ansehen, daß dieser sich nicht scheute, seinen Neffen Gregor dorthin zu weisen. Mit welchem Erfolg, beweist das Rechtfertigungsschreiben des letzteren an Rockyczana: . . . „endlich wiesest Du uns an Peter von Chelczic, an diesem hielten wir fest." — „Unsere ganze Richtung", schreibt er in einem anderen Briefe an denselben, „haben wir aus den Schriften des Chelczicky erhalten. Johann, der Schmid aus Vitanovic, hat uns zwei seiner Schriften zugestellt: das Bild vom Antichrist und das Buch von der weltlichen Macht. Bevor wir diese Schriften lasen, zeigten wir sie Dir und frugen Dich um Deine Meinung.

Gewiß! hättest Du sie getadelt, wir hätten sie nie gelesen. Haben wir uns dann von Dir getrennt, wenn wir an den Behauptungen jener Schrift festgehalten?" (Gind. a. a. O. S. 39 f.). Nach diesen Zeugnissen kann kein Zweifel obwalten, wo der entscheidendste Anstoß zu suchen ist. Wenn bei einer der ersten Versammlungen in Kunwald (1459) die Meinungsdifferenz über das Abendmahl von Gregor zu Gunsten eines rein geistigen Genusses entschieden wird, führt Gindély (S. 26) auch dieß auf den genannten Einfluß zurück. Unter den ersten Gliedern der Unität finden wir einen Johann Chelczicky, der früher katholischer Priester gewesen.

Aus diesem Kreise aber stammen vor Allem die für die ganze Entwickelung der Brüderunität so folgenreichen Grundsätze über das Verhalten des Christen der Welt gegenüber: das Verbot des Eides, des Kriegsdienstes, jedes Ranges und Besitzes unter den Gläubigen. Vergl. Palacky a. a. O. Bei der Versammlung in den Reichenauer Bergen (1464) wird zwar nicht durchgeführte Gütergemeinschaft, aber wohl die Forderung ausgesprochen, daß der Reiche in freiwilliger Armuth seine Güter nur noch für seine Brüder besitzen und jeder sein Testament nach „Gottes Gesetz" machen solle. Namentlich sollte den Priestern kein Besitz gestattet seyn. In der That ermöglichte nur die großartigste Opferwilligkeit der Wohlhabenden in der ersten Verfolgungszeit schon den durch Boten und Schriften nach allen Seiten hin erhaltenen Verkehr unter den Zersprengten (Gind. a. a. O. S. 44). Gregor aber ging als leuchtendes Beispiel des Verzichtes auf jede äußere Ehre voran, indem er, obgleich die Seele des Ganzen, weder die Ehren des Seniorats noch des Priesterthums je erstrebte, sondern mit einem Platze im engen Rathe, der das Kirchenregiment bildete, unter jenen und neben den anderen vorlieb nahm. Er war offenbar auch der entschiedenste Vertreter jener Theorie, gegen die sich frühe schon Opposition im Kreise erheben mochte.

Nach Gregor's Tode zeigt sich bald, daß durch seine Auktorität nur zwei ganz verschiedene Strömungen zusammengehalten worden. Durch die Enthüllungen bei dem später eintretenden Bruche erfährt man, daß Jahre lang im engeren Rathe der Principienstreit schwankte (a. a. O. S. 74 f.). Das Faktum, daß sich zum ersten Male etliche Personen vom Herren- und Ritterstande zum Eintritt meldeten, gab den Ausschlag. Nach dem alten Princip konnten Solche nicht Katechumenen werden, ohne ihren Stand niederzulegen. So mächtig war noch die Begeisterung, daß ein Theil derselben sich zu diesem Opfer verstand, für die strenge Partei ein seltener Triumph — aber auch ein um so kürzerer. Der praktische Fall stellte die Uebertreibung in's Licht. Der Streit drängte von den Consequenzen zurück zur Principfrage von der „Gerechtigkeit" — ob sie im Leben und in der Bethätigung oder vor Allem im Glauben zu suchen sey. Damit gewannen die Theologen die Oberhand.

Gregor war mit der Warnung vor dem Uebergewicht der Gelehrten geschieden. Es hatte damit am Anfang nicht große Gefahr. Die ersten Wahlen hatten zwei Bauern und einen Ortsschreiber getroffen. Aber Alles gehorchte willig dem jungen Landmann Mathias von Kunwald, dem die bischöflichen Ehren zugefallen waren. Der großartigste Beweis für den Geist der Unterordnung, der unter diesen Leuten waltete, fällt mitten in diese Conflikte. Nachdem bereits die Partei der Gemäßigten in der Synode zu Brandeis an der Adler auf Grund jenes Vorfalls eine Abminderung der alten Strenge erreicht hatte, griff Mathias, von den Strengeren an Gregor's Vermächtnisse gemahnt zu der revolutionären Maßregel, auf einer Gegensynode die Brandeiser Beschlüsse aufheben zu lassen und in eigener Machtvollkommenheit den engen Rath von allen gemäßigten Elementen zu säubern. Und die Letzteren, obgleich die geistige Macht vertretend, fügten sich aus Liebe zur „Unität" dieser Maßregel ohne Separationsgedanken. Der Sieg war ihnen freilich um so gewisser und näher. Aber man begreift doppelt, daß Lukas u. A. gerade unter solchen Umständen den Gedanken jener Reisen in's Ausland ergriffen, um andere Christengemeinden aufzusuchen, an deren Muster man Anhalt für apostolische Gemeindeeinrichtung gewinnen zu können hoffte. Man erleichterte sich

zugleich höchst weise damit die Bewahrung des Friedens und konnte gelassener die Stunde besserer Erkenntniß erwarten.

Die Rückkehr des Lukas von der ersten dieser Reisen, die sich nach dem Orient und nach Griechenland gerichtet hatte, brachte den Wendepunkt. Mustergemeinden hatte man auswärts, wie sich denken läßt, nirgend, dafür aber in der Heimath die erhoffte Klärung, noch mehr in Lukas, der wie ein neues Element, gehoben in seinem Ansehen durch die eingesammelten Erfahrungen, zurückkehrte, den vorbezeichneten Mann zur Schlichtung der inneren Kämpfe gefunden. Zwei andere Baccalaureen, Prokop von Neuhaus, der schon zu den Begründern der Unität gehörte, und Laurentius Krásonicky, der als eine energische Natur gerühmt wird, standen ihm ergänzend zur Seite.

Auf einer Synode zu Reichenau im J. 1494 kam es zum erklärten Siege der gemäßigten Partei. Die Schriften des Lukas über den Eid, die Zulässigkeit verschiedener Stände und über geistliche und weltliche Gewalt — das waren die brennenden Fragen — bildeten die Unterlage. Mathias bekannte seine Fehler und wollte abtreten. Man ließ ihm aber die bischöfliche Würde mit dem Ordinationsrecht und übertrug nur das bis dahin mit dem Bischofsamt verbundene Richteramt dem Prokop, nicht ohne den engen Rath neu zu constituiren, in den u. A. Lukas nun eintrat, forthin die Seele des Regiments. Die strenge Partei fügte sich nicht mit der Nachgiebigkeit, die früher jene bewiesen hatten. Es entstand die erste und in der Hauptsache einzige Separation während des Bestandes der Unität. Als „Amositer" nach einem ihrer Häupter benannt, oder unter dem Namen der „kleineren Partei" (menši stránka), erhielten sie sich fast 50 Jahre neben der Unität, aber ziemlich machtlos und in wachsender innerer Zerrüttung. Bedeutsam als nachträgliche Bestätigung für die Chelčizer Ursprünge, war gerade der Prachiner Kreis ihr Hauptsitz. Man kann sagen, mit dieser Scheidung trat erst der specifische Karakter der Brüderkirche unter Ausstoßung der nur als Anregung wirksam gewordenen Chelčizer resp. alttaboritischen Richtung hervor. Insofern ist Lukas der zweite Begründer der Unität — und in welchem Maße dieß gilt, beweist die Thatsache, daß man auf der Reichenauer Synode des nächsten Jahres 1495 ausdrücklich die Geltung der Schriften Gregor's, so weit sie dem neuen Ueberzeugungsstande der Unität zuwider seyen, feierlich annullirte.

Das Princip der Weltverläugnung wurde nach wie vor festgehalten und bis zur Ueberwachung der Wohnungseinrichtung und Trachten der verschiedenen Stände durchgeführt. Aber die Standesunterschiede wurden in ihrem Rechte auch innerhalb der Unität anerkannt. Adelige behielten auch als Brüder fortan ihren Adel, nur gab er ihnen, auch wo sie Patronatsstellung zu den Ortskirchen einnahmen, keinerlei Rechte im Regiment der Unität. Ihre hohe weltliche Stellung sollte ihnen als Brüder nur zur Erinnerung gesteigerter Dienstespflicht gereichen. Als später (1512) eine reiche Grundbesitzerin, Johanna von Krajek, aus persönlicher Demuth ihren Besitz Anderen überlassen und als eine einfache „Schwester" ihr Leben beschließen wollte, widerrieth die Synode, daß sie vollständig ihre Rechte aufgebe; mehr freilich durch das Interesse geleitet, den auf ihren Gütern angesiedelten Brüdern ihren Schutz zu erhalten (I, 150 f.). Brüder durften weltliche Aemter annehmen, jedoch z. B. als Vertheidiger selbst in Rechtsfällen nie ohne Vorwissen der Senioren verfahren, Sachwalterdienste aber nie für Geld verrichten. Auf Uebertretung stand Kirchenstrafe.

Handel und Wirthschaft — früher unbedingt verbotene Gewerbe — wurden gestattet, jedoch unter gemessenen Beschränkungen. Blieb dort der Großhandel und jeglicher Wucher versagt — wobei man auf die fast unvermeidliche Gefahr des Kaufmannsstandes nach dieser Seite verwies — so durften Brauer und Gastwirthe an Einheimische Getränke nur in's Haus der Einzelnen verabreichen, Gelage im Wirthshaus, in welcher Form immer, nicht dulden. Aehnliche Warnungen und Einschränkungen trafen alle Glieder in Betreff des Jahrmarktsbesuches. Zu den auch noch verbotenen Gewerben gehörte sogar Malerei und Musik.

Der Eid vor der Obrigkeit wurde gestattet, versteht sich, nur bei völlig zweifelsfreier Gerechtigkeit der Sache. Auch Kriegsdienst war erlaubt, jedoch mit der bedeutsamen Bedingung, daß der Krieg des Königs als ein gerechter erscheine. Das Bedenkliche dieser Einmischung des Privaturtheils zeigt sich am meisten, wenn wir im Beginn des Schmalkaldischen Krieges den Brüderadel in erster Reihe Zuzug für Johann Friedrich gegen den eigenen Landesherrn rüsten sehen. Auch unter jener Voraussetzung wird in einer an's Komische streifenden Umständlichkeit Weg und Weise gezeigt, wie man sich dem Falle entziehen könne, persönlich das Schwert brauchen zu müssen. Schön ist die Warnung, als Christ nicht Kriegsruhm zu suchen. — Dabei ist es werth eines leuchtenden Beweises von der seelsorgerlichen Treue und Umsicht dieses Kirchenregimentes zu gedenken. Als Ferdinand im Jahre 1531 der Türkenhülfe bedurfte, leistete sie ihm der Brüderadel mit beachtenswerther Zuvorkommenheit, die Senioren aber ließen sofort eine eingehende Berathung für die Kriegsleute aus der Unität drucken, wie sie sich namentlich für den Fall, daß sie in türkische Gefangenschaft geriethen, als Christen und Brüder zu verhalten hätten (Gind. I, 216).

Dieselbe eingehende Umsicht beweisen die Vorschriften über die Führung eines christlichen Hauswesens, mit besonderer Betonung der Ehren und Pflichten des Hausvaters; über Kindererziehung, Ueberwachung der Dienstboten und lediger junger Leute (a. a. O. S. 86 f.).

In den Ortsgemeinden standen den Geistlichen, welche die Oberaufsicht über die Einhaltung aller dieser Lebensvorschriften hatten, ein Ausschuß von Gemeindeältesten zur Seite. Ihnen war, unter Leitung des geistlichen Vorstandes, außer der Kranken- und Armenkasse insbesondere, die Gerichtspflege unterster Instanz in Brüdersachen befohlen, weßhalb sie auch „Richter", natürlich nur mit Bezug auf den Kreis der Gemeindeglieder, hießen. Es galt nämlich als ausnahmsloser Grundsatz, daß Brüder unter keinen Umständen ihre Streitsachen vor weltliche Richter bringen durften. Das Urtheil dieses „Gemeinderathes" sollte Schlichtung und Entscheid seyn, doch war Appellation bis zur allgemeinen Synode hinauf gestattet. — Ein weiblicher Gemeindeausschuß aus bejahrteren Wittwen und Jungfrauen überwachte namentlich die Sittlichkeit des weiblichen Theiles der Gemeinden. Bei den Visitationen bildeten diese Ausschüsse die Referenten.

Den Priestern war die Annahme jedes weltlichen Amtes und von Gewerben noch insbesondere das ärztliche und das des Handels untersagt. Dagegen galt als herrschende Voraussetzung, daß sie sich von einem Gewerbe oder ihrer Wirthschaft nährten. Nur als Zubuße dienten freiwillige Gemeindebeiträge. Die alte Bestimmung der Besitzlosigkeit wurde in der Beschränkung des privaten Verfügungsrechtes aufrecht erhalten. Seit dem Jahre 1498 war festgesetzt, daß ledige Priester ihr Vermögen Niemanden als ihren Amtscollegen — zur Begründung eines festen Pfründeinkommens — testiren dürften. Ihrerseits sollten sie Legate gar nicht annehmen, ohne daß der enge Rath darüber entschied, ob und wie viel ihnen zuzuweisen und was an die Kreiskasse zur Bestreitung allgemeiner Bedürfnisse abzuführen, resp. für Nothfälle den Betreffenden gut zu schreiben sey. — Mehr noch als für die Laien war das ganze häusliche Leben der Priester durch genaue Vorschriften geregelt.

Auf verschiedene Seiten der Verfassung und den Cölibat insbesondere kommen wir später zurück, so weit sie der Artikel von Dieckhoff nicht schon genügend beleuchtet hat. Hier handelte es sich darum, diejenigen Bestimmungen herauszuheben, die das Verhältniß der neuen Organisation zu den Ursprüngen in's Licht setzen. Das praktische Bedürfniß eines Gemeinde- und Christenlebens nach Christi Gesetz und apostolischer Einfalt war der durchschlagende Grund der ersten selbstständigen Constituirung der Unität gewesen. Man sieht, das Princip war aufrecht gehalten, immer noch in umfassender und idealer Weise, dagegen waren jene Einseitigkeiten und Uebertreibungen abgeschnitten, die eben so wenig biblisch haltbar als innerhalb der staatlichen Verhältnisse durchführbar waren; denn selbst jeder Unterschied von Obrigkeit und Unterthanen galt nach jenen Grund-

sätzen für unchristlich. Jede größere Ausbreitung der Unität, der Zutritt auch weltlich einflußreicherer Persönlichkeiten wäre ohne diese Umgestaltung unmöglich gewesen. Dagegen hatte die Ermäßigung des Principes eine reißende Vermehrung der Gemeinden zur Folge. Die geschlossene innere Consolidation hielt dabei die Gefahren, welche sonst mit dem Wachsthum nach Außen verbunden zu seyn pflegen, ferne. Auf der Synode von 1497 erklärten alle anwesenden Vertreter einstimmig ihren Gehorsam unter alle Beschlüsse des engen Rathes; nachdem bereits auf der entscheidenden Reichenauer Synode von 1495 diesem die selbstständige Besorgung aller Angelegenheiten der Unität, ohne allzu häufige Berufung einer allgemeinen Synode anvertraut worden war. Im engen Rathe, der vor der neuen Constituirung (1489) 13 Glieder zählte, führte, seit man Mathias von Kunwald das Richteramt abgenommen, der Träger dieses Amtes (Prokop) den Vorsitz. Er hatte alle streitigen Fälle, zu denen die zerstreut lebenden Glieder des engen Rathes nicht zusammenberufen wurden, in persönlicher Machtvollkommenheit zu entscheiden.

Damit ist zugleich der Standpunkt des wie es scheint höchsten und wahrhaft universalen Interesses an dieser Partie der Kirchengeschichte gewonnen. Seit den Zeiten der Apostel ist es in der That keiner Geossenschaft gelungen, in so verhältnißmäßig weiten Kreisen und langer Dauer Gemeindezustände von einer sonst unerreichten Lebensreinheit, inneren Ordnung, ungestörten Einheit und dabei achtungswerthen Geltendmachung nach Außen zu erzielen. Die Frage, wodurch man dieses dort vermochte, ist offenbar von mehr als historischem Interesse. Dabei erlangt der Mann, unter dessen Einflusse und Leitung die bezeichnete Praxis als herrschende Tradition fixirt wurde, eine höhere Bedeutung als seine noch mehr profuse denn fruchtbare literarische Thätigkeit erwarten ließ. Das ist Lukas von Prag.

Ueber der Beschäftigung mit der eigenen inneren Organisation verlor man das Interesse nicht aus dem Auge, auswärtige Verbindungen mit Gleichgesinnten anzuknüpfen. Der schon früher gehegte Plan, wie im Orient auch in Italien und Frankreich, namentlich in den alten Ursitzen der Waldenser, nach solchen zu suchen, ward nun, nachdem die inneren Zwistigkeiten beigelegt und geordnete Zustände gesichert waren, wieder aufgenommen. Auch für diese Mission wieder sehen wir Lukas mit dem höchsten Vertrauen beehrt. So ganz resultatlos wie der andere Versuch blieb dieser nicht. Nach einem tiefen Eindrucke von der reformatorischen Bewegung, die sich an Savonarola's Namen knüpft, bei dessen Verbrennung die Brüderdeputirten zufällig Zeugen gewesen, sucht man vergeblich. Aber wohl fand ein eingehenderer Austausch mit den Waldensern statt, der als Hauptincidenzpunkt für die auffallende Verwandtschaft der beiderseitigen literarischen Produkte gelten muß. Wechselseitig bezeugte Thatsache ist, daß die Böhmischen Brüder damals waldensische Schriftstücke, namentlich die gegenwärtige Lage betreffende, in die Heimath mitgenommen haben; daß für die lateinische Abfassnng derselben die Waldenser damals gewandtere Stylisten hatten; daß die Brüder nach der Rückkehr auf einer Synode die Gründe der Scheidung von der römischen Kirche neu diskutirten, unverkennbar im Zusammenhange damit, daß die Stellung der Waldenser zur römischen Kirche eine andere und bei jenem Austausch Hauptgegenstand war. Welche Folgerungen das für die Entstehung der waldensischen Schrift vom Antichrist, die sich um diese Frage hauptsächlich bewegt, hat, gehört nicht hierher, aber ist folgenreich für die Abfassnngszeit der Katechismen, in welchen die Uebereinstimmung des Inhalts der beiderseitigen Schriftstellerei besonders klar zu Tage liegt (vergl. darüber meine Ausgabe der Katechismen S. 164 ff. u. 185 ff.). Auch ist das bedeutsame Moment nicht zu übersehen, daß die Hauptperiode schriftstellerischer Thätigkeit des Lukas, namentlich alle Schriften, die den Lehrbegriff und Ausdruck der Böhmischen Brüder eigenthümlich bestimmen, erst in die Zeit nach jenem Austausch mit den Waldensern fallen. Um so schwerer ist über die Originalität der, beiden Parteien gemeinsamen, Lehrweisen und Formeln zu urtheilen.

Was aber auch immer an Anregungen nach dieser Seite jenem Austausch zuzu-

schreiben seyn möchte, für selbstständige Gemeindeorganisation, worin den Böhmen der Schwerpunkt lag, hatten sie nichts lernen können; vielmehr wirkte die von den Waldensern — wahrscheinlich trotz gegentheiligen Versprechens — festgehaltene Gemeindeverbindung mit der römischen Kirche dazu, daß bei der ohnehin erschwerten Fortsetzung des Verkehrs, jener Austausch sammt seinen etwaigen Früchten, nicht ohne Berechtigung im Bewußtseyn eigener Selbstständigkeit seitens der Brüder, in der Erinnerung so gut wie ausgelöscht wurde. Um so eifriger und befriedigter setzte man nach Lukas' Rückkehr das Werk des inneren Ausbaues nach eigenen Traditionen fort. Des Lukas Antheil daran gewann um so mehr an Gewicht, als unter der nach Mathias' Tode auf die Vierzahl festgestellte Zahl der Senioren, wie man die zur Ordination befähigten Bischöfe zu nennen pflegte, er selbst nun — gerade in der Wende des Jahrhunderts (1500) seine Stelle einnahm. Wir erfahren dabei, daß in solchem Falle ebensowohl die Senioren einen Eid abzulegen hatten, als sie ihrerseits das Handgelöbniß des Gehorsams von allen Untergebenen entgegennahmen. Gindély berechnet die Zahl der Gemeinden in Böhmen in ungefährer Schätzung zwischen 300 bis 400; für die Seelenzahl hat man einen Anhalt, wenn man in Mähren, wo die Unität doch schwächer vertreten war als in Böhmen, bald 70000 bald 100000 Brüder zählte. Freilich sind die Angaben unsicher genug. Die lange Friedenszeit hatte, verbunden mit der Festigung der inneren Organisation, zu diesem außerordentlichen Wachsthum geführt. Auch unter dem Adel erwuchsen der Unität mächtige Beschützer, unter denen in Böhmen die Herren v. Kostka, von Pernstein und von Krajek, in Mähren vor Allem das berühmte Geschlecht von Czerotin, hervorragen. — Der Hauptsitz des Regimentes zu Lukas' Zeit war Jungbunzlau in Böhmen, zu Blahoslav's Zeit, die bedeutsamste Folgeperiode, zu Eibenschütz in Mähren. Da auch in Mähren die Unität stets nur als die der Böhmischen Brüder bezeichnet wurde, muß die andere, erst ganz spät aufgebrachte Bezeichnung „Mährische Brüder" als überhaupt unhistorisch abgewiesen werden.

Eine neue Epoche der inneren Entwickelung wird durch die gegnerischen Angriffe und Maßregeln eröffnet. Den friedlichen Bekehrungsversuchen, die Alexander VI. durch Colloquien und Missionspredigten der Dominikaner (1500) veranlaßte, folgten, da sie fruchtlos geblieben waren, bald die Gewaltmaßregeln des Königs. Wladislaw, unter dem bisher die Brüder trotz seiner treu katholischen Gesinnung fast ununterbrochen stillschweigend Duldung genossen hatten — denn von 1475 bis 1503 weiß man von keiner Verfolgung —, gab auch jetzt mehr nur dem Drängen Anderer nach. Die Beschuldigung der Brüder, als seyen sie Taboriten, mit den alten politischen Grundsätzen dieser Partei behaftet, schlug durch. Zuerst erstreckte sich der Befehl ihrer Unterdrückung nur auf Prag und die unmittelbar königl. Ortschaften und Städte. Wer nicht widerrufe, solle verbrannt werden, wenn er ein Geistlicher, exilirt dagegen, wenn er niederen Standes sey. Weiteres war nicht möglich ohne Mitwirkung der Stände. Die Majorität war unter diesen utraquistisch; wobei die Stadt Prag mit ihren zelotischen Magistern ein Hauptgewicht in die Wagschale warf. An den Utraquisten wie an den Lutheranern, die nachmals mehr und mehr an die Stelle jener traten, hatten die Brüder zwar keine Freunde, aber bei jedem Vorgehen der katholischen Partei gegen die letzteren erkannten doch Utraquisten sowohl wie nachmals Lutheraner die gemeinsame Basis des politischen Interesses und der Existenzfrage. Später, je mehr die Unität im Herren- und Ritterstande Vertreter gewann, kam noch die Solidarität der gemeinsamen Adels- und Ständeinteressen dem Könige gegenüber dazu. So gab es dort auf dem Gebiete der kirchlichen Fragen in dem für die katholische Partei günstigsten Falle gebrochene Resultate. Diesmal (1503 u. 1504) diente jedoch die politische Feindschaft der Prager Magister und des utraquistischen Administrators gegen die „Pikarden" dazu, daß die Unterdrückungsmaßregeln so gut wie allgemeine Ausdehnung gewannen. Für Lukas von Prag der Anlaß, nun erst die ganze Energie seiner bischöflichen Gabe wie literarischen Thätigkeit zu entfalten, seine persönliche Treue aber bis zum Märtyrerleiden zu bewähren; für

die Gemeinden eine Zeit nur der tieferen Begründung, da sie der Sichtung kaum noch bedurften.

Das Erste, was die neue Verfolgung hervorrief, war, nach apostolischer Forderung, die unerschrockene und seit 1503 in bewundernswerther Unermüdlichkeit fortgesetzte öffentliche Verantwortung des Glaubens durch Herausgabe von Confessionen theils privateren, theils und meist officiellsten Karakters. Was früher durch Lydius, Köcher u. A. (s. d. Art. von Dieckhoff) gesammelt worden, ist ein Geringes gegen die Gesammtzahl. Gindély zählt im Ganzen von 1467 bis 1671 (Comenius' Tod) nicht weniger als 34 Confessionen in selbstständigen Ausgaben und Ueberarbeitungen: böhmisch, lateinisch und deutsch (vgl. Fontes S. 453 ff. und zur Richtigstellung der Verwechselungen in älteren Ausgaben: meine Katechismen der Waldenser ꝛc. S. 89 ff.). Drei davon gehören der früheren Zeit an (1468 bis 1470). Acht fallen in die Zeit der Wirksamkeit des Lukas. Von der auch in Böhmen bisher noch unbekannten Confession von 1524, an König Ludwig gerichtet, habe ich ein Exemplar der deutschen Uebersetzung in der fürstl. Oettingen-Wallerstein'schen Bibliothek zu Maihingen bei Nördlingen gefunden (Katechismen S. 92). Keine auch der größeren Confessionskirchen hat einen solchen Reichthum von Bekenntnißschriften und mehrere sind von bedeutendem Umfang und wirklich theologischem Werth. Sie wurden zum Theil im Auslande gedruckt (besonders in Nürnberg), meistentheils aber gingen sie aus den eigenen Buchdruckereien hervor, deren die Brüder von 1500 bis 1519 allein drei gründeten, während die Katholiken in Böhmen nur eine, die Utraquisten nur zwei besaßen. Zur Karakteristik der in dieser Zeit des Kampfes besonders erwachenden literarischen Thätigkeit genügt der Nachweis Gindély's (I, 124), daß von den etwas über 60 Schriften böhmischer Autoren, die man aus dem ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts jetzt kennt, mehr denn 50 den Brüdern und kaum mehr als 10 den Katholiken und Utraquisten zusammen angehören. Lukas aber ging Allen dabei voran. Die Druckerei in Jungbunzlau beschäftigte er meistens allein.

Aus dieser Zeit der Verfolgung — in welcher übrigens das Jahr 1505 gerade auch wieder eine Rastzeit bezeichnet, in der man die öffentlichen Gemeindeversammlungen neu aufnahm, stammt auch das erste berühmte Cancional der Böhmischen Brüder, von dem leider kein Exemplar mehr erhalten ist — der Anfang ihrer bekannten großartigen Leistungen auf dem Gebiet der Hymnologie. Das erste uns erhaltene Gesangbuch verdankt man Blahoslav's Händen. Lukas hatte zuerst den Sinn für eine würdigere und reichere Ausstattung des Gottesdienstes geweckt; anfangs nicht, ohne Anstoß dadurch zu erregen, den nur die Energie seines Willens verstummen machte (I, 92. vgl. S. 186). Bei der gegenwärtigen Lage galt es vor Allem, darauf Bedacht zu nehmen, den Gemeindegliedern für ihre häusliche und geheime Erbauung den Ausfall der öffentlichen Gottesdienste in den meist geschlossenen Bethäusern zu ersetzen. Genaue Vorschriften regelten die Aufgabe der Hausväter in Verfolgungszeiten (Gind. I, 120). Dazu dienten neben biblisch-praktischen Erbauungsschriften insbesondere auch „die Kinderfragen“ von 1505, der erste Katechismus der Böhmischen Brüder. Leider ist von den „Kinderfragen“, auch einer Schrift des Lukas, keine Spur weiter aufzufinden, als eine nachmals nöthig gewordene Vertheidigungsschrift gegen Angriffe, welche die Kinderfragen erfuhren. Nach Mittheilungen aus Herrnhut, wo diese Apologie im Manuskript sich findet, ist aus ihr über die Anordnung dieses Katechismus nichts, über den Inhalt nur so viel zu ermitteln, daß er vorwiegend dogmatisches Gepräge getragen hat. Die Zeit legte schon den Confessionskarakter auch in Katechismusform zu bewahren nahe. Das würde der Uebereinstimmung mit jenem Waldensischen nicht ungünstig seyn. Die zwölf „Glaubensartikel“ bei solchen und ähnlichen der Glaubensrechenschaft gewidmeten Schriften zu Grunde zu legen, bezeugt als beliebte Sitte neben einer Schrift von 1504 (Gindély I, 112) auch noch eine Partie der Eingangs als Quelle aufgeführten dogmatischen Schrift des Lukas von 1522 — Daneben stärkte Lukas den Muth der Angefoch-

tenen durch zahllose Schreiben, die er aus seiner Verborgenheit an Einzelne und ganze Gemeinden erließ. Statt Nachlaß trat mit richtigem Takt verdoppelt straffe Haltung ein. Hatte man es bisher nicht geduldet, daß Einzelne, namentlich aus höheren Ständen, den Brüdern mehr als geheime Mitglieder denn durch öffentlichen Beitritt zugehörten, so wurde jetzt Jedem die Alternative gestellt, diesen zu erklären oder auszutreten. Ueberall hin wurden Buß- und Fasttage ausgeschrieben. Mittwoch und Freitag hielt man als stehende Fasttage. Der befreundete Adel, dessen man sich durch Beigabe je eines „socius" oder Privatkaplans doppelt versicherte, wurde zu rühriger Vertretung ermahnt; sogar die Rathscollegien der Alt- und Neustadt Prag durfte Lukas um ihre Verwendung angehen (I, 115). In kühnster Sprache und Offenheit trat man gegen die doppelherzigen Utraquisten auf (Gind. I, 118. 123). Eine Stelle genüge: „Woher habt ihr das Priesterthum? . . . In welcher Verbindung steht ihr mit der römischen Kirche? Ihr seyd von ihr verketzert; wer seyd ihr und mit welchem Rechte dürft ihr auf uns als Abtrünnige herabschauen? Ihr habt euch im Blute der Taboritenpriester gebadet; ihr habt auch uns bis zum Tode verfolgt. Eure Vergangenheit ist Blutgier, eure Gegenwart Lasterhaftigkeit." Je höher die Gefahr stieg, um so kühner erhob sich die Zuversicht der Führer. In der drangsalsvollsten und aussichtslosesten Wendung — 1510 — schrieb Lukas sein Buch von der Wiedererneuerung der Kirche (o obnovení cirkwe), wie eine Weissagung der nahen Reformation und voll Lebenshoffnung für die Brüderunität. — Man kann sich erklären, daß bei dieser vielfachen literarischen Thätigkeit die Verbote insbesondere auch gegen den Bücherdruck sich richteten. Die angeordnete Verbrennung hat uns manches Schatzes beraubt. Aber auch Gemeindeglieder hatte schon das gleiche Schicksal getroffen. Zu Haid (Heiden?) starben sechs Brüder den Feuertod, weil sie den Rücktritt zur katholischen Kirche verweigerten. Allgemeiner jedoch brach der Sturm erst im Jahre 1508 los, nachdem ein hartes königl. Mandat (Gind. I, 132 ff.) die Aufnahme in die Landtafel der Böhmischen Stände erlangt hatte. In Mähren scheiterte der gleiche Versuch an dem Einfluß der Herren von Czerotin und dem plötzlichen Tode, der den Bischof von Olmütz wie ein Gericht auf der Verfolgerbahn ereilte. (S. 137). Ein officielles Verfahren trat daher dort bis auf Ferdinand II. nicht ein. Die Bedrückung und Verfolgung im Einzelnen blieb aber auch dort nicht aus. Die höhere Freiheit bestand etwa hier in dem Nachlaß nächtlicher Versammlungen in den Bethäusern. Später — 1509 — steigerte sich dieselbe wieder dahin, daß man ungestört eine Visitation der Gemeinden abhalten konnte.

In Böhmen währte die Bedrückung nach der schnell wieder verschwundenen Aussicht, die ein Gnadengesuch und ein in Folge dessen angeordnetes Colloquium eröffnet hatte, in alter Strenge fort. Todesstrafe zwar wurde nur in ganz einzelnen Fällen angeordnet, so (1511) bei einem Bruder in Kuttenberg, der den öffentlichen Gottesdienst gestört hatte (Gind. I, 145). Um so grausamere Qualen aber bereitete man Anderen durch die Folter und hartes Gefängniß. In diesem sollte auch Lukas die Ehren des Märtyrerthums erlangen.

Wie die anderen Häupter hatte auch er sich, seit die Verfolgung heftiger geworden, verborgen gehalten, um aus seinem Versteck die Leitung der Gemeinden und Stärkung der Brüder rastlos fortzusetzen. Obgleich persönlich erfordert, war er selbst zu jenem Colloquium nicht erschienen. Man sandte untergeordnete Persönlichkeiten, denen genau vorgeschrieben war, was sie sagen sollten. Insofern waren die Brüder selbst Ursache, daß der Zweck gänzlich verfehlt wurde. Sie hatten freilich, und wohl nicht mit Unrecht, von vornherein es nur für eine ihnen gestellte Falle angesehen, indessen empfanden die Gemeinden ihre mehrjährige Verlassenheit von den Führern doch übel. Man fing an über Feigheit der Hirten zu murren. Da stand Lukas nicht länger an, durch die That das Gegentheil zu beweisen (1515). Trotz der andauernden Gefahr unternahm er eine Visitationsreise in seinem Sprengel. Einer der adeligen Grundbesitzer, Peter Suda von Janovic, dem er wegen seiner bisher freundlichen Gesinnung gegen

die Brüder zu viel getraut hatte, setzte ihn, als er nur kurz erst seiner Pflicht obgelegen, hinterlistig gefangen. Worauf die Absichten des Verräthers gerichtet waren, zeigte seine sofort unternommene Reise nach Prag zu den Häuptern der Gegner der Brüder. Lukas ließ er, in Eisen gelegt, Tag und Nacht streng bewacht, zurück. Heftige Steinschmerzen erhöhten die Leiden des Gefangenen; dennoch behielt er geistige Kraft genug, aus dem Gefängniß allen seinen Gemeinden zu schreiben und sie von seiner Lage in Kenntniß zu setzen. Er hatte schnell die ganze Gefahr derselben durchschaut und die größere Freiheit der ersten Tage benutzt, durch einen Eilboten Herrn von Krajek davon zu benachrichtigen. Auf ihn als auf seinen Grundherrn, dem allein Eigenthumsrecht über ihn zustehe, berief er sich gegen Suda. Schon eröffnete ihm dieser nach seiner Rückkehr von Prag die Aussicht auf den Scheiterhaufen. Vierzehn Tage noch schmachtete Lukas, an eine schwere große Kette geschmiedet, im Kerker, bis die inzwischen erhobene, vom Landesgericht anerkannte Einsprache des Herrn von Krajek ihm wenigstens die Befreiung aus dem Kerker erwirkte. Da die Appellation des Herrn von Krajek nur unter der Bedingung rechtskräftig geworden war, daß er selbst nun Lukas in Prag vor dem Administrator stelle, damit er dort von seinem Irrweg bekehrt werden könne, so drohte an der Stelle der ersteren jetzt nur eine neue größere Gefahr. Man kann denken, wie die Prager Magister darauf brannten, das intelligenteste Haupt der Brüder in ihre Gewalt zu bekommen. Unter diesen Umständen benutzte Lukas die Freigebung gegen eine Bürgschaft von 2000 Groschen dazu, seine Person in Sicherheit zu bringen, ohne dann weiter nach dem Stellungstermin in Prag zu fragen.

Wie so oft in der alten Brüdergeschichte, brachte nach Analogie der ersten Märtyrerzeiten der christlichen Kirche der Tod der Verfolger eine schnelle unerwartete Wendung. Wladislaw II. starb den 13. März 1516. Ludwig folgte ihm noch als Minderjähriger. Die Adelsfaktionen gewannen damit freieres Spiel. Die religiöse Verwirrung wurde erhöht durch die ersten, schnell und gewaltig eintretenden Wirkungen, die Luther's Auftreten seit 1517 auf Böhmen hatte. Im Lande that alsbald Jedermann, was ihm gut dünkte. Mit unverwüstlicher Energie aber machten die Brüder die günstige Wendung sich zu Nutze. Gerade im Jahre 1517 rückte Lukas nach dem Tode des ersten Seniors Thomas von Prelovc zur ersten Stelle im Kirchenregiment vor. Die erweiterte Aufgabe, der neu geschenkte Friede, die Bewegung, die von Wittenberg her der alten Brüderreformation zu unerwartetem Zeugniß sich erhob und anfangs ihrer Sache folgenreiche Unterstützung versprach: Alles wirkte zusammen, den sechzigjährigen kränklichen Greis mit einem Jugendfeuer zu durchströmen und das letzte Decennium seines Lebens zu dem fruchtbarsten und bedeutungsvollsten für die Unität nach jeder Beziehung zu machen. Der Wittenberger Reformation gerade gegenüber galt es die letzte entscheidende Probe, wie weit die Brüderunität einen selbstständigen Karakter zu entfalten und zu bewahren vermöge. Der, welcher anfangs ihr denselben aufgeprägt, setzte ihn auch jetzt so entschieden und allein durch, daß gegen alle nachmaligen Versuche, die Unität zu lutheranisiren, der Name, die Schriften und die Traditionen des Lukas das Bollwerk bildeten, woran sie gescheitert sind.

Es ist bekannt, wie schnell Luther's Lehre bei den Utraquisten Böhmens Feuer fing, nachdem im Jahre 1519 die erste Verbindung seitens dieser mit ihm angeknüpft worden war. Luther's Brief an den Prager Rath bildete den Wendepunkt. Der tief greifende Antheil, den der Böhme Gallus Cahera an diesem Schritte hatte, ist erst durch die neueren böhmischen Forschungen aufgehellt (s. Gindely I, 167 ff.). Als utraquistischer Priester mit seiner Gemeinde in Leitmeritz zerfallen, war er in Wittenberg, wohin er sich begeben, mit Luther näher bekannt geworden. Er redigirte nachmals die zwanzig Artikel, mit denen im Jahre 1524 die utraquistischen Stände in Prag ihren wesentlichen Anschluß an die Reformation erklärten. „Jeder Priester, der nach dem Evangelium lehren würde, sollte geschützt werden.“ Die Wahl Cahera's zum Administrator, nachdem er vorher schon Rokyczana's Kanzel im „Teyn“ eingenommen,

besiegelte die Reform — aber vermittelte bei ihm zugleich den unerwartet schnellen Umschlag in eine katholisirend utraquistische Reaktion. Der Ehrgeiz seines Vorgängers Rockyczana trieb Cahera ganz auf die Bahnen des gleichen Verhaltens gegen das neue Lutherthum, das jener einst gegen die Brüder eingehalten. Zu Luther's bitterer Enttäuschung wurde Cahera von da an der heftigste Gegner der Bewegung, die er einleiten geholfen hatte.

Bei den Brüdern war schon früher als ein karakteristischer Zug die ökumenische Richtung zu beobachten, mit verwandten reformatorischen Bewegungen im Auslande sich in Verbindung zu setzen. Seit dem Versuche mit den Waldensern am Ausgange des funfzehnten Jahrhunderts war kaum Gelegenheit dazu. Als aber während der oben geschilderten Verfolgungszeit Erasmus wie ein leuchtendes Gestirn am Himmel der Kirche aufstieg, richteten sich auch sofort die Blicke der Brüder mit Sehnsucht und Hoffnung auf ihn. Trotz ihrer Bedrängniß ließen sie sich die Kosten nicht verdrießen, im Jahre 1511 eine Gesandtschaft an ihn nach Antwerpen abzuordnen. Das günstige Urtheil, das er in einem Briefe an den böhmischen Humanisten Slechta von Vsehrd über die Brüder abgegeben, ermuthigte sie zu der Hoffnung, der viel geltende Mann werde sich zu einer öffentlichen Fürsprache für die verfolgten Gemeinden bereit finden lassen. Bei mehrerer Kenntniß seines Karakters hätten sie sich freilich die Kosten wie die Beschämung durch die frostig-kühle Verweigerung eines Schrittes, „der ihn leicht selbst compromittiren könne", ersparen können (Gind. I, 148 f.).

Mit verdoppelter und von ganz anderen Hoffnungen getragener freudiger Spannung begrüßte man jetzt das Auftreten Luther's. Auch der bedächtige Lukas theilte diese Hoffnungen anfangs (a. a. O. S. 189). An den Bewegungen in Prag zwar betheiligte sich direkt nur die sogenannte kleinere Brüderpartei unter Führung ihres Hauptes, des Messerschmieds Kalenec (S. 169). Bei dem Ständetage von 1524 begnügte sich die Unität damit, brieflich und in selbstständiger Haltung ihre Winke über die zweckmäßigsten Beschlüsse zu geben. Damals war bei Lukas schon der Umschwung seiner Ueberzeugungen gegen Luther eingetreten. — Vielmehr hatten vorher die Brüder sich selbst in direkte Beziehung zu Luther gesetzt. Die vielfach verworrenen Fäden dieser Berührung, insbesondere die verschiedenen Sendungen an Luther, deren Hauptinteresse sich an den Katechismus der Böhmischen Brüder knüpft, der Luther damals vorlag, sind anderwärts auseinandergelegt und klargestellt worden (vgl. Katechismen &c. a. a. O. S. 209 ff.). Auch Gindély's Darstellung ist hier mangelhaft.

Ehe man noch direkt anknüpfte, im Jahre 1520, hatte Lukas eine Schrift über das Abendmahl, die vielleicht schon durch einen Traktat Luther's über dasselbe Thema (Erklärung etlicher Artikel in s. Sermon von dem heil. Abendmahl, 1520) veranlaßt war, ausgehen lassen. Wenigstens wittert Gindély aus dieser schon die Neigung heraus, mit Luther die Waffen zu kreuzen (I, 188), wie denn Luther's im Anfange des Jahres bereits ausgegebene Schrift einen Ausfall gegen irrige Sakramentslehre der Brüder enthält (Erl. Ausg. XXVII. S. 74). Dafür mußte es versöhnend und jedenfalls zur Herbeiführung eines direkten Austausches wirken, daß Luther durch die Boten — es scheint, daß es bereits Glieder der Unität waren —, durch welche Speratus und Optatus eine Frage wegen der Abendmahlslehre der Brüder an Luther hatten gelangen lassen (1522), diese direkt auffordern ließ, ihm nähere Mittheilungen über ihre Lehre zu machen. Darauf schickt ihm Lukas durch eine besondere Gesandtschaft (Johann Roh, auch Horn oder Cornu genannt, und Weiß) — nicht, wie man gewöhnlich annimmt, den Katechismus der Brüder, der eben vorher die uns noch vorliegende Redaktion erhalten —, sondern eine 1522 geschriebene oder auch da nur in's Lateinische übersetzte Schrift „Von der siegreichen Wahrheit". Der Katechismus, der Luther auf mehr zufälligen Wegen zugekommen zu seyn scheint, hatte vielmehr den Anlaß zu jener Aufforderung gegeben. Die bekannte Schrift Luther's an die Böhmen: „Vom Anbeten des Sakraments des heil. Leichnams Jesu Christi", 1523 — ist also als eine Antwort auf

jene „Von der siegreichen Wahrheit" anzusehen. Gewiß ist es so, wie Gindély, obgleich Katholik, selbst anerkennt (S. 189), daß Luther nie milder über Abweichungen in dieser ihm so hoch geltenden Frage geurtheilt hat, als gegen die Böhmischen Brüder. Aber hinter den freundschaftlichen Anknüpfungen lag bereits in Lukas' Seele so viel Zündstoff angesammelt, daß der kleinste Funke genügte, um die keimende Abneigung in offenen Protest zu verwandeln. Sofort nach Eingang der genannten Antwortschrift Luther's entwickelte Lukas in einer umfänglicheren Schrift seinen motivirten Gegensatz. Die eigene Auffassung vom Abendmahl ist darin gegen die Luther'sche behauptet und vertheidigt, die Siebenzahl der Sakramente, über die schon ältere Schwankungen gewaltet (vgl. m. Katechismen S. 107 f.) wird neu festgestellt; der brennende Gegensatz aber bewegt sich um die Frage von der christlichen Freiheit und von apostolischer Lebenszucht. Cölibat und Virginität werden principiell vertheidigt, nicht ohne Zusammenhang mit der ausgesprochenen Verwerfung der Rechtfertigung durch den Glauben allein. „Nie und nimmer", heißt es nach Gindély's leider sehr kurzen Auszügen (a. a. O. S. 190), „kann man die Rechtfertigung dem Glauben allein zuschreiben; denn ihr habt die Schrift gegen euch. Ihr hütet euch, ein gutes Werk zu thun (!); damit handelt ihr aber gegen Christum und haltet an einem Irrthum fest." — Man muß, um diesen Ausgang einigermaßen zu begreifen, die Rückwirkungen größerer Lebensfreiheit hinzunehmen, welche die Unität an ihren jungen Männern, die in Wittenberg studirt hatten, bei ihrer Heimkehr von da wahrnahm. Schon damals wurde die von den Lutheranern oft wiederholte Anklage laut, die Brüder seien eigentlich eine nur entartete Mönchssekte. Das griff an ihr Leben, wie aus dem, was oben über die Disciplin der Brüder gegeben worden, leicht verständlich. Nicht ohne Bitterkeit schreibt daher Lukas in jener Gegenantwort: „Essen, trinken, thun was beliebt, heiraten, weltlich leben, ist eine schlechte Grundlage des Lebens beim Auszug aus Babylon. Dies Thun bedeutet nichts Anderes, als mit fremden Völkern in's Eheband treten, was schon Esras verfluchte. Fürwahr! Das Heiraten macht Niemanden selig, denn es veranlaßt viele Hindernisse des Heiles und mancherlei Ursachen, die davon ableiten." — In der That ein karakteristischer Ausdruck für den Unterschied der beiderseitigen Reformationsgedanken. Es bedurfte nicht der ausdrücklichen Erklärung des Lukas, daß eine Grunddifferenz sie trenne. Das oben vorbezeichnete wichtigste Moment im Karakter der Unität und der Antheil, den Lukas an der vollen Ausbildung und Bewahrung desselben hatte, gewinnen von hier aus ihr entscheidendes Licht.

Wenn wir im Jahre 1524 dieselben Boten noch einmal nach Wittenberg ziehen sehen, so geschah es mehr nur in dem Interesse, genauere, auf Autopsie gegründete Berichte über die Wirkungen der Reformation auf Sitte und frommes Leben aus dem Heimathsgebiet derselben zu erlangen. Sie fielen so aus, daß der Gegensatz sich nur vertiefte und befestigte. Bei Lukas' Lebzeiten wurde keine weitere Verbindung angeknüpft.

Seine Jahre waren gezählt und angefüllt von anderen Kämpfen. Mit derselben Bestimmtheit, mit der er sich gegen Wittenberg abgeschlossen, wußte er die ersten Einflüsse Zwingli'scher Lehre von der Unität abzuhalten. Auch der alte Kampf mit der kleinen Brüderpartei oder Amositen erneuerte sich. Lukas benutzte es, um ausdrücklich noch einmal den Lebenszusammenhang der Unität mit Peter Chelcziczky zu verneinen und jenen allein zuzusprechen. Nicht minder scharf stellte er den Unterschied von einer neu auftauchenden Sekte, der Habrowaniten fest (Gind. I, 196 ff.). Werden wir später die Brüder der Wiedertaufe, die sie allezeit als ein ihnen eigenthümliches Stück (s. u.) festgehalten und Lukas selbst noch 1521 in einer besonderen Schrift vertheidigt hatte, abthun sehen, um sich so auch gegen die in Böhmen zahlreich vertretenen Wiedertäufer specifischen Karakters abzugränzen, so war es wieder Lukas, der auf die Möglichkeit im Voraus hindeutete, wie man diesen Ritus ohne Beeinträchtigung des Wesentlichen in der ihnen eigenen Katechumenatserziehung wegfallen lassen könnte. So sorgte er in

rastloser schriftstellerischer und organisatorischer Thätigkeit für die allseitige Consolidirung des von ihm der Unität aufgeprägten Karakters. Hatte er die längste Zeit fast monarchisch in derselben regiert, so beklagt er in dem vor seinem Tode an die Unität erlassenen Testament dieß als einen von der Nothwendigkeit diktirten Mißstand, der, schon um der für Einen Mann unumspannbaren Geschäftslast willen, künftig dadurch abgestellt werden möge, daß man immer vier Senioren, je zwei für Böhmen und für Mähren, die vereinte Leitung übertragen solle: ein Grundsatz, der nachmals gegen die hierarchisch-monarchischen Gelüste Augusta's mit Nachdruck als orthodoxe Tradition geltend gemacht wurde. In erster Reihe empfahl er selbst noch den Martin Skoda, von dem er wissen konnte, daß er unwandelbar auf der von ihm selbst eingeleiteten Bahn verharren würde. Wahrscheinlich war es seinem Scharfblick nicht entgangen, daß im Stillen eine andere Richtung Platz zu greifen drohte. Hatten doch gerade bei einem jener Deputirten, bei Roh, die Besuche in Wittenberg zu innerer Befreundung mit der Reformation gedient. Vielleicht rechnete man es auch zu den Symptomen der von dorther abgeleiteten disciplinarischen Lockerung, daß sogar einer von den nach Lukas' Tod erwählten vier Senioren wegen Unsittlichkeit abgesetzt werden mußte (Gind. I, 215). Mit Bekümmerniß mochte es Lukas empfinden, daß der Einzige, auf den er zählen konnte, Skoda, nicht die genügende Begabung besaß, die Zügel des Regiments allein in der Hand zu behalten. Aber stärker als die Besorgnisse, was Alles mit der Erschütterung der bisher von ihm geleiteten Tradition dahinsinken könnte, lebte in Lukas der großartige, die ächten Glieder und Diener der Brüderunität kennzeichnende Zug unbedingtester Unterordnung des Einzelnen unter den Gesammtwillen. Lukas durfte sich sagen, daß seine gesammte schriftstellerische Thätigkeit nur dem Auf- und Ausbau der Unität gedient hatte, in folgenreichster Weise; daß so zu sagen die orthodoxe Tradition in seinen Schriften auf- und festgestellt war, nachdem an Gregor's Schriften Alles verworfen worden war, was dieser entgegen schien —: dennoch, als Lukas nun das Ende seiner Wirksamkeit gekommen sah, war dieß sein Letztes, daß er ebenso wie Gregor's jetzt seine eigenen Schriften der Unität, resp. dem engen Rathe, zur Verfügung und freiesten Entscheidung stellte, wie weit sie ferner und für's Ganze Geltung behalten sollten oder nicht. Er starb den 11. Dezember 1528 in Jungbunzlau in einem Alter von mehr als siebzig Jahren und wurde in dem Brüderhause daselbst („wohl im Hause des Predigers" W. Kröger), einem ehemaligen Kloster, begraben. Es war das Jahr, in welchem Melanchthon in dem „Visitationsunterricht" den von katholischen Gegnern auf Abfall vom Lutherthum gedeuteten Versuch machte, die einseitig polemische Richtung der Reformation in die Bahn praktisch-reformatorischer Volkspädagogik und Volksdisciplin zu lenken. Für die Geschichte des evangelischen Böhmens eine ernste Wendezeit. Ferdinand hatte den Thron bestiegen, der erste kräftige Regent wieder seit Georg Podiebrad. Den Brüdern erstand für diese entscheidungsreichste Epoche, in welcher sie Namen von der Bedeutung eines Blahoslav aufzuweisen haben, doch kein Lukas wieder. Wir geben in Uebersicht die ergänzenden Data der nachfolgenden inneren und äußeren Entwickelung, sowie des Lehrbegriffs nach seinen karakteristischen Merkmalen.

Von 1457 bis 1494 reicht die erste Strebeperiode, an Gregor's Namen und Einfluß geknüpft; ihr folgt von 1494 bis 1528 die Periode der Abklärung und Consolidirung, in welcher Lukas der Unität in Lehre und Verfassung ihren festen, namentlich auch von der lutherischen Reformation unterschiedenen Karakter aufprägt. Die nächste Epoche ist als ein bald wieder verschwindendes Uebergangsmoment lutheranisirender Richtung zu bezeichnen, die man mit 1546 als abgeschlossen ansehen kann. Die Aufhebung des Cölibats war das erste Symptom des überwiegenden lutheranisirenden Einflusses. Lukas' Schriften verfielen damit dem Schicksal, dem er sie selbstverläugnend anheimgestellt hatte. Soweit sie der gegenwärtigen Entwickelung nicht entsprächen, wurden sie verworfen (1531). Skoda, der dieß nicht hindern konnte, starb das Jahr darauf (a. a. O. S. 215 f.). Umgekehrt knüpfte die Lossagung von dem lutherischen Einfluß

im Jahre 1546 an die Vorlage vergessener Schriften des Lukas. Johann Roh (Horn) selbst, der mit Augusta diese Zwischenperiode veranlaßt hatte, bekannte unter Thränen: er habe nie bei fremden Lehrern das gefunden, was bei der Unität und nur aus Unkenntniß ihrer Schätze und durch deutsche Bücher verleitet, eine Zeit lang ihrer minder geachtet. „Uns hat die lutherische Lehre, verbreitet durch ihre Prediger, zu sehr in die Augen geglänzt . . . Es ist nicht nöthig, in der Fremde nach etwas Neuem sich umzusehen, in der Heimath bei uns haben wir, was wir brauchen" (S. 292). — Augusta ist die merkwürdigste Persönlichkeit dieser Epoche. Ein geborener Regent — nach seinem noch erhaltenen Bild mit mehr italienischen als slavischen Zügen. Seine höchst mangelhafte wissenschaftliche Bildung wurde durch die Gabe feuriger Beredtsamkeit verdeckt. Man fand, daß er sich Luther zum Vorbild auch als Prediger genommen. Seine sechzehnjährige Haft mit wiederholten namenlosen Folterleiden, zum Theil auf dem Schlosse Pürglitz erduldet, wo Philippine Welser seine Fürsprecherin bei ihrem Gemahl, dem Erzherzog Ferdinand, wurde, macht sein Leben zu einem Roman, für Blahoslav's Erzählertalent ein trefflicher Stoff. Aber das Ende war so tragisch als der Anfang bedenklich. Er hatte sich, ein unerhörter Fall in der Unität, selbst zum Senior vorgeschlagen. Die unbezwingliche Herrschsucht und seine „monarchischen Gelüste", wie die Akten es nennen, zwangen den engen Rath, sich noch während seiner Haft ganz von ihm loszusagen. Es fehlte wenig, daß sein verletzter Stolz ihn ganz in das Lager der Utraquisten geführt hätte. Von der Unität wieder angenommen, mußte man ihn gegen das Ende seines Lebens wegen unruhigen und luxuriösen Lebens auf's Neue desavouiren. Die betreffenden Aktenstücke sind Muster sittlichen Ernstes und geistlicher Würde eines Kirchenregimentes (Gind. I, 454 ff. II, 54). Er überlebte Blahoslav noch um einige Wochen († 13. Januar 1572), der ihm mit eben so viel Nachdruck als Gemessenheit die Gegenpart hielt. Ein Vertreter wie Augusta war freilich wenig geeignet, dem lutheranisirenden Einfluß zur Empfehlung zu dienen.

Aber diese Richtung bildete nur einen Zug der gesammten Physiognomie der seit Lukas' Tod eröffneten Epoche. Aller Austausch nach Außen war früher zu festerer Abschließung der Unität in ihrer selbstständigen Eigenthümlichkeit ausgeschlagen. Auch 1546 und öfter noch schien dasselbe Resultat einzutreten; dennoch tritt mehr und mehr eine unverkennbare Veränderung zu Tage. Man sucht Anerkennung bei, zum Theil Ausgleichung mit den anderen protestantischen Parteien. Die Emigration nach Preußen, noch mehr die schnelle Ausbreitung in Polen und die dort zwischen calvinischem und lutherischem Protestantismus getheilten Transaktionen; endlich die politisch nahegelegte Fusion mit dem lutherisch gesinnten Theile der Stände in Böhmen nöthigten mehr und mehr aus der bisherigen Abgeschlossenheit herauszutreten und wenigstens äußeren Schutz in der Vereinigung mit Anderen zu suchen. Der Gang war dabei der, daß je länger je mehr die ohnehin innerlich vorwiegende Hinneigung zum Calvinismus siegte und andererseits durch den Brüderadel das politische Moment die Oberhand gewann. Der definitive Abbruch der Beziehungen zu Wittenberg fällt mit der Vernichtung des Kryptocalvinismus daselbst zusammen. Im Anfange des 17. Jahrhunderts vollendete sich die politische Strömung, in deren Interesse allein noch mit den Lutheranern in Böhmen transigirt wird, in der revolutionären. Wie 1547, so steht 1609 der Brüderadel an der Spitze der gewaltthätigen Bewegung gegen den Landesherrn. In der Mitte zwischen diesen beiden großen Wendepunkten für die Entwickelung der Unität zeigt das letzte Decennium des 16. Jahrhunderts die ersten Spuren einer allgemeineren Lockerung der alten Disciplin und totaler Umgestaltung der inneren Verhältnisse. So kann man im Allgemeinen bis 1580 die Zeit der Transaktion datiren, endend mit dem Uebergange zum Calvinismus, und um 1590 etwa den Beginn der inneren Auflösung setzen, die sich im politischen Revolutionsgeiste des Brüderadels vollendet. Wir heben eine Reihe einzelner Entwickelungsmomente heraus, die diesem Gange der Verhältnisse zur

inneren Erklärung und den bedeutenderen Erscheinungen der Unität in dieser Epoche zur Beleuchtung dienen.

Mit dieser Epoche des mehr nach Außen gerichteten Lebens fällt, wie begreiflich, zunächst die literarische und wissenschaftliche Blütheepoche der Unität zusammen, obenan die Zeit ihrer Historiographie. Die Impulse hiezu kamen zuerst von lutherischer Seite. Der Vorwurf zu geringer Achtung wissenschaftlicher Thätigkeit, den Paul Speratus in einem Schreiben von 1549 der Unität machte, bewog diese, eine Anzahl begabter junger Leute zu Studien nach Königsberg einerseits und nach Basel andererseits zu senden. Unter ihnen war Blahoslav (Gind. I, 345 f.). Andererseits wurde durch eine Anfrage seitens des für Historiographie so thätigen Lutheraners Matth. Flacius über den Zusammenhang der Böhmischen Brüder mit den Waldensern ein brieflicher und persönlicher Austausch der Unität mit jenem veranlaßt, dessen Hauptvermittler derselbe Blahoslav war. Die erste summarische Darstellung der Ursprünge der Brüderunität aus des letzteren Feder (Summa rc. s. vorn die Quellenangaben) von 1557, war die Frucht dieser Anregung, obschon sie gerade im Gegensatz zu Flacius' Meinung von den Ursprüngen der Unität geschrieben wurde (vgl. die Aktenstücke über diesen Austausch: Fontes Rer. Austriac. a. a. O. S. 275—287; zur Beurtheilung: Katechismen der Waldenser rc. a. a. O. S. 135 u. 156). Seit dem Jahre 1551 hatte Czerny, nächst Blahoslav wohl der bedeutendste Lehrer der Unität in dieser Zeit, angefangen, alle aus älterer Zeit noch zerstreut erhaltenen Aktenstücke der Brüdergeschichte zu sammeln, nachdem die älteren Sammlungen im Brande von Leitomyschl 1546 zu Grunde gegangen waren. Zugleich schrieb er die Annalen der Zeitgeschichte von 1547 bis 1552. Nach seinem Tode führte Blahoslav dieses Werk fort, das heute noch als unschätzbare Quelle (böhmisch) im Archiv zu Herrnhut („Blahoslav I." bezeichnet), deutsch übersetzt von Gindély, ebenfalls in Manuskript, in der Seminarbibliothek zu Gnadenfeld in Preußen aufbewahrt wird. Gindély sagt davon: „Die böhmische Nation besitzt kein Werk aus dem 16. Jahrhundert, welches sich an Eleganz der Darstellung, an Fluß der Rede und Reinheit der Sprache mit dem vergleichen, geschweige das überstrahlen könnte, was aus Blahoslav's Feder geflossen" (a. a. O. S. 366). Wir erwähnten oben schon seiner Bedeutung als böhmischer Grammatiker. Seit dieser Zeit zeichnen sich die Schriftsteller der Böhmischen Brüder bis auf Comenius herab als mustergültige Böhmische Stylisten aus. Wie schon seit dem Anfange des 16. Jahrhunderts ein Mitglied des engen Rathes als „Schreiber" mit Sammlung der Dokumente beauftragt gewesen war, so wurde die durch Czerny und Blahoslav eröffnete annalistische Thätigkeit auch nach des letzteren Tode fortgesetzt. Stephan wurde sein unmittelbarer Nachfolger (Gind. II, 94). Ein größeres selbstständiges historisches Werk verfaßte neben Blahoslav und nach der von diesem bemessenen Mittheilung von Urkunden der polnische Edelmann Lasitius um 1572 (in Mskr. bis auf Buch VIII. das Comenius nebst Auszügen der übrigen herausgegeben. Abschriften auf den Bibliotheken in Prag und Göttingen, wie im Archiv zu Herrnhut). Um dieselbe Zeit schrieb, auf direkte Anregung der Unität, Joachim Camerarius seine Historica narratio de Fratrum orthod. ecclesiis in Bohemia (herausgegeben 1605). Vergl. über Werth und Entstehung beider: Katechismen a. a. O. S. 136 f.). Auch eine Geschichte der Böhmischen Brüder in Polen von Georg Israel soll vorhanden gewesen seyn (s. Gind. II, 94). Rüdinger schrieb einen kurzen Auszug aus Camerarius' Werk, das damals noch Manuskript war, im Jahre 1579. Den Schlußstein setzte im 17. Jahrhundert in würdigster Weise Amos Comenius (s. d. Art.). Die werthvollsten Schätze der gesammten literarischen Thätigkeit der alten Böhmischen Brüder birgt das Herrnhuter Archiv in den 13 sogen. Lissaner Folianten, so benannt, weil sie bei der Auswanderung im Jahre 1620 nach polnisch Lissa geflüchtet und dort glücklich trotz zweimaliger Verwüstung der Stadt erhalten wurden, bis sie vor wenig Jahren die Unitäts-

direktion für das Herrnhuter Archiv gewann. Band 14 befindet sich auf dem Museum zu Prag. Die ersten 10 Bände enthalten Czerny's und Blahoslav's Sammlungen, die übrigen 4 Bände die der Folgezeit. Comenius hat das Ganze mit wichtigen Randbemerkungen bereichert. Es ist erfreulich, daß die Unitäts-Aeltestenconferenz anfängt, Kräfte aus der Mitte der Brüdergemeinde selbst für die Ausbeutung dieser Quellen heranzuziehen.

Neben der historischen Thätigkeit ruhte inzwischen die früher fast allein gepflegte confessionelle nicht. Die bedeutendsten Bekenntnisse der Böhmischen Brüder stammen aus der nach Lukas' Tode eröffneten Epoche des Austausches. Man findet sie vollständig verzeichnet bei Gindély in den Fontes Rer. Austr. a. a. O.

Von nicht geringerer Bedeutung waren die Arbeiten, welche dem inneren Aufbau, dem gottesdienstlichen Leben und der Mehrung der Schrifterkenntniß gewidmet waren. Was Augusta in dieser Hinsicht geleistet, war ziemlich werthlos. Um die sonntäglichen Perikopen, die man beibehalten hatte, zu verdrängen, weil er sie als einen Rest von Papismus ansah, schrieb er im Gefängniß ein dreibändiges Werk über das apostolische Symbolum, meistentheils in Predigten bestehend, die als Unterlage für die sonntäglichen Vorträge in den Gemeinden dienen sollten. Mit gesundem Takt verweigerte man jedoch die Annahme und blieb bei dem bisherigen Brauch. Von unvergänglichem Gedächtniß dagegen sind Blahoslav's Bestrebungen auch auf diesem Gebiete. Von dem neuen Cancional, das er im Vereine mit Czerny und Adam Sturm besorgte, war schon die Rede. Schon 1541 hatte Roh eine neue Sammlung geliefert. Der Liederreichthum im Brüderkreise war inzwischen noch bedeutend gewachsen. Gindély gibt (I, 460) ein Verzeichniß der hauptsächlichsten Liederdichter der Unität. Die gesammte Hymnologie hat kein Buch von gleich originaler Bedeutung aufzuweisen, wie diese Vereinigung böhmischer Liederdichter von Hus, Rokyczana und noch älteren an bis tief herab in das 16. Jahrhundert. Nicht wenige sind in den Gefängnissen gedichtet. Blahoslav, der in seiner böhmischen Grammatik schon seinen in damaliger Zeit so seltenen historischen Takt dadurch dokumentirte, daß er die theoretische Darstellung mit Proben aus allen böhmischen Stylisten von Hus bis Augusta begleitete, war auf diesem Gebiete mehr noch als Bürge historischer Treue. Selbst Dichter von 51 Liedern, die sich in jenem Cancional befinden, hatte er sich auch als musikalisches Talent durch eine Schrift in jungen Jahren so hervorragend legitimirt, daß in Kürze eine zweite Auflage dieses Werkchens nöthig wurde. Das Gesangbuch erschien alsbald auch in deutscher Sprache.

Sind diese Leistungen in weiteren Kreisen bekannt und länger schon entsprechend gewürdigt, so gilt von der schönsten literarischen Schöpfung der böhmischen Brüderunität das Gegentheil. Die großartige Bibelauslegung in sechs Bänden, vom Drucksorte her „die Kraliczer Bibel" genannt, liegt ungekannt und für die deutsche Kirche namentlich unverwerthet auf wenigen Bibliotheken in böhmischer Sprache vergraben. Die Unitätsdirektion von Herrnhut sollte es als einen Ehrenpunkt ansehen, wenigstens in passenden Proben die deutsche Theologie mit diesem edlen Erbe ihrer Väter bekannt zu machen. Die ersten entscheidenden Impulse gab auch für dieses Unternehmen Blahoslav. Seine böhmischen Sprachstudien waren mit für diesen Zweck unternommen (Gindély II. S. 70); für die klassischen hatte er unter dem größten Lehrer seiner Zeit, unter Trotzendorf in Goldberg, die ersten Grundlagen gelegt. Von den 16 böhmischen Ausgaben des Neuen Testaments, die bereits zu seiner Zeit vorlagen, waren zwei (1518 u. 1528) aus der Druckerei der Brüder in Jungbunzlau hervorgegangen. Aber alle jene Uebersetzungen ruhten auf der Vulgata. Blahoslav zuerst unternahm es nach dem griechischen Urtext und zugleich nach geläuterten Grundsätzen der Behandlung seiner Muttersprache dem böhmischen Volke die Quelle des Lebens zu eröffnen. „Was Sprachreinheit und Schönheit der Rede anbelangt", stellt Gindély dieses Werk über alle Werke der böhmischen Literatur (I, 459). Selbst für die äußere Ausstattung sorgten die Brüder in gewähltester Weise. Schon vier Jahre nach der ersten kleinen Taschenaus-

gabe folgte (1568) eine zweite Auflage in groß Oktav (II, 70). Eine spätere vom J. 1591 wurde zu der damals seltenen Höhe von 1000 Exemplaren gemacht (S. 326). Kaum aber war diese Arbeit vollendet, so faßte man mit rastloser Energie die größere in's Auge, auch vom Alten Testament eine neue aus den Quellen gearbeitete Uebersetzung zu liefern und die ganze Bibel mit einem fortlaufenden Commentar auszustatten. Blahoslav selbst erlebte nur die Vorbereitungen dazu. Durch aufreibende Thätigkeit in der Blüthe des Mannesalters schon greisenähnlich, erlag er 1571 (24. November) auf einer Visitationsreise einem verzehrenden Wechselfieber. Aber eine ganze Reihe junger theologischer Kräfte war inzwischen herangewachsen. Tübingen, wo der edle Herzog Christoph den Studirenden der Unität besondere Unterstützung gewährte (Gind. I, 459), ward vor anderen Universitäten die Vorschule für diese Arbeiter auf dem Gebiete biblischer Theologie. M. Aeneas, Isaias Capella, Georg Strejc, Johann Ephraim, Paul Jessen und Johann Capito sind die Brüdertheologen, welche mit diesem großen Werke beauftragt wurden. Zu ihrer Unterstützung zog man noch zwei bedeutendere Kenner des Hebräischen aus Schlesien und Polen, Nikolaus Albert und Lukas Helic, nicht ohne große Geldopfer herbei. Die Kosten des Unternehmens, insbesondere der prachtvollen Ausstattung — denn selbst an Exemplaren auf Pergament fehlte es nicht — trug ein einziger Herr vom Brüderadel, Johann d. Ae. von Czerotin. Im Jahre 1579 erschien der erste, 1593 der sechste Band, der das Neue Testament für sich enthält und zu Blahoslav's Uebersetzung als Neues nur den Commentar fügte. „So lange die böhmische Sprache noch gesprochen wird", bemerkt Gindély, der dabei nur vom sprachlichen Standpunkte aus urtheilt, „so lange kann das Andenken an diese großartige Arbeit nicht erlöschen. Die Uebersetzung ist der Typus der Entfaltung, welche die böhmische Sprache im 16. Jahrhundert erlangt hat . . . . Heutzutage noch befolgt der Böhme dieselben Regeln der Grammatik und der Syntax" (II, 309). Wahrlich, man kann nicht sagen, daß der ascetische Lebensernst, welcher den alten böhmischen Brüdern den Namen einer „Mönchssekte" einbrachte, auf die geistige Regsamkeit und theologische Bedeutung dieses kleinen Kreises einen lähmenden Einfluß geübt habe! Die erneuerte Brüderunität steht bei höherer Reinheit der Lehre in diesem Stück in unvergleichbarer Ferne zurück gegen ihre großen Väter. Es ist zu begreifen, daß Theologen von der Bedeutung eines Vergerius um Aufnahme in die Brüdergemeinde sich bewarben. Die Rückhaltungen diesen und ähnlichen Anträgen (Graf Schlick) gegenüber sind Zeugnisse des feinen Taktes und berechtigten Selbstgefühls der Senioren (vergl. die Dokumente: Fontes a. a. O. S. 213 ff.). Man benutzte allseitig die Mittel der Ausbildung und Bereicherung, die das lutherische und reformirte Ausland boten, und bewahrte doch bis zu dem oben bezeichneten Zeitpunkte der Lockerung die eigene Selbstständigkeit. Im Jahre 1575 berechnet Gindély die Zahl der auswärts Studirenden auf etwa 40 (II, 103). Selbst auf diese erstreckte man aber die in der Heimath so sorgfältig geübten Visitationen. So oft einer der Lehrer der Unität in Aufträgen einen Universitätsort, wo Brüder studirten, besuchte, geschah es nie, ohne daß das Studium und Verhalten der Letzteren einer sorgfältigen Prüfung unterworfen wurde (s. Gindély II, 81 u. a.). Bezeichneten doch die Brüderdeputirten bei dem Besuche, den sie 1542 Luther in Wittenberg machten, letzterem den Mangel einer sorgfältigeren Erziehung der Lehrer der Kirche als Hauptgrund, warum es die Lutheraner zu keinen besseren Gemeindezuständen brächten (Fontes S. 32). — Durch die Gewinnung Rüdinger's, der als Kryptocalvinist Wittenberg verlassen mußte, für das Rektorat ihres Gymnasiums erhoben ihrerseits die Brüder ihr Institut zu Eibenschütz zu einer Erziehungsstätte, auf der nicht nur die Jugend des einheimischen Adels, sondern auch Auswärtige (z. B. Freiherr v. Canitz aus Schlesien) für ihre Söhne die Grundlagen einer eben so christlich als humanistisch begründeten Jugendbildung suchten. Der Adel bestritt auch hiefür die Kosten. Bei dem frühen Aufblühen dieser in der Brüdergemeinde allzeit mit so viel Erfolg gepflegten pädagogischen Thätigkeit ist jedoch zu bemerken, daß vor Co-

menius bestimmte Traditionen einer geläuterten Unterrichts- und Erziehungstheorie nicht nachweisbar sind (vgl. Gind. II, 105 u. 248 ff. mit 103).

Kein Wunder, daß unter solchen Umständen in Böhmen die Macht der höheren Bildung auch im Lager der Brüder zu finden war und für alle Fächer und Lebensgebiete aus ihren Kreisen die tonangebenden Männer hervorgingen. Die glänzendste parlamentarische Größe auf den verhängnißvollen Landtagen, die den Majestätsbrief erzwangen, Herr Wenzel Budowec von Budowa, stammte aus dem Brüderkreise. Zwei der ausgezeichnetsten Advokaten, die damals die Sache der Evangelischen führten, waren Brüder (Gind. II, 394). Selbst Feldherren stellte die einst so friedliche Brüderkirche. Ein feiner diplomatischer Takt in kirchlichen und weltlichen Verhandlungen gehörte geradezu zu den Traditionen des engen Rathes und des Brüderadels. Zu welcher Macht der letztere angewachsen war, ergeben die seitenlangen Verzeichnisse der Herren- und Rittergeschlechter, die zu ihnen gehörten, bei Gindély (II, 153 ff. vgl. 427 und für Mähren: 247). Für ihre Ausbreitung im Lande in dieser Zeit genügen ein paar Angaben. In Prag muß der Erzbischof die Klage erheben, daß sich in dem Versammlungshause der Brüder „weit mehr Leute" zusammenfinden, „als in mancher der ersten Kirchen Prags" (II, 102). Wenn die Klage des Oberstkämmerers im Jahre 1575 auch an Uebertreibungen leiden mag, sie lautet karakteristisch genug: „Ihr seht doch, daß drei Viertheile der Einwohner dieses Reiches zu ihnen gehören; besonders im Königgrätzer Kreise, wo Alles von ihnen wimmelt; nur Königgrätz hält sich noch etwas" (S. 215). Dasselbe galt namentlich auch von Jungbunzlau (S. 224). Ueberall waren die Predigerhäuser mit Ländereien, Gärten und Weinbergen ausgestattet (310 f.). Akoluthen gab es in Mähren allein 99. Im Jahre 1596 ordinirte man zu Trebitsch 27 Canditaten auf einmal (S. 327 f.). Die traurigste Rolle neben diesem Aufblühen der Brüder spielten die Utraquisten, ereilt vom Gericht aller Halbheit in kirchlichen und göttlichen Dingen. Aus dem ganzen Adel Böhmens standen im Jahre 1577 nur noch fünfzehn Personen für den Utraquismus ein (S. 236); von allen königlichen Städten erkannten 1589 nur noch sieben das Prager Consistorium an, das einst ganz Böhmen fast geleitet hatte (S. 313). Kein Mitglied der Universität las mehr die Messe; die Procession am Frohnleichnamsfest fand trotz nachdrücklicher Aufforderung des Consistoriums keine Theilnehmer von der Universität (S. 297). Zwei halbtodte Mütterchen und drei Sänger bildeten den Ersatz. Der innere Verfall überbot den äußeren. Der Abt von Emmaus zu Prag, einer der ersten Würdenträger, heirathete öffentlich und förmlich die Tochter eines Prager Bürgers und richtete eine Schenkwirthschaft im Kloster ein (S. 316 f.). Am Anfange des 17. Jahrhunderts verminderte sich auch die Zahl der Katholiken, die, verglichen mit jenen, eine würdigere Haltung beobachteten, immer auffallender. Ihre Stärke im Jahre 1609 wagt Gindély nicht mehr auf ein Viertel der Gesammtbevölkerung zu berechnen, da auf dem Landtage ihre Vertreter nicht mehr dreißig Köpfe zählten. Lutheraner und Brüder theilten sich in die Herrschaft, und an geistiger Bedeutung und sittlicher Würde wie kirchlicher Geschlossenheit wenigstens waren die Brüder, auch in der Adelsvertretung, entschieden jenen überlegen. Gemäß der Stellung, welche die Lutheraner im Allgemeinen dem weltlichen Regimentsstande einräumen, lagen die Geschicke der lutherischen Kirche in Böhmen ausschließlich in der Hand des Adels und konnten daher bei dem faktiosen Zustande des letzteren zu keiner Ordnungsgestalt gelangen. In Städten und auf den adeligen Gütern dieselbe Abhängigkeit der Pfarrer von der Einzelwillkür. Dabei konnte der Gegensatz zu dem streng disciplinirten und eingezogenen Leben der Brüder auf der anderen Seite nur gesteigerte Fleischesfreiheit zu Tage fördern. Das verschiedene Verhalten Beider gegenüber den Ansprüchen des Adels zeigt sich am interessantesten bei den Transaktionen zwischen den Brüdern und den Lutheranern in Polen (I, 409. 417). Der Grundsatz eines rein geistlichen Regimentes bildete sich erst um diese Zeit vollbewußt in der Brüderunität aus, so lange faktisch schon vorher dieselbe Praxis gegolten. Bei den Verhand-

lungen um die böhmische Confession vom Jahre 1575, die ganz vom Adel geführt wurden, verbot der Senior Kalef dem Brüderadel geradezu jede Betheiligung an der Abfassung. Das sey nicht Sache der Laien. Und er fand Gehorsam (II, 126). Als die ersten Spuren einer Lockerung der Disciplin obenan bei dem Adel sich zeigten, forderte die Austerlitzer Synode von 1572, unangesehen welche praktischen Schwierigkeiten daraus erwuchsen, die unnachsichtliche Durchführung der alten Grundsätze und die Bestrafung aller Dawiderhandelnden (S. 101). Das Geschlecht der Krajek durfte den Königen trotzen, und doch wagten die Brüder, zwei Glieder desselben, „die unehrbare, unedle Crescentia", die sich sittlich vergangen, und Herrn Adam von Krajek, der sich an Tanz und Trunk öffentlich betheiligt, feierlich und unter Nennung des Namens zu excommuniciren, als Sünder, „die Jeder zu meiden habe" (S. 241 f.). Der Fall traf mit einer hochkritischen Zeit für die Unität zusammen. Die Empörung des übermüthigen Adels über solche Kühnheit war allgemein. Dennoch führte man Princip und Praxis mit fester Hand durch. Erst zu stolz, Buße zu thun, suchte Adam von Krajek doch nachmals bittend die Aussöhnung mit der Gemeinde. Was die Czerotine für die Gemeinde waren, ist mehrfach Gelegenheit gewesen hervorzuheben. In einer Sache, wo der Senior Aeneas entschieden im Unrecht war und Friedrich von Czerotin mit doppeltem Nachdruck im Interesse der Brüder in Mähren hätte gegen ihn auftreten können, schreibt dieser stolze Magnat an seinen „lieben Vater" unter Anderem: „Ich wollte, als ihr bei mir waret, dieses euch sagen; aber ich hielt an mich, damit es nicht scheine, als ob das Schaf den Hirten unterrichten wollte, wenn, wo und welche Nahrung ihm zuträglich sey. Nun erkühnte ich mich aber; nehmt es nicht für ungut" (S. 294 ff.).— In dem Geheimniß durch eine treue, durchgeführte Hirtenleitung den Geist pietätsvoller Unterordnung zu erziehen und den weltlich bevorzugtesten Gliedern gegenüber dasselbe Maß zu wahren, wie gegen den geringsten, liegt einer der Erklärungsgründe, wie es der Unität gelungen, so lange und in so idealer Weise apostolische Ordnungen in ihren Gemeinden zu erhalten. Der Verzicht auf alle Auszeichnungen weltlichen Ehren- und Besitzstandes seitens derer selbst, die geistliche Leiter der Anderen seyn wollten und sollten, sicherte bei diesen die Willigkeit zur Unterordnung und bewahrte jene vor weltlicher Ueberhebung, erhielt das Amt bei aller thatsächlichen Machtvollkommenheit in dem demüthigen Geiste, wie in der Gestalt des Dienstes. Als Augusta im Amte seine Person und persönlichen Ehrgeiz geltend machen wollte, scheiterte sein Versuch am Geiste des Ganzen; dagegen wurden so schwache Persönlichkeiten wie Stephan, und noch mehr Kalef, von diesem Geiste des Ganzen und den Traditionen des Amtes, das sie trug, gestärkt, in entscheidenden Momenten wenigstens zähe Festigkeit zu beweisen, wenn es ihnen auch an Geist fehlte, um die Lage zu beherrschen und Versuche zu Uebergriffen unmöglich zu machen. Als mehrere von den Adeligen den Senior Kalef zu den Verhandlungen nach Prag citirten, nannte er in seiner Antwort das Begehren einfach „ungezogen". Was könne er für seine Person allein in Prag? Ohne Beirath der anderen Senioren dürfe er nichts beschließen, so verlange es die Verfassung der Unität, und ehe von dieser abgegangen würde, wolle er lieber sterben. Die Laien hätten das Beispiel des Gehorsams zu geben und nicht zu schreien, daß sich die Senioren in den Winkel verkröchen." Mit Recht bemerkt Gindély dabei, daß das eine wohlgeordnete Gemeinschaft seyn müsse, deren Vorsteher in solchen Momenten — der Adel war daran, die neue böhmische Confession zu entwerfen — eine solche Antwort geben konnten, sicher, daß diese demüthig aufgenommen werde (II, 132 f.).

Wahre Gefahr konnte bei diesem Zustande der Unität erst erwachsen, wenn ihr Klerus selbst aus den Bahnen der Achtung gebietenden Selbstzucht wich oder die Unität im Ganzen sich in weltlich-politische Interessen verflechten ließ. Bei der Veränderung im äußeren Besitzstand, den wir vorher andeuteten, ist es nicht zu verwundern, daß sich auch mehr Versuchungen ergaben, die alte Einfachheit der Lebensweise zu verlassen. Nicht nur gegen Augusta, sondern selbst gegen Blahoslav wird die Klage laut, daß sie

sich glänzende Equipagen gehalten (Gind. II, 72). Je weniger die Aeltesten durch persönliche Bedeutung sich auszeichneten, um so näher lag es, daß die wissenschaftlich Hervorragenden unter den Theologen sich höhere Freiheiten erlaubten. Der Mitarbeiter am Bibelwerk, Strejk, mußte wegen eigenmächtigen und herrschsüchtigen Benehmens zurechtgewiesen werden. Er bat demüthig um Verzeihung; aber solche Symptome waren und wirkten um so bedenklicher, je mehr sie den Contrast der Ordnungen und der Persönlichkeiten zu Gefühl brachten. Sittliche Verstöße mehrten sich gerade beim Klerus (I, 472. II, 327). Solche Vorkommnisse geschlechtlicher Art verliehen den von lutherischer und calvinischer Seite gleichmäßig erhobenen Bedenken gegen den Cölibat des Brüderklerus besonderen Nachdruck. Dennoch ist es als historische Thatsache in der Entwickelung der Brüderunität bei objektivem Wahrheitssinne nicht abzuläugnen, daß mit der allgemeinen Aufgabe dieser ohnehin nicht principiell, sondern nur als traditionelle Praxis aufrecht erhaltenen Maßregel die alte Energie und der Opfergeist früherer Zeiten die folgenreichste Erschütterung erlitt. Seit 1590 gab es fast nur noch verheirathete Brüderprediger. Im ersten Decennium des 17. Jahrhunderts füllte sich auch der enge Rath, der am längsten widerstanden hatte, mit verheiratheten Gliedern. Strejc, der, ohne bei den Senioren anzufragen, eine Frau genommen hatte, gab das erste Beispiel in diesem Kreise (II, 312). Es war der Vorabend der Auflösung der Unität und bleibt den berechtigtesten Theorien und den praktischsten Bedürfnissen gegenüber eine lehrreiche geschichtliche Thatsache. — Dazu kam die andere, verhängnißvollere, daß die Unität sich durch ihren Adel in das politisch-parlamentarische Faktionswesen hineinziehen, zuletzt auf die Bahn offener und entschlossener kirchlich-politischer Revolutionirung treiben ließ. Keiner der revolutionärsten Akte, für welche der Brüderadel die entschiedensten Führer stellte — auch die eigenmächtige Bewaffnung und Aufstellung eines Ständeheeres gegen den König nicht, wurde von den Senioren desavouirt. Von ihnen war doch zu verlangen, daß die puritanisch geistliche Weihe aller dieser Akte (vgl. II. S. 391 u. a.) sie nicht blenden werde über den revolutionären Karakter derselben. Aber es handelt nur noch der Adel unter der Führung Budowa's. Eigenmächtig durfte dieser im Drange der Umstände die Unterordnung der Unität unter ein mit den Lutheranern gemeinsam zu schaffendes Consistorium versprechen. Ein Hohn auf alle Traditionen seit Lukas' Tagen (S. 371). Die Lehrtraditionen waren gleichzeitig innerlich gebrochen worden. Vergeblich hatte Turnovius, wie unten näher zu begründen ist, versucht, den Standpunkt der Brüder in der Abendmahlslehre als einen selbstständigen sowohl neben Calvin als neben Luther aufrecht zu erhalten. Die calvinische Fassung erlangte den Sieg. Da dieß gegen die ausdrückliche Einsprache des Seniors Zacharias Ariston durchgesetzt wurde, diente die neue confessionelle Entscheidung umso mehr dazu, die alte Subordination zugleich zu vernichten (S. 344 f.). Die neuen Wahlen fielen in diesem Sinne aus und auf Leute (Cruciger und Narcissus), die unfähig waren, die moralische Schwächung durch das Gewicht persönlicher Bedeutung auszugleichen. Der Uebergang des Seniorates in die Hände calvinisch denkender Leiter bildete das andere Moment zu der politischen Revolutionirung. In der Verbindung mit der Pfalz und zuletzt in der Erwählung eines calvinischen Prinzen zum böhmischen Könige drängte Beides vereint zu der Katastrophe, welche mit der Vernichtung der selbstständigen Existenz der Unität in Böhmen endete.

Gott aber ließ einen Samen dieses edlen Volkes übrig bleiben; denn sie waren es werth. Amos Comenius, der im Jahre 1627 dem Vaterlande und den verlassenen, zerstreuten und verfolgten Gemeinden den Rücken kehren mußte, ist durch seine Schriften wie durch seine persönliche Wirksamkeit, durch die Fortpflanzung endlich auch der Bischofsweihe auf die Jablonski's, durch deren Vermittelung sie später Zinzendorf erhielt, der Vermittler zwischen Vergangenheit und Zukunft der Unität, der geistige Garant der letzteren geworden. Das Fürbittgebet, mit dem er, von dem Gebirge auf sein verlassenes Pfleggebiet (Fulneck) zurückblickend, die zertretene Saat großer Hoffnungen dem

Herrn der Ernte befahl, ist erhört worden. Man kann die Geschichte der neuen Erweckung um 1720 in Fulneck u. a. O., diese Spuren eines aus mühsam durchgefristeten Keimen neu hervorbrechenden Lebensfrühlings auf diesem altgeweihten Boden nicht verfolgen, ohne ein sichtbares Werk Gottes darin zu verehren, das, wenn durch nichts Anderes, durch die Missionen der erneuerten Brüdergemeinde genügend legitimirt wäre. Der Kirchenhistoriker muß eine Pragmatik göttlicher Führung darin erkennen, daß in der Zeit der Heimsuchung, welche obenan der lutherischen Kirche in der Spener'schen Periode angebrochen war, auch jenes edlen Lebenszweiges der Kirche Christi, der evangelisch gegrünt hatte vor der Reformation, vor Gott wieder gedacht wurde. In Zinzendorf traf die erneuernde Wirkung des Hallischen Pietismus mit den Erinnerungen eines Abkömmlings aus altem Brüderadel zusammen.

Es erübrigt nach diesem Ueberblick der Geschichte und providentiellen Mission der alten Brüderunität, noch einige ergänzende Bemerkungen über ihren Lehrbegriff und seine Entwickelung zu machen; denn was über ihre Kirchenordnung und Disciplin zu sagen wäre, gibt der Artikel von Dieckhoff in seinen wichtigsten Grundzügen und die „Geschichte der alten Brüderkirche" (von Kröger) S. 123 ff. in Ausführlichkeit, wenn schon nicht mit genügender Unterscheidung der verschiedenen Entwickelungsepochen. Die abschließende Fassung und Sanktion hatte die 1632 durch eine Synode zu Lissa im Druck publicirte: Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in Unitate Fratrum Bohemorum auf einer Synode zu Scherawitz in Mähren im Jahre 1616 erhalten.

Als ein mittleres Gebiet zwischen Kirchenordnung und Lehranschauung bedarf zunächst noch die Stellung der Brüder zur bischöflichen Ordination und deren Geschichte in der Gemeinde eine nähere Beleuchtung. Die Begründung eines besonderen Kirchenwesens der Brüder fiel mit der Wahl und Ordination ihrer ersten Priester zu Lhota (Khotka), einem Dorfe bei Reichenau, 1467 zusammen. Ueber die wunderbaren Erscheinungen, die man dabei beobachtet zu haben glaubte, spricht sich Bischof Kröger, der sie nach den Quellen verändert erzählt (a. a. O. S. 79 f.) so rückhaltend maßvoll als würdig aus. Sein Bericht geht im Einzelnen auch betreffs der Priesterweihe über Gindély hinaus, ohne daß, bei der populären Anlage, die Quellenbelege zur Hand sind. In anderer Beziehung fehlt, was nach Gindély unzweifelhaft feststeht. Der Gang scheint folgender gewesen zu seyn. Durch's Loos wählte man nach Gebet und Fasten drei aus neun vorher gleich würdig Befundene aus, wobei, da man zwölf Zettel und nur drei mit „Ist" (jest) beschrieben in das Gefäß gelegt hatte, die Möglichkeit anderer Entscheidung und Zahl offen gehalten war. Diesen Dreien legten nach Gindély (I, 34) zunächst die Vornehmsten unter denen, welche vorher die Neun erwählt hatten, die Hand auf. Doch sah man das nicht für die priesterliche Ordination an, sondern wohl nur als ein weihendes Bekenntniß dazu, daß man sie seitens der Unität als Lehrer und Häupter anerkenne, wie ihnen gleichzeitig mit Handschlag von allen Anwesenden Gehorsam gelobt wurde. Kröger dagegen, der von jener Handauflegung schwieg, läßt die eigentliche Priesterweihe an den so Erwählten durch einen alten Waldenserpriester, der neben Michael und noch einem anderen früheren katholischen Priester, der einzige gewesen zu seyn scheint, der selbst die Priesterweihe hatte, vollzogen werden und beschränkt, was später geschah, auf die Einholung der bischöflichen Ordination (S. 80). Die letztere nun jedenfalls hat man, wie oben angedeutet, bei einem sogenannten Waldenser Bischof Stephan, in einer Gemeinde an der österreichischen Gränze, gesucht. Was über die Erhaltung, resp. Erneuerung der bischöflichen Weihe dieser Waldenser selbst beigebracht werden kann — die Letzteren sollen sie während des Baseler Concils von dort anwesenden Bischöfen erlangt haben (!) (Kröger S. 81 vgl. 83) — ist selbst im höchsten Grade zweifelhaft. Was sicherer ist, der Brüder Sendung an diesen Stephan, bleibt dunkel genug nach den älteren Quellen und wird von Lukas, wie er in solchen präjudiciellen Vorfällen öfter thut, ganz mit Schweigen übergangen (Gind. I, 36, vgl. meine Katechismen der Waldenser und Böhm. Brüder S. 162 f.). Hätten jene drei

Erwählten schon als Priester gegolten, so würde man, um die bischöfliche Weihe einem von ihnen zu erwerben, sie gesendet haben; statt dessen werden jene Anderen, von Alters her Ordinirten, nach Gindély nur Michael („wahrscheinlich von Mathias von Kunwald begleitet", S. 37), nach Kröger dieser mit dem anderen katholischen und dem Waldenser Priester zur Einholung der Ordination gesendet. Uebereinstimmend erzählen Beide weiter, daß nach Erlangung des Gesuchten (Kröger: für alle drei Abgesandten — als nun geweihten „Brüderbischöfen"!) Michael den Mathias von Kunwald zum Bischof geweiht habe (Kröger: unter Assistenz der anderen beiden waldensisch Geweihten), während, was Kröger nun selbst hier zugibt, die anderen beiden durchs Loos Erwählten (Thomas und Elias) jetzt erst durch Michael die Priesterweihe empfingen. — Nach Gindély legt dann Michael seinen altkatholischen Priesterkarakter nieder und läßt sich von Mathias von Kunwald selbst erst wieder auf's Neue weihen — offenbar eine höchst karakteristische Parallele zu der Wiedertaufe aller in Lhota Versammelten, von der unten mehr zu sagen ist. Und gewiß hat auch darin Gindély das Richtigere, daß nach seiner Darstellung Mathias von Kunwald allein als Bischof den ersten Rang einnimmt, Michael aber zu diesem Behufe auf jede Geltendmachung der von Stephan empfangenen und an Mathias vermittelten Bischofsweihe seinerseits verzichten muß. Nach Kröger (S. 81) dagegen sey Michael Oberbischof geblieben, dem im Range Mathias und dann die beiden anderen von Stephan bischöflich Geweihten zunächst gestanden. Es ist dabei anzuerkennen, daß Bischöf Kröger, einer der ehrwürdigsten Vertreter der Unität in der Gegenwart ausdrücklich erklärt, daß „die Brüderkirche sonst keinen höheren Werth auf die bischöfliche Weihe durch Handauflegung in ununterbrochener Folge seit der apostolischen Zeit lege, als daß sie darin eine löbliche Ordnung im Hause dessen erkennt, welcher ein Gott der Ordnung ist..." Von äußeren Folgen für staatliche und staatskirchliche Anerkennung und Stellung ist es auch nur für die Brüdergemeinde auf englisch-bischöflichem Boden.

Aber wie es auch mit dem Eintritt der Brüder in eine vorher ununterbrochene Succession durch Vermittelung der Waldenser beschaffen gewesen, gewiß ist, daß später (1551), während Augusta gefangen war und schon für todt galt, in Ermangelung eines Seniors neue Senioren (Czerny und Czerwenka) nicht nur selbstständig gewählt, sondern durch Beauftragte vom engen Rathe, die selbst die Bischofsweihe nicht hatten, zu Bischöfen ordinirt wurden. Wenn man eine Rettung der Tradition dann auch darin sucht, daß Augusta nach seiner Befreiung später auch wieder Bischöfe geweiht habe, so haben Czerny und Czerwenka, welche die Hauptordinatoren blieben, jedenfalls ihre Ordination durch Augusta nicht sanktioniren lassen (vgl. Kröger S. 290 f. mit Gind. I, 347. 356. 364. 367 f.). Kröger sieht sich dabei auf's Neue zu dem Bekenntniß genöthigt: „Und in letzter Stelle ist doch an dieser äußeren ununterbrochenen Nachfolge im Gottesreich des Neuen Bundes nichts Wesentliches gelegen." Aber abgesehen davon, sollte man bei diesem Stande der Geschichte seitens der Unität aufhören, die Succession als eine Thatsache ihrer Geschichte fortzuführen; und die Unität könnte darauf um so leichter verzichten, je mehr man ihr Glück wünschen muß zu einer mit eben so evangelischer Demuth geführten als mit kirchlichem Takt und glücklichem Erfolg geübten bischöflichen Praxis. Eine Unterscheidung verschiedener Amtsweihen, wie sie in der erneuerten Unität noch festgehalten wird, kann, sobald nichts mehr als der besondere Dienst und das für ihn erforderliche Charisma dabei betont wird, einen gerechten Anstoß nicht begründen. Die alten Böhmischen Brüder standen mit dieser Praxis mehr auf dem Boden altkirchlicher Traditionen als römischer Lehrvoraussetzungen. Man kann dieß selbst von der Begründung des unbedingten Gehorsams, der gegen die kirchlichen Vorgesetzten gefordert wurde, behaupten. Auch Maßregeln wie die, daß die Priester nur bei den Senioren beichten sollten, denen sie untergeben waren, die Diakone und Akoluthen eben so bei ihren Vorstehern (Gind. I, 435), war eine rein disciplinare Ordnungsmaxime.

Unter den Fragen um den Lehrbegriff nimmt die über den Rechtferti-

gungsglauben die erste Stelle des Interesses in Anspruch. Die irrige Vorstellung, als hätten sich die Brüder dem reformatorischen Lehrbegriff in diesem Punkte angeschlossen, ist bereits anderen Ortes dahin überwiesen, daß die Partei des Lukas (s. ob.) eher früher eine Richtung nach dieser Seite eingehalten, dagegen Luther gegenüber am Anfang gerade, von Lukas geführt, eine ausgesprochene Gegenstellung angenommen habe (Katechismen der Wald. S. 97 ff.; vgl. auch Kröger a. a. O. S. 184). Man kann ihre Bestimmung über Glauben und Werke auf eine Linie mit der Augustin's in de fide et opp. stellen. Ohne der Alleinwirksamkeit der Gnade zu nahe treten zu wollen, behaupten sie die Nothwendigkeit der Werke für den persönlichen Gnadenstand als Lebensheiligung und die Entscheidung im Gericht nach diesem Maßstabe. Der mächtige Einfluß auf die Verwirklichung des frommen Gemeindelebens unter ihnen ist nicht zu verkennen. — Selbst als nach Lukas' Tode die Wittenbergische Richtung eine Zeit lang die Oberhand gewann, trat bei der Begegnung Augusta's und Georg Israel's mit Luther im Sommer 1536 diese Differenz noch unvermittelt hervor (Gindely I, 238 f.). Es geschah mehr nur, um Luther zu befriedigen und zu einer Bevorwortung der in neuer Bearbeitung auszugebenden Confession, die die Brüder 1535 dem König Ferdinand überreicht hatten, zu bewegen, wie er früher schon bei der in Wittenberg 1533 gedruckten Apologie für Markgraf Georg von Brandenburg Gleiches gethan. Die neuen Differenzen bei den damaligen Vorverhandlungen besagen umso mehr, als 1535 schon von Luther geschrieben wird: „Verba quaedam, quibus aliquoties commovebar, adeo dilucide applicaverunt (? explicaverunt), ut nunc fateri cogar, mihi omnino satisfactum esse" (vgl. Fontes S. 19; auch S. 93). So erklärte man sich auch jetzt auf's Neue, änderte resp. die betreffenden Artikel nach Luther's Wünschen ab (Fontes S. 25; vgl. Gind. I, 239). Auch der Apologie von 1533 wurde ein Artikel über die Rechtfertigung beigefügt (S. 27). Die bald eintretende Rückkehr zu Lukas' Principien war gewiß auch für diesen Punkt entscheidend, wie denn Czerny nachmals sogar dem Herzog von Preußen, der um einen deutschen Prediger von ihnen gebeten hatte, nicht eine dieser Confessionen, sondern die neu übersetzte Schrift des Lukas von der Rechtfertigung zur Aufklärung über den Standpunkt der Brüder zuschickt, mit der ehrlichen Erklärung, daß die Unität nicht die Ueberzeugung habe, der Herzog stimme mit ihr im Glauben völlig überein (Gind. I, 431). Die gegentheiligen Versicherungen, die man in einzelnen Fällen von der Uebereinstimmung mit der Augsburgischen Confession gibt, sind theils auf Schrauben gestellt (Gind. II, 123; doch vgl. S. 66), theils durch andere aufgehoben (I, 405. 463 u. a.); so daß der Leibarzt Crato schon sich über Unbeständigkeit und Unredlichkeit der Brüder in diesem Stücke beklagte (II, 123), Kaiser Maximilian aber feierlich die Abweichung constatirte (II, 197). Das Urtheil von Flacius im Gespräch mit Blahoslav, „daß von den Brüdern der Begriff aufgestellt werde, welcher dem Interim entspreche" (I, 422), trifft ganz zur Sache und macht das gute Vernehmen mit der Wittenberger Fakultät zu den Zeiten des Peucer'schen Einflusses noch verständlicher (Gind. II, 80 f. 95 ff. und Acta S. 294 ff. 319 ff.). Aus dieser Zeit haben wir das officielle Zugeständniß des Brüderlegaten: „Etiam, quae Lutherus et alii ex vestris antecessoribus in nostris notarunt et tollenda censuerunt, ex hac sunt sublata omnia" (Fontes S. 353). Freilich wurde bald genug darauf die Uebereinstimmung mit Luther wieder nur für eine gutmüthige Illusion des letzteren erklärt (ebendas. S. 426; vgl. m. Katechismen S. 153). Bei allen diesen Erklärungen stehen der Artikel von der Rechtfertigung, besonders aber der vom heiligen Abendmahl, im Vordergrunde.

Im Zusammenhange mit der Rechtfertigungsfrage steht überall der Anstoß am Cölibat, von reformirter Seite so stark wie von lutherischer geäußert. Das Nöthige darüber ist oben beigebracht. Ebenso kann in Betreff der den Brüdern im Allgemeinen gewiß mit Unrecht beigemessenen Prädestinationslehre auf anderweitige Nachweise (Katechismen S. 121 ff.) verwiesen werden.

Von höherem Interesse ist die Frage um die Sakramentslehre der Brüder. Ueber die eigenthümliche Zählungsweise („drei", wie Melanchthon) und ihre Schwankungen s. am a. O. S. 107 f. Gewiß ist, daß sie Taufe und Abendmahl vor Allen auszeichnen. Ueber ihre Correktheit in der Taufe glaubt Luther sich in dem Briefe von 1535 freuen zu dürfen, obgleich sie noch 1536 sich zur Beseitigung der Wiedertaufe erst neu verpflichten (Fontes S. 19. 23) und länger noch über ihre von Luther gleich anfangs in Anspruch genommene Lehre vom Kinderglauben verhandeln. Erst 1572 erfolgt eine synodalmäßige Abänderung der früheren Meinung dahin, daß virtuell der Glaube im Kinde vorhanden sey (Gind. II, 95, womit zu vergl. Fontes S. 93. 307 f. 338). Eine unmittelbare Rückwirkung der früheren Auffassung (s. d. Art. von Dieckhoff), war die Verwerfung der Nothtaufe durch die Hebammen, statt deren man ein Gebet der Anwesenden für das Kind wirksamer achtete (Fontes S. 95 f. vgl. 102). Auch die beschränkte Ertheilung der Taufe bei unehelichen Geburten, seit diese in der Gemeinde vorkamen, wird damit zusammenhängen (Gind. I, 473). Besonderes Interesse nimmt der Brauch der Wiedertaufe bei den Brüdern in Anspruch. Wir haben darüber eine ausführliche confessionelle Aussprache der Brüder in der lateinischen Ausgabe der Apologie (an den Markgrafen) von 1538, in Wittenberg gedruckt und abweichend von allen anderen Ausgaben (Lydius, Waldensia. Roterdam 1616. II, 2. 277 f.). Im Interesse der ersten Anfänge der protestantischen Confirmation, die hier zu finden sind, ist die Sache von mir besprochen in: Vilmar, pastoraltheologische Blätter. Jahrg. 1864. Heft I. S. 1 ff.

Der Unterschied der Böhmischen Brüder von den Wiedertäufern, von denen sie sich vorsichtig gesondert hielten (Gind. II, 210 ff. 223 f. II, 19 ff.), besteht zunächst darin, daß sie die Wassertaufe an den Kindern nicht aufhoben, vielmehr wiederholt ihren Glauben an eine göttliche Wirkung derselben bekennen, die in der Wiedertaufe nur erneuert und bestätigt werde. Der entscheidende Punkt liegt aber darin, daß man das foedus, das der Einzelne mit Gott einzugehen habe, ausschließlich auf diesen zweiten Akt verlegte, der später, als die Wiedertaufe wegfiel (1535—36), bloß noch in einer feierlichen Handauflegung statthatte: „Per manuum impositionem . . . quo peccatorum remissio, jam olim per baptismum Christi testata, evidenter refricetur atque tum demum credendi (credenti) in usum ejus proprium tribuitur" . . (Lyd. a. a. O. S. 160 ff.). Zunächst fand diese Bundesschließung seitens aller derer statt, die von der römischen und utraquistischen Kirche zur Unität übertraten und den Katechumenat absolvirt hatten. Daher heißt es dort weiter: „Ac sic ecclesiae Christi incorporati, filii Dei atque haeredes vitae aeternae et sunt et habentur?" Und gewiß haben wir hier die erste Wurzel des ganzen Gebrauches; denn als erster Akt nach der eigentlichen Constituirung der Unität durch die Priesterwahl wird die Wiedertaufe Aller zur Synode anwesenden Mitglieder berichtet (Gind. I, 36).

Dasselbe Verfahren nun hielt man auch bei den in der Gemeinde heranwachsenden Kindern ein, daß man sie nach sorgfältiger Katechumenenbereitung unter öffentlicher Bekenntnißablegung zur Wiedertaufe, später bloß noch zur Handauflegung führte. In Folge dessen wurden alle Akte, welche der Bundschließung bei der Taufe zum Ausdruck dienen, Abrenunciation, Recitation des Symbols ꝛc. von der Kindertaufe auf diese zweite Bundschließung verlegt und statt ihrer mit der Kindertaufe ein ganz neuer und den Böhmischen Brüdern ausschließlich eigener Akt verbunden. Das ist die sogen. „baptismi conventio", ein ausdrücklicher und feierlicher Vertrag, den der Amtsdiener unter Handschlag und Segnung mit den vorher erwählten Pathen zu schließen hat (Lydius S. 345 ff.). Die erste Taufe wurde dadurch ganz zur unterpfandlichen Handlung, auf den Glauben der Kirche (Vilmar, pastoraltheol. Bl. S. 15) und den zukünftigen der Kinder basirt. Als dann später an der Stelle der Wiedertaufe die Handauflegung allein übrig blieb, blieben mit ihr auch jene Nebenakte der Taufe verbunden,

und so ist sie in der That die erste Form ausgebildeter protestantischer Confirmation, bereits mit mehr denn jenem Sakramentskarakter, den diese nachmals in pietistischer Fassung und vorbereitend schon von Straßburg aus erlangte. Auch in diesem Punkte sah keiner der Zeitgenossen klarer als Flacius. In einem Briefe an Ant. Bodenstein vom J. 1556 (Fontes S. 281 ff.) schreibt er: „Tertio illa receptio est fere quaedam rebaptisatio; quaerit enim, an renunciat iis et promittit Deo obedientiam ... quasi vero hoc dudum in Baptismo non fecerit . . . totaque Baptismi ratio declaratur. Item dicunt, jam non eris tuus, sicut antea, item quod simpliciter prioris foederis cum Deo ac Baptismi damnatio est; nihil sane hic, nisi aqua deest, ut sit rebaptisatio" . . . Vgl. auch Crato's Urtheil: „Audiuntur voculae a quibusdam, pluris Valdenses receptionem suam, quam baptismum Christi facere" (Fontes S. 376). Die Sache ist darum doppelt beachtenswerth, weil eben in diese Zeit (1536) die Anfänge einer Confirmation in Straßburg und die Berathungen darüber in Wittenberg fallen (s. Seckendorf, hist. Lutheran. III, 31. §. 122. S. 559), mit welchen beiden Orten die Brüder in Verkehr und Verbindung standen. Daß diesen dabei auch das Bewußtseyn des Anzustrebenden nicht fehlte, beweist sich durch ihre Berufung auf des Erasmus Vorschläge, die, bisher ganz unbeachtet, als erste Anregung einer protestantischen Confirmation gelten müssen (vgl. Desid. Erasmi Paraphrases in Nov. Test. ed. Augustin. Berlin 1778. Vol. I. XXVI ff. [die Vorrede zum Matthäus von 1522] mit Lydius a. a. O. S. 284 und Vilmar, pastoraltheol. Bl. S. 5 ff. und S. 27). Die Böhmischen Brüder sind wie ein leuchtendes Muster durchgeführter Katechumenenerziehung, so erste Vorgänger mit einer ausgebildeten protestantischen Confirmation — freilich mit irrig sakramentalen Voraussetzungen. Daß die Brüder die Sündenvergebung (resp. mit Handauflegung) noch spät als drittes Sakrament zählen (Fontes S. 93; vergl. meine „Katechismen" &c. S. 108), dürfte eben damit zusammenhängen, weil die initio foederis dieß zum integrirenden Bestandtheil hatte. Doch hielten sie bekanntlich auch die Special- oder Privatbeichte fest, nicht ohne dabei mit Berufung auf Calvin Sünden zu unterscheiden, die so groß seyen, daß man von ihnen nicht absolviren könne (Gind. I, 407 f.), was auch praktisch mit großer Härte bei einem zum Tode verurtheilten Mörder geübt wurde. („Wem Gott die Verzeihung nicht kund gebe, dem sey sie auch nicht anzukündigen", Gind. II, 326).

Am schwersten endlich ist Licht in die Abendmahlslehre der Böhmischen Brüder zu bringen. Den Lutheranern erschien sie calvinisch, Calvin und den Reformirten lutheranisirend. Der Letztere tadelt in einem Gutachten des vereinigten akademischen Collegiums von Genf die Brüder mit Schärfe, daß sie in ihrer Apologie sich den Lutheranern so angepaßt und in das Verwerfungsurtheil der Gegenlehre eingestimmt hätten (Gind. I, 414 f.; vgl. Fontes 204 f.). Von beiden Seiten wird den Brüdern Unklarheit im Ausdruck vorgeworfen. Mit welchem Rechte, bezeugt der Lehrbegriff der noch vorliegenden Confessionen und des Katechismus (vgl. Katechismen der Waldenser S. 104 ff.). Das Grundbekenntniß gilt der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, wobei in besonnener Weise anima et divinitas Christi von der eigentlichen res sacramenti unterschieden wird; aber jene Gegenwart wird sofort näher als eine sacramentalis (posvátne, sacramentaliter) und spiritualis bestimmt, Begriffe, die nie mit genügender Schärfe definirt werden, ihre Realerklärung jedoch in der klar behaupteten Unterscheidung von der Gegenwart des Leibes Christi haben, die ihm zur Rechten Gottes eigne. Daraus begründen sie insbesondere ihren Protest gegen die Anbetung des Sakraments, einstimmig mit der Taboritenconfession. Ausschließlich zur Rechten Gottes sey die substantia corporis (quae sedeat ad dexteram patris). Nec descendet corporaliter (Christus) cum corpore suo ante diem judicii. Vergl. Katechismen, Fr. 60 ff. (Meine Ausg. S. 51.). In dieser Fassung der Erhöhung Christi liegt die entscheidende Verwandtschaft mit Calvin. Dennoch ist der Wille nicht zu verkennen, einmal die Testamentsworte möglichst wörtlich zu verstehen (vgl. a. a. O. S. 104),

andererseits die sakramental-spirituelle Gegenwart des Leibes als eine reale zugleich zu behaupten („cujus verum corpus in eodem esse veraciter, sacramentaliter et spiritualiter, est credendum" a. a. O. S. 105). Eine der lichtvollsten Erklärungen enthält das Schreiben des Seniors Stephanus an Crato vom Jahre 1575 (Fontes S. 406): „Unionem sacramentalem appellamus ipsam κοινωνίαν corporis Christi, non propter praesentiam Christi corporalem in pane — er meint durch Transsubstantiation — sed propter illa duo, quae in hoc sacramenta per verbum in pio usu conjunguntur; vel quod in eo (in usu!) panis et corpus Christi sacramentaliter unum fiant . . . Sed res longiori explicatione non indiget, cum et tu res coelestes et terrenas sacramentaliter conjungi concedas." Crato replicirt dagegen (S. 408): „Non vero unum fiunt duo, verum conjunguntur in usu", und will das verbum accedens ad elementum nicht „de verbo prolato", sondern „de verbo credito" verstanden wissen. „De modo praesentiae" — schreibt Stephan seinerseits wieder (S. 417) — nunquam disputare voluerunt (majores nostri), neque nos vellemus. Sed coacti dicere aliquid, sacramentalem esse scripsimus in confessione nostra" . . . mißbilligend (S. 416), daß man an einer Stelle dieß in „substantialem" corrigirt habe. Aber das viel Entscheidendere noch ist, daß die Brüder sich zu einer Communion der Unwürdigen bekannten und Stephan, trotz Crato's Protest („in isto non assentior, quod scripsistis, veritatem sacramenti [intelligentes de corpore et sanguine Christi] impios percipere") aufrecht erhält (a. a. O. S. 404; vgl. Gind. II. S. 99). Die reformirten Auktoritäten urtheilten selbst nicht anders: „Videntur fratres nescio quam carnis praesentiam in terris invisibilem et ineffabilem statuere, quod commentum meo judicio vanissimum est' — schreibt Beza noch 1574 (Fontes S. 494).

Indessen darf man sich nicht verbergen, daß in der Zeit, aus welcher diese Erklärungen stammen, im Allgemeinen die reformirte Strömung in der Unität die viel mächtigere war, so daß man in Stephan mehr eine conservative Tradition des Seniorates, wie sie später noch Zacharias Ariston (s. oben) vertrat, erkennen darf. Die Transaktionen mit den Calvinisten und Lutheranern in Polen, so wie mit den letzteren und den Utraquisten in Böhmen hatten bereits ein ganz anderes Licht über das Verständniß jener Worte, die allenfalls auch positiver deutbar waren, verbreitet. In Polen vertraten Laski († 1560) und Lismanin die reformirte Lehre und hatten scharfe Gutachten der Schweizer Reformatoren gegen die Brüder provocirt. Bei den Disputationen wurden die Vertreter der Letzteren so nachdrücklich von der Unklarheit ihrer Ausdrücke überführt, daß sie die Einwürfe als Memoriale mit nach Böhmen nehmen wollten zu neuer Prüfung und Umgestaltung der Lehre (Gind. I, 408). Eine Umarbeitung der Confession von 1535 wurde obenan in diesem Interesse vorgenommen (S. 418). Das Resultat zeigen die Präliminarien zum Sendomirer Vergleich. Da finden wir die Brüder mit den Calvinisten zusammen votirend: „Convenimus ut credamus et confiteamur substantialem praesentiam Christi." Der Einwand der Lutheraner lag nahe. Es müsse heißen: „praesentiam corporis Christi." Dennoch wurden zuletzt alle Parteien in der Melanchthon'schen Formel einig: „In hac communione vere et substantialiter adesse Christum" (Gind. II, 86). — Im Mutterlande Böhmen führten die Discussionen über die mit den Lutheranern und Utraquisten zu vereinigende böhmische Confession 1575 zu nicht minder unzweideutigen Erklärungen. Die ursprüngliche Redaktion des betreffenden Artikels in derselben — von den Lutheranern Pressius und M. Krispin gearbeitet — scheint streng lutherisch gewesen zu seyn. Durch den Einfluß der Brüder siegte auch hier die Melanchthon'sche Fassung in der Form: „Man empfange den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn", die sich in höherem Maße noch lutherisch deuten ließ (Gind. II, 161). Später muß aber auch der specifische Brüderausdruck posvátne oder sacramentaliter seine Stelle dabei gefunden haben, und man setzte sich ausdrücklich darüber auseinander, daß das nicht, wie

früher auch dieß verstanden worden, gleichbedeutend mit substantialiter, wesenhaft, gebraucht werde (a. a. O. 207). Das Ende des Processes wurde oben schon vorangedeutet. Man ging völlig in das Pfälzer Lager über und Form und Gründe werfen allerdings ein trauriges Licht auf diese Periode. Man vergleiche die Akten in Fontes S. 432—449. — In diese Zeit fallen die unzweideutigsten Bekenntnisse. Jenes Schreiben an Beza aus Evanzig (3. Dec. 1575) wahrscheinlich aus Rüdinger's Feder, in welchem Luther's Vorstellung von ihrer Sakramentslehre als eine gutmüthige Illusion bezeichnet wird, nennt neben manchen Mängeln der Confession, dieß als ihre Ehre und Wahrheit: „Retinemus tamen fundamentum id, quo servato omnis falsa de hoc sacramento persuasio suasponte concidit et evertitur, Christum cum corpore suo non esse in terris amplius" . . . . (Fontes 426). Entscheidender aber wirkte die Rücksicht auf Menschengunst. Man scheute jedes andere als private Bekenntniß. Die Einladung des Pfalzgrafen Johann Casimir, die für den 1. September 1577 in Frankfurt anberaumte reformirte Synode mitzubeschicken, erregte die größten Verlegenheiten. Heimlich, mit Verschweigung selbst vor den Ständen in der Heimath, wollte man einen Bruder aus Polen senden, bis der dazwischen fallende Tod des Seniors Stephan einen glücklichen Vorwand lieh, jede Beschickung zu unterlassen. Sie entschuldigten sich auch mit ihrer ganz geringen Zahl und dabei so gefährlichen Lage (vgl. Gind. II, 240 f. mit Fontes S. 435 ff.). Das tragischste Zeugniß dafür, daß die, welche so viel Märthyrerthum zu Christi Ehren bestanden, für das offene Bekenntniß und die Entscheidung in dieser damals brennenden Frage der Zeit kein Leiden durch offenes Bekenntniß auf sich nehmen wollten, sondern das letztere davon abhängig machen, wie weit ihnen Fürstenschutz dasselbe erleichtere, gibt das von Rüdinger verfaßte Schreiben (Fontes S. 443 ff.). Ab illustrissima igitur excelsitate vestra concilium subjectissime petimus, quid nobis auditorum respectu faciendum censeatis, et an confessione plana nostra acquiescendum nobis putetis in praesentia, vel omnino manifestam ad vos secessionem postuletis." Voraus geht die bedeutsame Erinnerung: „A vobis autem nulla defensio nobis in hoc angulo . . . praestari potest." Sie als Lehrer sehen zwar klar, aber mit den Gemeinden müsse erst noch verhandelt werden . . . „neque de hoc etiam dubitamus, quidquid illustrissima excelsitas tua de nobis statuerit et in se receperit, id ecclesias vestras universas approbaturas esse."

Da somit diese letzte Wendung auch zu entschieden calvinischer Anschauung für nichts weniger als eine rein theologische Entwickelung und kirchliche Entscheidung gelten kann, so wird man, so nahe es an sich läge, vorsichtig damit seyn müssen, darin die Vollendung einer ursprünglich schon überwiegenden Anlage zu erkennen. Vielmehr wird der wahrhaft geschichtliche Standpunkt in dem älteren originalen Brüderbekenntniß zu suchen seyn, was bei aller Unklarheit des Ausdruckes doch den Willen bewies, eine dem Wortlant der Einsetzung gemäße Gegenwart des Leibes selbst, wenn schon auf besondere Weise, zu behaupten, — anders und entschiedener, als es der calvinische Standpunkt ermöglicht. Dieses Mehr wurde ja von letzterer Seite gerade am schärfsten erkannt und gemißbilligt. So wird also der polnische Senior Turnovius, der sich in den Zeiten jener Transaktionen am eingehendsten mit der Brüderlehre vom Abendmahl beschäftigte, dieselbe am richtigsten als eine zwischen Luther und Calvin in der Mitte stehende behaupten. Er suchte nachzuweisen, daß es eine selbstständige Tradition von den Vätern der Unität her gebe, wonach man die „sakramentalische und geistige" Gegenwart des Leibes des Herrn immer so behauptet habe, daß dadurch das bloß „figürliche" Verständniß ausgeschlossen sey. Man kann auch hiebei noch die nöthige Schärfe der Begriffsbestimmungen gar sehr vermissen; doch war es mindestens eine Ermannung aus der kläglichen Schwäche, die bald nach Wittenberger, bald nach Genfer und Pfälzer Auktoritäten den Ausdruck zu modificiren bereit war. Man kann gegen die Anklage auf bare Unredlichkeit eben diesen mittleren Standpunkt als

mildernden Erklärungsgrund geltend machen, wonach die Brüderdeputirten bei den polnischen Discussionen ganz naiv erklären konnten: „mit Luther und Melanchthon seyen sie in Wittenberg, mit Bucer und Calvin in Straßburg eins geworden" (Gind. I, 406). Aber man muß dem Urtheil unseres als Katholik neutralen Historikers zustimmen, daß dieses Hin- und Herschwanken zwischen den Männern des Tages nur bezeuge, wie weit man von der selbstständigen Haltung der Gründer der Unität, eines Gregor und Lukas, sich entfernt hatte (I, 410). In Turnovius erwacht noch einmal am Ende des 16. Jahrhunderts — seine von der Unität autorisirte Schrift erschien im Jahre 1598 —, wie wir es in früheren Epochen beobachteten, das alte Bewußtseyn selbstständiger Traditionen. Mit Stolz schreibt er: „Die Unität sey kein altes Weib, das immer nur von Anderen lernen müsse. Sie ist erstarkt, hat sich in ihrer Lehre vervollkommt und hat eine solche Perfektion (!?) in der Auffassung und richtigen Erklärung der heil. Schrift erlangt, . . , daß sie weit eher selbst anderen Gemeinden als Lehrerin dienen könnte." Seinem Ansehen gelang es in dieser späten Epoche noch, den Druck eines calvinischen Buches bei dem engen Rath zu verhindern, weil es darin hieß: „Der Leib des Herrn sey im Abendmahl bloß figürlich vorhanden" (Gind. II, 329). Aber es war ein Sieg von kurzer Dauer. Wir deuteten oben schon auf den Umschlag hin. Auf der Synode von Zeravic verwarf die Mehrheit, trotz des Protestes des Seniors Zacharias Ariston, die Lehrauffassung des Turnovius.

Die eigentliche Mission der alten Böhmischen Brüder lag auf anderem Gebiete, als auf dem der Lehrentwickelung. Ihre Disciplin und apostolische Lebensordnung, sammt der Energie und regimentalen Weisheit, durch welche sie dieselbe durch ein Jahrhundert und länger ungebrochen in ihren Gemeinden zu bewahren wußten, macht sie zu einer für alle Kirchen des eingehendsten Studiums hochwerthen, in ihrer Art einzigen Erscheinung. Die früh laut gewordenen Bedenken, — sowohl Flacius (Fontes S. 282) als Musculus (ebendas. S. 198) äußern dieselben — daß eben dieser Karakter die Unität für Verbreitung über größere Ländergebiete ungeeignet mache, sind, ernster erwogen und nach Christi Worten gemessen, kein entscheidender Maßstab. Wie viel auch die Reformatoren beider Confessionen im Einzelnen auszusetzen hatten (Fontes 281 f. 394 f.), die übereinstimmende Bewunderung, welche dieselben der Unität zollten für das, was sie auf dem Gebiete des Lebens und der Organisation geleistet, ist bekannt. Man kann die mancherlei unrichtigen Traditionen darüber jetzt nach den Quellen berichtigen, resp. ergänzen (vgl. über Luther's Aussprüche insbesondere Fontes S. 17 f. und Gind. I, 257 f.; Bucer's und der Straßburger Theologen: Fontes S. 32. 37 ff.; Calvin's S. 201 u. ö.). Ein Gemeinsinn, der zu jedem persönlichen Opfer befähigte, eine feste regimentliche Ordnung, die frei von hierarchischen Gelüsten, wie von Vermischung mit weltlicher Gewalt, ganz auf den Dienst zur Erbauung und Erhaltung der Gemeinden gerichtet war, der Geist wachsamer Visitation, vor Allem aber eine wahrhaft väterliche Fürsorge für die Erziehung der Gemeinden zu bewußter und treuer Kirchengliedschaft bilden die Hauptmerkmale ihrer glücklichen, für alle Kirchengemeinschaften vorbildlichen Organisation. G. v. Zezschwitz.

Lutheraner, separirte*). Das an Lebenskräften zu kirchlicher Neugestaltung reiche Jahr 1817 erachtete der durch die Schläge und Gnade des Herrn aus dem Rationalismus seiner Jugendjahre heraus zu neuer Würdigung der evangelischen Heilswahrheit her angereifte König Friedrich Wilhelm III. als den geeigneten Moment, um eine von den Hohenzollern seit Jahrhunderten verfolgte, von ihm selbst seit seinem Regierungsantritt vorbereitete Lieblingsidee, die Vereinigung der lutherischen und reformirten Kirche Preußens zu einer evangelischen Landeskirche, zur Ausführung zu bringen. Er erließ unter dem 27. September 1817 eine dahin zielende Kabinetsordre, in welcher er seine Absicht, aus beiden Kirchen „Eine neubelebte, evangelische christliche Kirche" in der

*) Vergl. dazu den Artikel „Union" Bd. XVI. S. 658—681 und „Union der beiden evangelischen Parteien in Preußen" Bd. XVI. S. 702—715. Die Red.

Weise zu gestalten, daß die reformirte Kirche nicht zur lutherischen und diese nicht zu jener übergehen sollte, kundgab, zugleich aber auch den Beitritt zu der also intendirten Union für eine Sache des freien Entschlusses der Betheiligten erklärte. Der freiwillige Beitritt der Betheiligten erfolgte, weil die Union dem confessionell völlig unentwickelten Standpunkte der damaligen Theologie eben so sehr als dem Wunsche der wenigen Vertreter einer pietistisch-gläubigen Richtung entsprach, fast aller Orten ausnahmslos in einer solchen Vollständigkeit, daß man es als eine allgemein feststehende Thatsache registrirte, daß in Preußen die lutherische und die reformirte Kirche als besondere Gemeinschaften zu existiren aufgehört haben und daß eine neue evangelische Landeskirche das Erbtheil beider angetreten habe.

Während die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten in dem Sinne einer solchen Union sich von Jahr zu Jahr consolidirte, erhob zum ersten in Breslau der Professor Johann Gottfried Scheibel (geb. den 16. September 1783 zu Breslau, seit 1807 Lektor an St. Barbara, 1808 an St. Elisabeth, 1809 Mittagsprediger an St. Barbara, 1815 Diakonus an St. Elisabeth, seit 1811 außerordentlicher und seit 1818 ordentlicher Professor der Theologie in Breslau) Widerspruch. Ein Mann von tiefem Gemüth, umfassenden theologischen Kenntnissen, ein geschworener Feind der kirchlichen Neologie und Vertreter der altlutherischen Orthodoxie, doch nicht ohne mystisch-theosophische Abweichungen, eine imponirende Persönlichkeit, ein begabter Kanzelredner, ein in der Schule der Erfahrung bewährter ernster Christ, konnte er nicht verfehlen, in seinen Widerspruch eine nicht unbedeutende Anzahl von Anhängern mitzuverflechten. Bis zum Jahre 1830 kämpfte er mehr isolirt, versagte bereits 1817 den Beitritt zur Union und erörterte bereits am 2. November desselben Jahres die kirchliche Bedeutung der lutherischen Abendmahlslehre in einer tief einschneidenden Predigt. Viel tiefer griff eine am 13. April 1821 gehaltene Predigt über denselben Gegenstand ein, welche Scheibel nicht bloß eine Rüge von Seiten des Breslauer Stadtconsistoriums zuzog, sondern auch für den streng rationalistischen Consistorialrath Professor David Schulz die Veranlassung zu einer bitter polemischen Schrift: „Unfug an heiliger Stätte" — abgab, in welcher die Schwächen der Scheibel'schen Behauptungen, namentlich die Vergleichung der reformirten Abendmahlslehre mit dem ägyptischen Isisdienst und die Erklärung, daß die Theilnahme am reformirten Abendmahl eine Todsünde enthielte, scharf gegeißelt wurden. Bis zum Jahre 1830 hielten sich die Kämpfe Scheibel's mehr auf dem wissenschaftlichen und literarischen Gebiet, und sein Angriffsobjekt war mehr die vom König Friedrich Wilhelm III. zum großen Theil selbst gearbeitete neue Agende, als die Union.

Eine tiefere Bedeutung erhielt Scheibel's Opposition erst durch die im Jahre 1830 auf Grund der beiden Kabinetsordres vom 4. und 30. April 1830 unternommenen Versuche, die Jubelfeier dieses Jahres zur Förderung der Union auszubeuten und durch die in der zweitgenannten Ordre enthaltene Bestimmung, daß die Einführung des Brodbrechens beim heil. Abendmahl als symbolisches Zeichen des Beitritts zur Union gelten solle. Der Zumuthung, unter solchen Umständen den Ritus des Brodbrechens bei Verwaltung des heil. Abendmahls, so wie die von Berliner Professoren im J. 1817 zum Behuf der Verdeckung der dogmatischen Gegensätze erfundene referirende Spendeformel („Unser Herr Christus spricht: Dies ist ꝛc.") in kirchlichen Gebrauch zu nehmen, setzte Scheibel die entschiedenste Weigerung entgegen. Zunächst erbat er nur „Schonung und Duldung für denjenigen Theil seiner Gemeinde, der mit ihm gleichen Sinnes sey", und wünschte neben dem unirten Abendmahl des anderen Theils nur das Recht zu behalten, in einem Neben-Abendmahl die Lutherischen nach der bisher gebrauchten Wittenberger Agende zu bedienen. Da diese Bitte abschläglich beschieden wurde, so reihte sich eine Kette von Verhandlungen und Maßregeln an, die aus dem zweifachen Grunde des Ziels verfehlten, weil einmal die staatlichen und kirchlichen Oberbehörden nicht allezeit verstanden, diese geistliche Sache geistlich zu behandeln, und weil zum Anderen von Seiten Scheibel's und der Seinigen bald ganz neue, der bisherigen Entwickelung der lutheri-

schen Kirche fremde Momente eingemischt wurden, die man in dem einmal entbrannten Kampfe mit durchzusetzen hoffte. — Nachdem die Union (während zeitweiliger Suspension Scheibel's) am 25. Juni durch Feier des heil. Abendmahls nach unirtem Ritus in der Elisabethkirche zu Breslau eingeführt worden war, sammelten sich die dissentirenden Gemeindeglieder, denen bald eine Anzahl Lutheraner aus anderen Parochien sich anschlossen, im Ganzen etwa 200 bis 300 Familien, um Scheibel, welcher sofort aus ihrer Mitte ein Repräsentanten-Collegium erwählte. Diese Repräsentanten, zumeist Handwerksmeister, unter ihnen aber auch die Professoren Huschke und Steffens und der Oberlandesgerichts-Assessor (seit 1831 -Rath) v. Haugwitz, führten die Angelegenheit bald in ein anderes Stadium, indem sie eine von allen anderen Gemeinden Breslau's gesonderte Gemeinde auf Grund einer ganz neuen, das landesherrliche Kirchenregiment als solches principiell verwerfenden „Verfassung, welche der heilige Geist eben so in seinem Reiche geboten hat, als die Ordnung Gottes des Vaters in der Welt Werk von dessen Macht, Weisheit und Güte ist", herzustellen unternahmen, und ihre Verhandlungen mit den Behörden eben als Repräsentanten einer solchen nach diesen ganz neuen Verfassungsprincipien bereits gebildeten Gemeinde führten. Sie erklärten ausdrücklich, daß sie nicht mit einer Freigebung der alten Formulare und kirchlichen Einrichtungen, sondern nur mit ihrer Anerkennung als einer vom Staate gesonderten, nach jenen Presbyterial-Principien geordneten Gemeinde sich begnügen würden; ein Ansinnen, welches der Minister unterm 26. Juli 1831 natürlich abschläglich bescheiden mußte.

Da Scheibel's Suspension noch nicht aufgehoben war und von diesem auf das Gewissenhafteste respektirt wurde, suchten die Separirten Befriedigung ihrer kirchlichen Bedürfnisse bei Berger, dem einstweilen unangefochten lutherisch amtirenden Pastor des anderthalb Meilen entfernten Dorfes Hermannsdorf; wo das nicht ausreichte, ließen sie mit Scheibel's ausdrücklicher Billigung Wort und Sakrament auch durch Laien verwalten, wodurch sie die ersten Polizeiverfolgungen hervorriefen. Diese letzteren wurden für Scheibel zuletzt so unerträglich, daß er 1832 das nochmalige Anerbieten des Ministers, ihm und seiner Gemeinde solle die Sakramentsverwaltung nach lutherischem Ritus gestattet werden, ausschlagend, freiwillig seine beiden Aemter als Diakonus und als Professor niederlegte und in das Ausland ging. Er wohnte zunächst in Dresden und dann in Nürnberg, woselbst er am 21. März 1842 starb.

Nach Scheibel's Weggange war der Minister von Altenstein vor allen Dingen darauf bedacht, die Häupter der Breslauer Bewegung zu zerstreuen. Man suchte daher Huschke und v. Haugwitz durch Beförderungen zu beschwichtigen und versetzte Steffens nach Berlin, ihm seinen Professorengehalt aus dem Unionsfonds anweisend, um nur seine Kraft dem Breslauer Separatismus zu entziehen. Die betreffenden Persönlichkeiten waren aber so gestaltet, daß ihr Zusammenbleiben mit Nothwendigkeit sie in gegenseitige Polemik getrieben haben würde, wie denn auch das Band zwischen Steffens sowohl als Scheibel einerseits und der Breslauer Gemeinde andererseits sich bald sehr zu lockern begann. Man hatte also mit der klugen Politik das direkte Gegentheil des Gewollten erreicht: denn während Scheibel in Sachsen und Bayern die Sympathieen des lutherischen Auslandes für Breslau zu gewinnen wußte, benutzte Steffens in Berlin sein persönlich intimes Verhältniß zum Kronprinzen dazu, um von seinen alten Freunden mancherlei Gefahren abzuwenden und ihnen manchen guten Rath zu ertheilen. Da um diese Zeit auch der hochbegabte Barschall nach Berlin kam, so hatten die Separirten in der Hauptstadt eben so fein berechnende kluge Vertreter, als Huschke für die Neugestaltungen in Breslau völlig freie Hand behielt. Diese benutzte letzterer dazu, daß er ungehemmt durch Scheibel's und Steffens' Einspruch seine Lieblingsideen von der Verleiblichung der Kirche in der Gestalt einer von der geschichtlich-lutherischen Entwickelung in nicht unerheblichen Punkten abweichenden neu-lutherischen Kirchengemeinschaft, die sich aber die alt-lutherische nannte, realisirte. Zu diesem Ende knüpfte er weit

über Breslau, zum Theil über Schlesien hinausreichende Verbindungen an mit Pastoren und einzelnen Laiengemeinschaften, welche theils durch Scheibel's Vorgang auf den Werth der lutherischen Confession und Kirche aufmerksam gemacht, theils anderweitige separatistische Bestrebungen in den Strom des Lutherthums leitend, eine immer inniger werdende, durch Deputirte und Correspondenz lebhaft gepflegte Gemeinschaft bildeten. Es entstanden kleine separirte Gemeindlein in der Gegend von Züllichau, von Löwenberg, in Berlin, in Pommern, in Posen, in und um Halle, in Erfurt und an anderen Orten; dazu gesellten sich die lutherischen Pastoren Kellner in Hönigern, Berger in Hermannsdorf, Biehler in Kaulwitz, späterhin Ehrenström, Kindermann, Wermelskirch, Guerike und Andere; für Alle war Huschke das einheitvermittelnde Centrum. Friedrich Wilhelm, der das Wachsen der separirten Bewegung mit Schmerz beobachtete, suchte ihr den Nerv dadurch abzuschneiden, daß er in der Kabinetsordre vom 28. Februar 1834 die Erklärung abgab: „Die Union bezweckt und bedeutet kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses, auch ist die Autorität, welche die Bekenntnißschriften der beiden evangelischen Confessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben worden; durch den Beitritt zu ihr wird nur der Geist der Mäßigung und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der anderen Confession nicht mehr als Grund gelten läßt, ihr die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen" .... „am wenigsten aber — weil es am unchristlichsten seyn würde —, darf gestattet werden, daß die Feinde der Union im Gegensatz zu den Freunden derselben als eine besondere Religionsgesellschaft sich constituiren." Huschke fühlte die Gefahr, welche in dieser Kabinetsordre für seine Separat-Gemeinschaft lag, für die ja, wenn mit der bisherigen Auktorität der Bekenntnißschriften Ernst gemacht wurde, der Grund unter den Füßen verschwinden mußte. Er berief also sofort im Monat März 1834 die erste „Synode" der Separirten nach Breslau zusammen, an welcher außer den Pastoren Berger, Biehler und Kellner und vier Kandidaten bereits zahlreiche Vertreter der kleinen Gemeinschaften aus ganz Schlesien und Posen sich zusammenfanden, gegen 40 an der Zahl, welche alle unterm 4. April 1834 eine Eingabe unterzeichneten, des Inhalts, daß sie nicht mit der Concession lutherischer Amtshandlungen sich begnügen könnten, sondern selbst eine abgesonderte Gemeinde bilden müßten, welche ihren Cultus, so wie Lehre und Seelsorge, Bekenntniß und Wandel der Mitglieder durch eine eigene Behörde zu verwalten hätte. Ein Synodal-Ausschuß wurde beauftragt, die fernere Communikation mit den Behörden zur Erreichung dieses Ziels zu vermitteln.

Da die Behörden ihrerseits mit der Kabinetsordre vom 28. Februar 1834 Alles zugestanden zu haben glaubten, was auch selbst ein schwaches Gewissen zur Sicherung lutherischer Lehre und Kirche zu fordern befugt sey, behandelten sie die nunmehr noch renitenten Lutheraner als Aufrührer und begannen vom April 1834 ab das Disciplinarverfahren zunächst gegen die Pastoren Kellner, Berger und Biehler. In den betreffenden Verhandlungen erklärten sie sich noch jetzt bereit, ihnen die lutherische Predigt des Worts und lutherische Sakramentsverwaltung zu gestatten, nur daß sie im Uebrigen Gehorsam gegen die Anordnungen des Consistoriums und namentlich die von Kellner in Abrede gestellte Anerkennung der Behörden der evangelischen Landeskirche als rechtmäßiger kirchlicher Obrigkeit verlangten. Da sie diese Anerkennung nicht erlangen konnten, so schritten sie zunächst zur Suspension, dann zur Amtsentsetzung, und als die Pastoren trotzdem zu amtiren fortfuhren, zu Geld- und Gefängnißstrafen. Von jetzt ab wurde ein förmliches System von polizeilichen Verfolgungen sowohl gegen die unter mancherlei Verkleidungen zum Dienste der einzelnen Gemeinden umherreisenden Pastoren, als gegen die Laienvorsteher und hervorragenden Laienmitglieder der kleinen lutherischen Gemeinden in's Leben gesetzt. Etliche der Geistlichen mußten Jahre lang im Gefängniß schmachten, andere wohlhabende Besitzer wurden durch die Geldstrafen an den Bettelstab gebracht, so daß ihrer Viele endlich sich schweren Herzens entschlossen, nach Amerika auszuwandern, um ihres lutherischen Glaubens frei leben zu können. Auf diese Weise haben die

Massenauswanderungen nach Amerika begonnen, welche Deutschland im Laufe der Jahre seither Hunderttausende der tüchtigsten Männer entzogen haben. In Hönigern bedurfte es der Waffengewalt, um die Gemeinde von ihrem Widerstande zurückzurufen. Pastor Kellner, der auch hier nach eigenem Ermessen ein Repräsentantencollegium gewählt hatte, übergab diesem die Schlüssel zur Kirche, und die Repräsentanten verweigerten die Auslieferung derselben an den Patron und die Abgeordneten des königl. Oberconsistoriums. Die Oeffnung der Kirche durch einen Schlosser verhinderte man durch Verstopfung des Schlüssellochs und baute, nachdem die königliche Commission unverrichteter Sache fortgezogen war, Bretterhütten vor dem Eingange der Kirchthüren, die man Monate lang Tag und Nacht bewachte, um den Landeskirchlichen den Eingang in die Kirche zu versperren. Zuletzt verfügte die königl. Regierung Militärexekution. Die Kirche zu Hönigern wurde mit Kolbenstößen geöffnet und die sie mit Gesang und Gebet vertheidigenden Gemeindeglieder mit Säbelhieben verfolgt am 23. Dezember 1834; die gesammte Gemeinde wurde dann sechs Wochen lang mit Einquartirung bestraft, bis sie sich willig zu fügen versprach.

Je strenger die von den weltlichen Behörden verhängten Strafen vollzogen wurden, desto energischer war der passive Widerstand, den die nun mehr als je von der Gefährlichkeit der Union überzeugten Lutheraner entgegensetzten, bis nach fast sechsjähriger sehr schwerer Drangsalszeit die Behörden rathlos waren und der im Jahre 1840 erfolgte Thronwechsel eine willkommene Gelegenheit zur Einstellung der Polizeistrafen darbot.

Auf Anregen des Königs Friedrich Wilhelm IV., welcher von der Märtyrerfreudigkeit der Separirten einen tiefen Eindruck empfangen hatte und eine Wiedervereinigung sehnlichst wünschte, folgten nunmehr Jahre lang fortgesetzte Friedensverhandlungen. Aber sowohl das Bewußtseyn des getragenen Martyriums als das Bestreben, vor Allem die eigenen Lieblingsideen im Verfassungsbau der selbstgegründeten lutherischen Kirche zu sichern, ließen die Separirten die dargebotene Hand in einer schroffen Weise zurückweisen. Bereits im Jahre 1835 hatte Friedrich Wilhelm IV. als Kronprinz durch Steffens' Vermittelung bei Huschke anfragen lassen, ob derselbe wohl auf Grund dessen, daß „eine selbstständige Begründung lutherischer Kirche und Lehre, ein Repräsentant im Consistorio, Lehrer, die auf die lutherischen Bekenntnißschriften verpflichtet würden, Sicherheit für den Unterricht und die Fortpflanzung ihrer Lehre und freier Gottesdienst zugestanden und die Annahme der neuen Agende nur in der Art gefordert würde, daß die lutherischen Sakramentsformulare aufgenommen und jeder schwankende Ausdruck mit einem das Bekenntniß scharf bezeichnenden vertauscht und Alles ihrer Ueberzeugung gemäß geändert würde", — eine Wiedervereinigung eingehen möchte. Huschke hatte dies Anerbieten mit der Antwort zurückgewiesen, daß der eigentliche Nerv des begonnenen Glaubenskampfes darin bestehe, daß die Separirten durch den Geist Gottes zu dem Bewußtseyn gelangt wären, eine Gemeinde des Herrn zu seyn, die als Kirche nur ihn als ihren König und Herrn erkenne, und daß sie deshalb *jeden* Zusammenhang mit dem weltlichen Regiment in der Kirche ablehnen müßten. Es stand also für Huschke die Separation als solche im Vordergrunde, und consequenter Weise mußte er in der von Friedrich Wilhelm IV. angebahnten Verständigung eine Lebensgefahr für den von ihm mit so großen Opfern erkauften eigenen Lieblingsbau erblicken. Deshalb entwarf der im Jahre 1834 ernannte Synodalausschuß der Separirten im J. 1841, wenige Wochen vor dem Zusammentritt der Synode der Separirten — sichtlich aus dem Grunde, damit in der Synode nicht eine entgegengesetzte Anschauung Platz gewinne — ein die neuen Anerbietungen ablehnendes Promemoria, in welchem die Ablehnenden selbst um Entschuldigung bitten, „wenn diese Forderungen in einer den Schein der Unziemlichkeit tragenden bestimmten Sprache ausgedrückt wurden", und wußte die Synode nachträglich für diese nun bereits als fait accompli der Synode entgegentretende Antwort zu gewinnen.

Die Separirten aber constituirten sich in eben dieser Synode von 1841 auf Grund

einer im Jahre 1835 auf einer Generalsynode zu Breslau gegebenen vorläufigen Verfassung zu einer festgegliederten lutherischen Presbyterialkirche, die mit einem bedeutenden Zusatz reformirter Verfassungsideen unter einer alle vier Jahre zusammentretenden, aus Geistlichen und Laien zusammengesetzten, von einem ebenfalls alle vier Jahre neu zu wählenden Oberkirchencollegium geleiteten Synode, ungefähr dasjenige Kirchenideal realisirte, welches Huschke's frommer Phantasie von Anfang an vorgeschwebt hatte. — Da unter so bewandten Umständen eine Wiedervereinigung der Separirten mit der Landeskirche eine Unmöglichkeit geworden war, so gab der König, so wie er gleich bei seinem Regierungsantritt bereits die gefangenen Pastoren in Freiheit gesetzt hatte, ihnen unterm 23. Juli 1845 die sogenannte Generalconcession, und mit ihr die Freiheit, besondere lutherische Gemeinden mit dem Recht einer moralischen Person unter einem gemeinsamen Kirchenregiment zu bilden. Diese Generalconcession wurde seitens der Separirten, welche in ihr noch nicht völlig Dasjenige fanden, was sie wünschten, erst nach einigem Zögern angenommen. Die näher ausführende sogenannte Specialconcession vom 7. Aug. 1847 weist bereits 20 Geistliche und 21 Gemeinden namentlich nach, welche alle während der Zeit der Verfolgung sich consolidirt hatten und die nun alle unter dem Breslauer Oberkirchencollegium als ihrer staatlich anerkannten kirchlichen Obrigkeit sich sammelten.

Die wieder erlangte Freiheit drohte den Separirten gefährlich zu werden. Schon vor dem Jahre 1840 hatten sich einzelne Pastoren von ihnen getrennt und in Amerika und Australien lutherische Freiheit, Freiheit auch von den Breslauer Satzungen gesucht. Nach erlangter Generalconcession, als der Druck von außen nicht mehr ein einigendes Band für die sehr disparaten, zum Theil sehr separatistischen Elemente abgab, als vielmehr in den Leipziger Conferenzen die separirten Lutheraner als Märtyrer von Seiten der sächsischen und bayerischen landeskirchlichen Lutheraner hoch gepriesen wurden, folgte eine sehr gefährliche Zeit der Lauheit, Ermüdung und innerer Zerfahrenheit für die lutherische Freikirche, in der es fast den Anschein hatte, als sey ihre Mission erfüllt. Aus dieser Gefahr rettete sie nur die neue Separation der Jahre 1847 und 1848.

In der preußischen Landeskirche war nämlich das Bewußtseyn von der Wichtigkeit einer reinlichen Bekenntnißgrundlage für die lutherische Kirche ebenfalls erwacht und hatte eine bedeutende Anzahl von lutherisch gesinnten Geistlichen, namentlich der durch den lutherischen Separatismus schwer heimgesuchten camminer und wolliner Gegend in Pommern, so wie auch der Uckermark und der Priegnitz und Sachsens veranlaßt, in immer größer werdenden Predigerconferenzen der Sache nachzudenken. Während aus diesen Vorconferenzen seit dem Jahre 1846 die etwa 500 bis 600 Geistliche umfassenden lutherischen Vereine der protestantischen Landeskirche hervorgingen, welche sich verbunden haben, die Rechte der preußisch-lutherischen Landeskirche gegen die Beeinträchtigungen der Union zu vertheidigen, ohne den geschichtlichen Verband, in den sie von Gott selbst sich gestellt sahen, mit separatistischer Willkür zu zerreißen, so fanden sich unter den besagten Geistlichen eine nicht unbedeutende Anzahl, denen das Zeugniß der Vereine nicht energisch genug schien und die, als sie mit ihren vorübergehenden Forderungen nicht sofort Gehör fanden, 1847 dem Vereine der preußischen Landeskirche entsagten und zu den Breslauer Lutheranern übertraten, zum großen Theil ihre Gemeinden mit sich nehmend, so daß damals wohl 10,000 Seelen der lutherischen Freikirche zufielen, und die Zahl der separirten Geistlichen und Gemeinden bald bis auf 50 und ihre Seelenzahl in Summa auf etwa 50000 stieg.

Im Jahre 1850 stand die lutherische Freikirche Preußens auf der Höhe ihres Glanzes. Doch von diesem Jahre an begann eine sichtliche Abnahme. Der Zuwachs der zweiten Separation vom J. 1847 hatte in die ganze Bewegung ein zwiespältiges Princip gebracht. Die neu hinzugetretenen Pastoren waren nicht bloß wie die der ersten Separation von allgemein christlicher Grundlage aus durch den Drang einer den Unglauben vertretenden Theologie zum Austritt aus der Landeskirche bewogen worden, son-

dern sie hatten die letztere zu einer Zeit verlassen, als in ihr eine entschiedene Reaktion des Glaubens wider den Unglauben, ja der Confession gegen die Union bereits hervorgetreten war; sie hatten sie nur aus dem Grunde verlassen, weil ihnen diese Reaktion nicht rasch genug fortschritt, also aus Unglauben und Ungeduld; dazu standen sie viel fester in der Zustimmung zu den lutherischen Bekenntnißschriften, als die Lutheraner vom J. 1830, ja ihre Uebereinstimmung mit den geschichtlich-reformatorischen Verfassungsanschauungen war so groß, daß sie nur mit Ueberwindung schwerer Bedenken in das neue, auf Huschke'schen Lieblingsphantasieen erbaute Verfassungsgebäude der separirten Lutheraner eintraten — Bedenken, die Viele unter ihnen nicht eher überwunden haben, als bis sie sich wieder von Breslau losgesagt hatten. Hierzu kam die eigenthümliche Stellung der neuausgetretenen Pastoren zu ihren bisherigen Vereinsgenossen, welche ihnen wegen ihrer Säumigkeit fast wie Verräther an der lutherischen Kirche vorkamen. Endlich waren unter den neuausgetretenen Laienmitgliedern viele durchaus ungeistliche Elemente, welche aus dem Austritt ein gerecht machendes Werk machten und in deren Augen keine größere Sünde denkbar war, als der Zusammenhang mit der Union, und keine größere Heiligkeit, als ein möglichst enger Zusammenhang mit der selbsterschaffenen separirten Kirche.

Auf diese Weise wurde es möglich, daß in dem Maße, als die Kämpfe der lutherischen Vereine in der Landeskirche mit Erfolg gekrönt wurden, in demselben Maße mit der Angst um die bedrohte Sonderexistenz auch die Erbitterung der Separirten wuchs und sich vornehmlich gegen die Lutheraner in der Landeskirche richtete, die ihnen, wie sie sich ausdrückten, „Licht und Luft zu nehmen" drohten. Hierdurch aber nahm die gesammte Freikirche eine völlig andere Physiognomie an, als in den dreißiger Jahren. An die Stelle des würdig getragenen Märtyrerthums trat eine oft mit bitterem Haß und Hohn geführte Polemik gegen diejenigen Lutheraner, welche ohne die Verirrungen des Separatismus die lutherische Kirche zu vertheidigen bestrebt waren; an die Stelle eines ernsten Arbeitens und Kämpfens für die Wiedererringung und Befestigung der alten Bibelwahrheit trat eine herbe Feindseligkeit wider diejenigen, welche dieselben Kämpfe und Arbeiten, nur in anderem Heerlager, zu ihrer Lebensaufgabe gemacht hatten. So lange die Polemik von Seiten der Landeskirchlichen erwidert wurde, hatten die kampfbedürftigen Geister ihre Ableitung. In dem Maße aber, als der Kampf gegen die „Unirten" an seiner Fruchtlosigkeit und Langweiligkeit erlahmte, in demselben Maße bereiteten sich innere Kämpfe zwischen den Separirten selbst vor. Anlaß dazu gab der Gegensatz des von der zweiten Separation vertretenen historischen Lutherthums gegen das ideale Lutherthum der ersten Separation. In einem Kampfe, der sich vornehmlich um Fragen der Kirchenverfassung drehte, mußte mit Nothwendigkeit der Zeitpunkt eintreten, wo die Kämpfenden über dasjenige, was die eigentliche ursprüngliche, der historisch-lutherischen Tradition entsprechende Verfassung sey, sich zu verständigen hatten. Aber während man hierüber weiter forschte, ergab sich, daß über den Begriff der Kirche selbst die Meinungen im eigenen Heerlager principiell verschieden waren. Diese Differenz trat zuerst in völliger Schärfe auf der bei Gelegenheit der Einweihung der neuen separirt-lutherischen Kirche zu Berlin am 12. bis 14. Oktober 1857 abgehaltenen Pastoralconferenz an den Tag, bei welcher 25, also etwa die Hälfte aller separirten Geistlichen, und unter ihnen die bedeutendsten versammelt waren. Hier war man noch so weit einig, daß man mit Sicherheit sich selbst als die Kirche des Herrn ansah und daß man die Hauptspitze der Debatte wider die Andersgläubigen kehrte; in Bezug auf diese bestand die einzige an den Tag tretende Differenz zwischen der milderen und der schrofferen Partei nur darin, daß die letztere in allen Gemeinschaften der Nichtlutheraner und nicht separirten Lutheraner nur Rotten und Sekten erblickte, während jene für sie wenigstens den Namen einer falschen Kirche zu retten bemüht war. Ehlers hatte die nicht separirten Lutheraner Preußens etliche Zeit vorher als „Satans Schule" bezeichnet. Doch modificirte auch die mildere Partei ihren Spruch dahin, daß sie be-

kennen mußten, die Nichtlutheraner seyen nach Gottes Wort Rotten und Sekten, und daß sie deshalb es auch nicht verwerfen könne, wenn man sie so nenne. Aber bald zeigte sich in der Versammlung eine Differenz über den Begriff der Kirche selbst, indem die einen alle Gläubigen aller Confessionen, einzeln betrachtet, als Glieder der Kirche angesehen wissen wollten, während die anderen die Zugehörigkeit zur lutherischen Kirche, in Preußen in specie die Zugehörigkeit zu dem Breslauer Oberkirchencollegium als nothwendiges Erforderniß für die gliedliche Zugehörigkeit zum Leibe Christi erachteten.

Diese Differenz, deren tiefster Kern die Frage war, ob die Leiblichkeit des kirchlichen Organismus ein nothwendiges Stück der Kirche sey oder nicht, — oder: Ob die Kirche wesentlich ein leib-geistliches Gebilde, ein anstaltlicher Organismus sey oder ein nur durch geistlich-unsichtbare Glieder und Gelenke zusammengefügter Leib, erschütterte binnen Kurzem die separirte Kirche bis in ihre Grundfesten hinein. Huschke hätte sich selbst aufgeben müssen, wenn er die ideale Geistleiblichkeit der Kirche aufgeben wollte, und seine Gegner wiederum fanden sowohl in den symbolischen Schriften als namentlich in den Privatschriften Luther's so Vieles, was ihre spiritualistischen Anschauungen zu begünstigen schien und wirklich begünstigte, daß sie in ihren Augen keine richtigen Lutheraner mehr gewesen wären, d. h. ebenfalls sich selbst und den Einsatz ihres Lebens hätten aufgeben müssen, wenn sie ihren Gegnern gewichen wären.

Die geschichtliche Veranlassung zum Ausbruch des Streites gab im Jahre 1858 eine auf Grund eines Synodalbeschlusses von 1856 erlassene Verordnung des Breslauer Oberkirchencollegiums, nach welcher dieser Behörde, als der kirchlichen Oberbehörde, fürbittend im allgemeinen Kirchengebet gedacht werden sollte. Eine eigenthümliche Nemesis wollte, daß gerade an dem Punkte, an welchem der lutherische Separatismus entstanden war, nämlich an einer agendarischen Formulirung, der innere Zerfall der Separation seinen Ausgangspunkt finden sollte. Pastor Diedrich in Jabel bei Wittstock begann mit der geschichtlich völlig gerechtfertigten Frage, wie denn das Breslauer Oberkirchencollegium seine Berechtigung als gottverordnete Obrigkeit begründen wolle. Es habe sein Mandat aus der Synode und sey daher der Synode gegenüber viel mehr in dienender als in herrschender Stellung. Wie die erste Separation eine göttliche Ordnung der vorgesetzten kirchlichen Obrigkeit nicht anerkannt hatte, so mußten die damaligen Opponenten nun eine gleiche Opposition aus ihrem eigenen Heerlager erfahren. Im weiteren Verlaufe des Kampfes erklärte Diedrich es für eine völlig unlutherische Neuerung, eine kirchliche Aufsichtsbehörde als nöthig zu bezeichnen. „Was das Aufsehen auf die Lehre anlangt, so können wir uns das Geschäft, die Augen aufzumachen, nicht von Anderen abnehmen lassen", ja das Regieren der Kirche durch Dekrete sey ebenfalls unlutherisch. „Unsere Meinung ist nicht, die Hände in den Schoß zu legen oder gar Dekrete theils zu erlassen, theils zu verschlucken." Wenn das Oberkirchencollegium für sich eine besondere Ehre verlange, so könne man ihm diese nur insofern zugestehen, als die geringsten Glieder der höchsten Ehre bedürften. Immer weiter gehend, erstreckte sich die Kritik der Opposition auch auf die Synodalbeschlüsse, die bereits im J. 1856 von dem Herrn von Haugwitz als „heillose Gesetzmacherei" bezeichnet worden waren. Huschke mußte es erleben, daß sein eigen zärtlich geliebtes Werk von seinen eigenen Pastoren als reif für das Feuer bezeichnet wurde. „Unsere Ordnung ist 1841 gemacht worden und alle vier Jahre nachgeflickt. Was ist das höher als ein contrat social?" — „Die Rede ging unter uns: das Beste an den Synodalbeschlüssen sey, daß sie Niemand recht kenne und noch weniger halte" . . . . „Der Kern und Stern der Synodalbeschlüsse, der Alles beherrscht, ist das Oberkirchencollegium, und das erhebt sich auf der Demokratie der Gemeinden. Da hat man zwei Mächte, welche sich von zwei Enden her begegnen und in der Mitte die Lehre und das Predigtamt zu erdrücken drohen."

Es war ein geringer Trost für das Breslauer Oberkirchencollegium, daß seit dem Jahre 1850 eine Anzahl kleiner lutherischer Gemeinden in anderen Theilen Deutschlands sich bildete, die, unfähig, geschichtlich vorhandene Nothstände kämpfend und betend

zu tragen, in der Sonderstellung Heil suchten und theils aus unirten, theils aus lutherischen Landeskirchen heraus sich absondernd, Gemeinschaft mit dem Breslauer Oberkirchencollegium begehrten. Diese in Hamburg, in Baden, in Hessen, in Nassau, im Waldeck'schen, zuletzt auch in Weimar zusammengetretenen separirt-lutherischen Gemeinden waren nur zum Theil aus wirklich lutherischen, zum Theil aber aus separatistischen Elementen zusammengesetzt und lieferten daher in den nun entbrannten inneren Kämpfen nicht selten ein bedeutendes Contingent für die Opposition.

Die Heftigkeit, mit der Diedrich seinen ersten Stoß auf den Bestand der Breslauer Gemeinde führte, erregte allgemeinen Unwillen; man fühlte sich vielfach von der Wahrheit getroffen, die seinen schonungslosen Angriffen zu Grunde lag, und konnte es kaum ertragen, mit einem Male vor der Oeffentlichkeit aus der Stellung eines glorificirten Märtyrers in die des angeschuldigten Delinquenten versetzt zu seyn; man rügte es deshalb scharf, daß Diedrich aus der vor den Augen der Welt so lange verborgen gehaltenen Elendsgeschichte der inneren Entwickelung der Breslauer mit Verstoßung gegen allen esprit de corps so handgreifliche Enthüllungen veröffentlicht hatte. Trotzdem ging man, mit auffallender Ohnmacht in den literarischen Erwiderungen, lange Zeit fein säuberlich um mit dem Knaben Absalom, vielleicht noch hoffend, ihn zurückgewinnen zu können. Aber bereits die Synode vom J. 1860 zeigte, daß der Riß zu tief ging; alle schonenden Verständigungsversuche blieben fruchtlos, und am Sonntage Okuli 1862 mußten Commissarien des Oberkirchencollegiums Diedrich in Jabel seine Amtsentsetzung verkündigen. Die stürmischen Auftritte, welche diesen Akt in dem gottesdienstlichen Gebäude selbst begleiteten, bildeten ein trauriges Gegenstück zu Hönigern.

Von jetzt ab überbot die Heftigkeit der gegenseitigen Polemik zwischen den Parteien der Separirten Alles, was bis dahin in dem öffentlichen Kampfe wider die Union vorgekommen war. Während des Gottesdienstes in Jabel mußten die vor Diedrich sitzenden Commissarien des Oberkirchencollegiums als Sendlinge des Teufels von der Kanzel herab sich bezeichnet sehen, Huschke und seine Anhänger wurden der grundstürzendsten Irrlehren bezüchtigt und bitterer Haß und Aufhebung der Sakramentsgemeinschaft trennte bald die bis dahin so eng verbunden gewesenen Brüder, welche nun im zerfleischenden Brüderkampfe all den Unglimpf, den sie früher auf ihre „unirten" Gegner ergossen hatten, selbst einander anthaten und von einander erfuhren. Versuche wurden gemacht, eine Verständigung zwischen den Anhängern Huschke's und den Freunden Diedrich's anzubahnen; man ließ immer neue Zeitschriften und Broschüren ausgehen, um den Streit zum Austrage zu bringen, man veranstaltete Conferenzen größeren und kleineren Umfangs, auf denen die hervorragendsten Glieder beider Parteien sich gegen einander aussprechen konnten, man rief zu einer der größeren unter diesen Conferenzen auch hervorragende Persönlichkeiten aus dem lutherischen Auslande als unparteiische Zeugen und Schiedsrichter herbei, man holte von anderen lutherischen Auktoritäten wissenschaftliche Gutachten ein; aber über das Alles wurde der Riß von Jahr zu Jahr klaffender, immer größer wurde die Zahl der Pastoren, die theils sich zu Diedrich's Anschauungen bekannten und dieserhalb ihren Verband mit Breslau löſten, theils der unseligen Streitereien müde, zur Landeskirche zurückkehrten.

Die Diedrichianer aber hielten am 19. bis 21. Juli zu Magdeburg ihre erste Synode, in welcher sie sich zu einem eigenen Kirchenverbande förmlich constituirten. In der durch ihre große Kürze ausgezeichneten gemeinsam unterzeichneten Erklärung bekennen sie sich zu den sechs Bekenntnißschriften der evangelisch-lutherischen Kirche und bekunden, daß sie als frei-lutherische Synode nicht frei zu seyn begehrten von der Norm des göttlichen Wortes für Glauben und Leben, noch auch von menschlicher, staatlicher und kirchlicher Ordnung, sondern nur für sich und ihre Gemeinden evangelische Freiheit wider papistische Irrlehre und Tyrannei gewahrt wissen wollten; daß sie sich also von dem Breslauer Oberkirchencollegium nicht etwa aus dem Grunde losgesagt hätten, weil sie keine Kirchenordnung und keine Beaufsichtigung ihrer Amtsführung leiden wollten, son-

dern weil die vom Oberkirchencollegium beharrlich vertheidigte und in seinem Verfahren zur Anwendung gebrachte falsche Lehre sie genöthigt habe, nicht bloß mit Worten dawider zu zeugen, sondern auch durch die That der Trennung ihre Gemeinden zu schützen. Als die vom Oberkirchencollegium vertheidigte falsche Lehre bezeichnen sie drei Punkte: „1) daß Eine der bestehenden kirchlichen Gemeinschaften die Kirche oder der Leib Christi sey; 2) daß ein zur Aufrechterhaltung und Handhabung kirchlicher Ordnung aufgerichtetes Amt in der Kirche, jetzt gewöhnlich Kirchenregiment genannt, ein Theil des von Christo gestifteten Amtes des Worts — oder daß ein solches Amt in der heil. Schrift ausdrücklich von Gott befohlen und darum göttlichen Rechts, oder daß es geistliche Obrigkeit sey; 3) daß Kirchenordnungen die Gewissen gleich den Geboten Gottes oder den Befehlen weltlicher Obrigkeit verpflichtende Gesetze seyen.“ Unterzeichnet ist diese Erklärung von den Pastoren Ehlers, Diedrich, Räthjen, Zöller, Crome, Könneman, v. Kienbusch, welche wiederum die beiden, Ehlers und Diedrich, als ihren Synodalvorstand erwählten. Die betreffenden Gemeinden der Genannten, welche theils größere oder kleinere Bruchtheile der früher von ihnen verwalteten Breslauer Gemeinden sind (nur Ehlers hat sämmtliche Gemeindeglieder und nur Diedrich fast sämmtliche mit sich in die Abtrennung genommen), theils zerstreute Häuflein in dem Umkreise der lutherischen Separation ausmachen, sind der Erklärung beigetreten, so daß auf diese Weise in Preußen die andere separirt-lutherische Kirche als kirchlich constituirt anzusehen ist. In den ersten Monaten des Jahres 1865 war die Zahl der geistlichen Mitglieder dieser „Immanuel-Synode“ auf 11 angewachsen; Frommel in Baden und Brunn in Nassau haben sich ebenfalls von Breslau losgesagt.

Die unter dem Breslauer Oberkirchencollegium Verbliebenen aber haben auf der im Oktober 1864 abgehaltenen Generalsynode, nachdem sie die unter Nr. 1. gegebene Anschuldigung der Diedrichianer als ungegründet zurückgewiesen, trotz des Widerspruchs der sechs oder sieben in Diedrich's Anschauungen verflochtenen Pastoren, die noch ihrem Verbande angehörten, folgende Sätze aufgestellt und in ihrer Majorität angenommen.

1) In Bezug auf die Lehre von der Kirche verwerfen sie, wenn gelehrt worden ist oder noch gelehrt wird: a) daß die äußere, anstaltliche Seite der Kirche von dem Wesen und Begriff der eigentlichen Kirche auszuschließen sey; b) daß die Kirche nach ihrer äußeren Seite, also als sichtbare Anstalt, ein Werk des Glaubens oder der Gläubigen, aber nicht unmittelbar von Gott gestiftet sey; c) daß die Gottlosen in keinerlei Sinn Glieder der rechten Kirche oder des Leibes Christi seyen; d) daß die Gnadenmittel, insonderheit die Sakramente (darum, weil sie ohne Glauben empfangen, nicht gerecht noch selig machen) überhaupt keinerlei Wirkung haben ohne Glauben; e) daß nicht bloß die Gleichförmigkeit der von der Kirche getroffenen Verfassungs- und gottesdienstlichen Einrichtungen, sondern auch dergleichen Verfassung und Ordnung überhaupt und schlechthin von dem, was das Wesen der Kirche ausmacht, auszuschließen sey. — 2) In Bezug auf das Kirchenregiment verwerfen sie die Sätze: a) daß das Amt des höheren Kirchenregiments nur nach menschlichem und nicht auch nach göttlichem Recht bestehe und handele; b) daß dasselbe ein vierter, von Menschen erdachter und gestifteter Stand sey; c) daß man demselben nicht als vorgesetzter kirchlicher Obrigkeit, also nach dem vierten Gebot, Ehrerbietung und Gehorsam schuldig sey; d) daß dasselbe nach göttlichem Recht der weltlichen Obrigkeit als solcher gebühre; e) daß es in der Kirche nach göttlichem Recht kein anderes Amt gebe, als das Pfarramt an der Einzelgemeinde, welches daher der alleinige Träger aller von Gott in der Kirche oder im Apostolat eingesetzten geistlichen Gewalt, namentlich auch der Gewalt, zu bannen, sey; f) daß die Kirche von Gott keine Gewalt habe, die Pastoren und andere Kirchendiener amtlich zu beaufsichtigen und zu richten, diese vielmehr für ihre Amtswirksamkeit allein Gott und nicht auch der Kirche und ihrem Regiment auf Erden verantwortlich seyen. — 3) In Bezug auf die Kirchenordnungen verwerfen sie die Sätze: a) daß Christus im Neuen Testament gar keine Vorschriften über die Verfassung der Kirche gegeben habe;

b) daß die Kirche nicht Macht habe, die reine Lehre der heil. Schrift in verbindlichen Glaubensbekenntnissen zu wiederholen, nach Nothdurft der Zeit wider einfallende Irrthümer zu erläutern und ihre Diener darauf zu verpflichten; c) daß die Kirchenordnungen, die und weil sie von Menschen gemacht sind, nur nach menschlichem Rechte gelten und man denselben schlechterdings keinen Gehorsam um Gottes willen schuldig sey; d) daß die Kirchenordnungen in dem Sinne um der Liebe und des Friedens willen zu halten seyen, als sey damit nicht die nach Gottes Gebot schuldige, sondern eine sogenannte freie, dem Ermessen des Einzelnen anheimgegebene Liebe gemeint; e) daß ein Pastor nach seinem Gewissen zu entscheiden habe, ob er bei Ausrichtung seines Amtes die bestehende Kirchenordnung, und wie viel er von derselben beobachten oder nicht beobachten wolle; f) daß eine jede Einzelgemeinde hinsichtlich des Cultus und der Verfassung nothwendig und nach göttlichem Recht vollkommen selbstständig und unabhängig sey und daher jederzeit und unter allen Umständen das Recht habe, sowohl die in der Gesammtgemeinde, der sie durch Gottes Fügung angehört, eingeführten allgemeinen Ordnungen, auch wenn sie ohne Sünde gehalten werden können, abzulehnen oder wieder abzuschaffen, als auch überhaupt sich von derselben beliebig zu trennen, und daß ein nach diesem Grundsatz vollzogenes Schisma an sich keine Sünde sey."

In diesen gegenseitigen Erklärungen beider Synoden ist der Grund ihrer Differenz klar und bestimmt ausgesprochen. Nur in Bezug auf den ersten seitens der Diedrichianer gegen die Breslauer erhobenen Vorwurf ist zu bemerken, daß die letzteren denselben in der Oktobersynode als unbegründet abgelehnt haben, falls er den Sinn haben solle, als lehren die Breslauer, „daß die lutherische Kirche ausschließlich der Leib Christi sey und das anderwärts gehandelte Wort und Sakrament nicht zum lebendigen Gliedmaß am Leibe Christi mache."

Da nun die Breslauer Oktobersynode 1864 die Abendmahlsgemeinschaft mit den Diedrichianern ausdrücklich aufgehoben hat, so ist damit der Riß zwischen beiden Gemeinschaften vollendet, und es bestehen in Preußen gegenwärtig zwei einander feindlichst gegenüberstehende separirt-lutherische Kirchengemeinschaften, die beide auf das Bestimmteste behaupten, allein auf dem lutherischen Bekenntniß zu stehen. Wangemann,
Seminardirektor in Cammin.

Lydius, Name eines niederländischen Theologengeschlechts im 16. und 17. Jahrhundert. Von kirchenhistorischem Interesse sind folgende Glieder desselben:

1) Martin Lydius, geb. zu Lübeck 1539 oder 1540, gestorben den 27. Juni 1601 als Professor der Theologie zu Franeker. Seine Eltern, einer angesehenen Familie zu Deventer angehörig, hatten sich, um den niederländischen Protestantenverfolgungen zu entgehen, nach Deutschland geflüchtet. Seinen ersten Unterricht erhielt Martin wahrscheinlich von seinem Vater, der selbst ein gelehrter Mann, vielleicht aus den Kreisen der Brüder vom gemeinsamen Leben, gewesen zu seyn scheint, später auf der Schule zu Ilfeld unter dem trefflichen Schulrektor Michael Neander, der ihn als einen juvenis summa pietate, doctrina, morum atque ingenii suavitate praeditus, namentlich auch als einen *Πιερίδων ἐραστής* liebte und schätzte. Nachdem er sich hier nicht bloß in den alten Sprachen, sondern namentlich auch in den Realien, wie diese von Neander betrieben wurden, schöne Kenntnisse erworben, bezog er um's Jahr 1560 die Universität Tübingen, wo er vor Allem den griechischen Unterricht des Martin Crusius benutzte, dann aber zu philosophischen und theologischen Studien überging. Von da ging er nach Heidelberg, wo er, wie es scheint, als akademischer Lehrer thätig war und um's Jahr 1566 oder 1567 als College des Zacharias Ursinus bei dem Collegium Sapientiae angestellt wurde. Wahrscheinlich in Folge der großen Veränderungen, welche nach dem Tode des Kurfürsten Friedrich III. und dem Regierungsantritt des eifrig lutherischen Ludwig VI. (Oktober 1576) in Heidelberg vorgingen, begab sich Lydius zunächst nach Frankfurt am Main, dann in seine niederländische Heimath, wo er 1579 und 1580 eine Anstellung als reformirter Prediger zu Amsterdam erhielt. Nachdem er einen Ruf

zu einer theologischen Professur in Leyden abgelehnt, übernahm er 1585 bei Errichtung der neuen Universität Franeker an dieser die Stelle eines theologus primarius neben Sibrand Lubbertus und H. A. Nerdenus, wurde auch am 1. April 1586 der erste Rektor der neu errichteten Hochschule. Als ein Mann von mildem und besonnenem Urtheil und friedlichem Sinne wurde er vielfach in kirchlichen Angelegenheiten zu Rathe gezogen, so bei Einführung des reformirten Kirchenwesens zu Gröningen im J. 1594, zur Beilegung kirchlicher Streitigkeiten an verschiedenen Orten, zur Leitung von Synoden u. dergl.

Insbesondere aber spielt Martin Lydius eine nicht unwichtige Rolle in den Lehrstreitigkeiten zwischen Infra- und Supralapsariern, die dem arminianischen Streit als seine nächsten Vorbereitungen vorangingen, — ja er ist es, der schließlich, wenn auch in sehr unfreiwilliger Weise, den eigentlichen Anlaß zur Entstehung des Arminianismus gegeben hat. Als nämlich im J. 1589 die beiden Prediger zu Delft, Arnold Cornelius van der Linden und Reinier Donteklock in ihren responsiones ad argumenta quaedam Bezae et Calvini etc. die calvinische Prädestinationslehre zu mildern suchten und ihre Schrift dem Martin Lydius zusandten: so übergab Lydius dieselbe zur Prüfung und Widerlegung dem von Beza wie von Grynäus an ihn warm empfohlenen jungen Prediger Jakob Harmensen in Amsterdam, der als die geeignetste Person erschien, um die Lehre seines Lehrers Beza sowohl gegen die direkten Angriffe Coornheert's als gegen die infralapsarischen Abschwächungen der Delfter Prediger zu vertheidigen. Dieser Auftrag des Martin Lydius wurde für Arminius der Anlaß zu einer Revision seiner eigenen theologischen Ansichten, in Folge der er zuletzt aus einem Vertheidiger zu dem eifrigsten Bestreiter des Partikularismus der calvinischen Erwählungslehre wurde (siehe Real-Encyklop. Bd. I. S. 526 ff. und die dort verzeichnete Litteratur; und besonders die Geschichte der niederländisch-reformirten Kirche von Ypey und Dermont, Bd. II. Anm. S. 85 ff.; Schweizer, Centraldogmen Bd. II. S. 43. 49. 51). Als dann Arminius seit 1592 wegen seiner milderen Auslegung der prädestinatianischen Stellen in der heil. Schrift des Pelagianismus angeklagt wurde, so suchte Martin Lydius in den darüber zu Amsterdam ausgebrochenen Streitigkeiten zu vermitteln, schickte zu diesem Zwecke den Prediger im Haag, Uytenbogaert, nach Amsterdam und wies den Arminius selbst zur Beschwichtigung seiner Zweifel an Franz Junius in Leyden. Den eigentlichen Ausbruch des Streites zwischen Arminius und Gomarus im Jahre 1603 erlebte Lydius nicht mehr, da er am 27. Juni 1601 nach längerem Kränkeln, 61 Jahre alt, starb.

Schriften hat Martin Lydius nur wenige hinterlassen, nämlich 1) eine Apologia pro Erasmo, opposita calumniis eorum, qni ipsum Arianismi accusant. Dissertatio posthuma, erst nach des Verfassers Tode von seinem Sohne herausgegeben, abgedruckt in den Opp. Erasmi edit. Leidensis Tom. X. p. 1759—80. — 2) Eine Dankrede aus Anlaß des Untergangs der spanischen Armada unter dem Titel: De formidabili illa classe Hispanica contra Anglos divinitus repressa, fracta, dissipata, dextra Excelsi celebratio ad Psalmum 124. accommodata. Franeker 1589. 4. — 3) Eine oratio panegyrica an die westfriesischen Stände de necessitate disciplinam in scholis et praecipue academiis restituendi. Franeker 1595. 4. — Endlich 4) Carmina, gedruckt in Deliciae Poëtarum German. Tom. III.

Dagegen hatte er einen ausgebreiteten brieflichen Verkehr mit vielen der ausgezeichnetsten seiner Zeitgenossen, und zwar nicht bloß mit Theologen wie Th. Beza, Zach. Ursinus, David Pareus, Franz Junius, Jakob Arminius u. A., sondern auch mit Gelehrten wie Justus Lipsius, Joseph Scaliger, Joh. Meursius, J. G. Vossius, Peter Scriver u. And. Viele Briefe von ihm und an ihn sind gedruckt z. B. in Crenius' animadv. philol. et hist. Rotterdam 1695; Lipsius' epist. misc. I. u. II.; Scaliger's epist. lib. III. und anderswo (s. die Nachweisungen bei Moller a. a. O. bei Schotel S. 260).

Zeitgenossen rühmen ihn als einen eximius Christi servus (Beza), als vir unde-

quaque doctissimus et theologus eximius (Drusius), namentlich aber wird sein friedfertiger Sinn hervorgehoben, daher er auch vielfach in Anspruch genommen wurde zur Friedensvermittelung in seinem streitsüchtigen Zeitalter (tam pacificus, ut nulli labori parceret in tollendis ecclesiasticis dissidiis, s. G. Brandt, hist. reformat. Belgicae. Tom. II. p. 8). Als Verehrer des Erasmus, wie wir ihn aus der oben erwähnten Schrift kennen lernen, in einer lutherischen Stadt geboren und auf einer lutherischen Schule und Universität gebildet, scheint er in dogmatischer Beziehung eine wesentlich vermittelnde und zurückhaltende Stellung eingenommen zu haben.

Martin Lydius hinterließ zwei Söhne, Balthasar und Johannes, die, wenn auch nicht ganz den milden vermittelnden Geist, doch das vielseitige, namentlich auch historische Interesse des Vaters erbten. Von diesen war der ältere

2) Balthasar Lydius (Palatinus), geb. zu Umstadt bei Darmstadt im J. 1576 oder 1577. Er studirte zu Leyden, war mit Scaliger, Heinsius, Vossius und anderen berühmten holländischen Gelehrten befreundet und wurde 1602 Prediger zu Streefkerk in Südholland, 1608 Prediger zu Dordrecht. In dieser Eigenschaft hatte er die Ehre, den 3/13. Nov. 1618 die Dordrechter Synode mit einer Predigt in der Hauptkirche über Apgesch. 15. und mit einem Gebet zu eröffnen, nahm als Synodalabgeordneter an den Verhandlungen, insbesondere auch an mehreren Commissionen Theil und hielt endlich den 29. Mai 1619 das Schlußgebet (s. Real-Encykl. Bd. III. S. 488 ff. und die dort verzeichnete Litteratur, besonders aber Heppe in Niedner's Zeitschr. 1853. S. 234 f. 246. 288; Schotel a. a. O.; Graf, Beitr. zur Gesch. der Synode zu Dordrecht S. 147). Er wird geschildert als ein eifriger, frommer und gelehrter, insbesondere auch wohlberedter Mann, aber auch als einer der heftigsten und leidenschaftlichsten Gegner der Remonstranten (s. besonders Schotel S. 266 ff.). Er starb den 20. Januar 1629.

Als Schriftsteller hat sich Balthasar Lydius (außer einer uns nicht näher bekannten Schrift novus orbis s. de navigationibus primis in Americam und einigen anderen s. bei Schotel S. 276 ff.) besonders um die Geschichte der Waldenser und böhmischen Brüder verdient gemacht durch mehrere theils in lateinischer, theils in holländischer Sprache geschriebene Schriften, nämlich 1) Facula accensa historiae Waldensium (nur aus Vriemont und Jöcher bekannt). — 2) Waldensia i. e. conservatio verae ecclesiae, demonstrata ex confessionibus cum Taboritarum ante CC. fere annos, tum Bohemorum circa tempora Reformationis scriptis, studio et opera B. Lydii, M. F., Palat., eccles. apud Dordrecht. Tom. I. Rotterdam 1616. 8. Tom. II. Dordrecht 1617. 8. Ein Nachdruck soll im J. 1622 zu Rotterdam erschienen seyn. Das Werk wird zu den bibliographischen Seltenheiten gerechnet (Voigt, catalog. libr. rar. p. 424; Freytag, analecta bibl. p. 551; Gerdes, scrinium Tom. VI. P. 1. p. 382; Kist, de Literatuur betr. de Waldensen in dem Niederl. Archiv für Kirchengesch. Th. 6. Leiden 1846 S. 114 f.), und hat auch jetzt noch Werth als eine freilich unvollständige und in hohem Maße incorrecte Urkundensammlung für die betreffenden Parthien der Kirchengeschichte (vgl. Real-Enc. Bd. XVIII. S. 528 ff. Zezschwitz, Katech. der Waldenser bes. S. 139 f.)*). Waldensisches enthält das Buch übrigens nichts, vielmehr nur Aktenstücke zur Geschichte der Taboriten und böhmischen Brüder, deren Zusammenhang mit den Waldensern Lydius, freilich mit unzureichenden Mitteln, nachweisen will. Nach der Vorrede und den vorausgeschickten Dedikationen an die Stände von Holland und Westfriesland war es zunächst ein polemisch-apologetisches Interesse, das den Verfasser zu seiner Arbeit veranlaßte, nämlich die Abwehr des von katholischer und besonders jesuitischer Seite wider den evangelischen Glauben erhobenen Vorwurfs der Neuheit, sowie der Wunsch, den von den Jesuiten veranstalteten Ausgaben mittelalterlicher Ketzer-

*) Besonders hat Dieckhoff (die Waldenser im Mittelalter, Göttingen 1851) diese Schrift des B. Lydius benutzt, um daraus den böhmischen Ursprung einiger waldensischer Schriften zu erweisen. S. 79 ff. 377 ff. Die Red.

polemiker die vorreformatorischen Wahrheitszeugen gegenüberzustellen. Band I. gibt nun folgende Aktenstücke: 1) Joh. Lukawitz, Confessio Taboritarum: 2) Articuli Taboritarum nebst den Articuli Magistr. et Sacerdotum Pragensium von 1432; 2) des Aeneas Sylvius Brief an Carvaial von 1451; 4) Confessio fratrum Waldensium regi Vladislao missa; 5) Excusatio fratrum Waldens. contra litt. Dr. Augustini von 1508; 6) Apologia etc. oblata Georgio Marchioni Brandenb. von 1532 und 1538 (vergl. über die einzelnen Stücke Gindely, Geschichte der böhmischen Brüder. Bd. I. S. 496; Derselbe, Quellen zur Geschichte der böhmischen Brüder, S. 453); Band II.. enthält eine kurze Geschichte der Entstehung der Taboriten und böhmischen Brüder, ausführliche historisch-polemische Noten zu der Conf. Taborit., dann noch unter besonderem Titel die Conf. Fidei Ferdinando oblata vom J. 1535 mit Vorrede von Luther, und die Conf. Fidei Maximiliano II. et Regi Pol. Sigismundo oblata von 1573 (s. Gindely a. a. O.). Die von Lydius beabsichtigte ausführliche Geschichte der Waldenser und böhmischen Brüder scheint nicht zur Ausführung gekommen zu seyn. Dagegen gab er im Jahre 1624 als Anhang zu einer holländischen Uebersetzung von Perrins histoire des Vaudois noch drei gleichfalls holländische Abhandlungen: 1) von der Kirche, wo die gewesen von den Zeiten der Apostel bis auf die Zeiten der Reformation; 2) von den verschiedenen Namen der Waldenser; 3) von dem Glauben der Waldenser nach ihren eigenen Bekenntnissen und der Erzählung der päbstlichen Skribenten. Zur Erläuterung der Kirchengeschichte, zur Vertheidigung der Ehre und Lehre der reformirten Kirche und zur Widerlegung einiger Lästerungen der Jesuiten und Päbstlichen (s. Kist in seinem kirchengeschichtlichen Archiv Bd. VI. S. 459).

3) Johannes Lydius, der zweite Sohn Martin's (nach Schotel der ältere), geb. zu Frankfurt um's Jahr 1577, seit 1602 Prediger zu Oudewater in Holland, betheiligte sich wie sein Bruder am Kampfe gegen den Arminianismus, stand in literarischem Verkehr mit Scaliger, Casaubonus und anderen Gelehrten seiner Zeit, gab die Werke des Nikolaus von Clemanges (N. de Clemangis Opp. omnia. Leyden 1613. 4°. 2 Bde.), die Concilia eccl. christ. des Gabriel Prateolus (Lugd. Bat. 1610), die Vitas Pontificum Barnesii et Balei cum continuatione (Leyden 1615), die Werke Wessel's (Aura purior h. e. M. Wesselii Gansfortii Opera omnia: accedunt Jacobi de Paradiso Carthusiani tractatus aliquot e bibl. fratris sui eruit et publ. Johannes, M. F. Amsterdam 1617. 4°.) und einiges Andere heraus und starb im Jahre 1643.

4) Ein Sohn Balthasar's, Jakob Lydius, wie sein Vater Prediger zu Dordrecht, gestorben nach 1688, wird gleichfalls als Verfasser mehrerer theologischer Schriften genannt, z. B. Agonistica sacra, Florum sparsio ad hist. passionis Christi, dial. de Coena Dominica literatorum (Dordrecht 1669. 12°.), de jurejurando (Dordr. 1698. 4°), besonders aber einer anonymen Satyre gegen das Pabstthum unter dem Titel de Roomsche Uylenspiegel. Dordrecht 1671.

Ueber alle diese und andere Glieder der Familie Lydius s. Bayle, dict. hist. et crit. ed. IV. 1730. Bd. III. S. 114. — Moller, Cimbria literata. Bd. I. S. 373. — Foppens, biblioth. belgica. — Bentheim, holländ. Kirchen- und Schulstaat. Bd. II. S. 292 f. — Vrimoet, Athenarum Frisiac. Lib. II. p. 20 sqq. — Jöcher und Rothermund, Gelehrten-Lexikon; besonders aber Schotel, Kerkelijk Dordrecht. Utrecht 1841. 8°. Bd. I. S. 259—284. Wagenmann.

Lowth, Robert, Lord-Bischof von London, war der Sohn von William Lowth, Kanonikus von Winchester (geb. 1661, gest. 1732), der selbst auch als theologischer Schriftsteller in einer Vindication of the divine Authority and Inspiration of the writings of the old and new Testament (Oxford 1692) und einem Commentary upon the larger and lesser Prophets (Lond. 1727. 2 Voll. Fol.) aufgetreten war. Robert Lowth war 1710 in Winchester geboren, in dessen Schule er den ersten Unterricht erhielt. Im Jahre 1730 ging er nach Oxford, wo er 1737 Magister wurde

und 1741 als Professor der Poesie seine Vorlesungen über die heilige Poesie der Hebräer hielt. Sein erstes kirchliches Amt war die Pfarrei von Ovington; 1748 begleitete er den englischen Gesandten Legge nach Berlin, 1740 ernannte ihn Bischof Hoadly zum Archidiakon von Winchester und 1753 zum Pfarrer von East-Woodhay. Im Jahre 1754 wurde ihm von der Oxforder Universität die theologische Doktorwürde in schmeichelhaftester Weise verliehen. Im folgenden Jahre ging er mit dem Marquis von Hartington, nachherigem Herzoge von Devonshire und Lord-Lieutenant von Irland, als Kaplan desselben nach Irland. In dasselbe Jahr fällt sein Streit mit Warburton (s. d. Art. Bd. XVII. S. 555). Lowth hatte in seinen Vorlesungen über das Buch Hiob eine von Warburton (der dasselbe für ein allegorisches, auf die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft geschriebenes Gedicht hielt) abweichende Meinung ausgesprochen, worauf Warburton einer neuen Ausgabe seiner Schrift über die göttliche Sendung des Moses einen Anhang über das Buch Hiob beifügte, in welchem er Lowth mit der größten Verachtung behandelte. Dieser wendete sich nun gegen ihn in einem Letter to Bishop Warburton on his Divine Legation (Lond. 1765. 8.), worin er einige schwache Seiten des Warburton'schen Buches beleuchtete und namentlich die Deutung des Hinabsteigens des Aeneas in die Unterwelt bei Virgil als einer Darstellung der Einweihung in die Eleusinischen Geheimnisse angriff. Im Jahre 1766 erhielt er den theologischen Lehrstuhl in Oxford, von wo er im Jahre 1777 als Nachfolger des Bischofs Terrick nach London ging. Im Juli des Jahres 1783 starb die zweite und geliebteste seiner fünf Töchter und bald darauf auch sein ältester Sohn, durch welche Verluste seine Lebenskraft gebrochen wurde. Es wurde ihm zwar noch das Erzbisthum von Canterbury angeboten, aber er lehnte es ab und starb am 3. November 1787 im 77. Jahre seines Lebens.

In der theologischen Wissenschaft hat er sich hauptsächlich durch zwei Werke einen Namen gemacht, durch die schon erwähnten Vorlesungen über die hebräische Poesie und durch seine Uebersetzung des Jesaias. Erstere erschienen unter dem Titel: De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae. Subiicitur metricae Harianae brevis confutatio et oratio Crewiana. Oxon. 1753. 4., weitere Ausgaben 1763 und 1775. 8. Eine Ausgabe in Deutschland mit eigenen Anmerkungen besorgte J. D. Michaelis (Götting. 1758. 61. Oxford 1810), und mit Michaelis' und seinen eigenen Bemerkungen E. F. C. Rosenmüller (Leipz. 1815. Oxford 1821). Eine englische Uebersetzung: Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews; translated from the Latin by G. Gregory. Lond. 1787 und 1816. 2 Voll. 1835 und 1839. 1 Vol. New edition, with the Notes of Michaelis and of the translator and others. Lond. 1847. In 34 Vorlesungen behandelt Lowth in diesem Buche Inhalt und Form der hebräischen Poesie, wobei Manches zwar veraltet und den ästhetischen, philosophischen und philologischen Ansichten der damaligen Zeit angemessen ist, was die neuere viel besser und richtiger erkannt hat, Anderes aber doch dauernde Geltung hat. Sein Hauptverdienst besteht darin, daß er, selbst mit Geschmack und Dichtertalent begabt, die seit Grotius ganz vernachlässigte ästhetisch-poetische Würdigung der hebräischen Dichtungen wieder aufnahm und zur Geltung brachte. Die ersten beiden Vorlesungen verbreiten sich einleitend über Zweck und Nutzen der Poesie im Allgemeinen, so wie über die Anlage der folgenden Untersuchungen. Die dritte Vorlesung handelt über die hebräische Metrik, worin Lowth einen Mittelweg einschlägt zwischen den beiden entgegengesetzten Ansichten darüber, indem er annimmt, daß die Hebräer zwar ein bestimmtes Metrum für ihre Gedichte gehabt haben, daß dies aber für uns, da uns die wahre Aussprache verloren ist, ganz unkenntlich bleibt und nicht wieder hergestellt werden kann, daß aber der Rhythmus sich noch im Parallelismus der Glieder zeigt. Der zweite Theil, Vorlesung 4—7., setzt die Eigenthümlichkeiten des poetischen Styles (de stylo parabolico: Metapher, Allegorie, Vergleichung, Prosopopöie) auseinander; der dritte Theil die einzelnen Arten der Dichtung, und zwar Vorl. 18—21. die prophetische Dichtung, Vorl.

22. und 23. die Elegie, 24. die didaktische Poesie, 25—29. die Oden und Hymnen, 30—34. die dramatischen Gedichte (Hohes Lied und Hiob). Die den Vorlesungen angehängte Metricae Harianae brevis confutatio ist die lateinische Grundlage für eine ausführlichere englische Bearbeitung: A larger Confutation of Bishop Hare's System of Hebrew Metre in a letter to the Rev. Dr. Edwards in Answer to his Latin Epistle (Epistola ad Rob. Lowthium. A Th. Edwards. Lond. 1765). Lond. 1765. 8. — Das andere, bedeutendere Werk Lowth's ist: Jsaiah, a new translation with a preliminary Dissertation and notes, critical, philological and explanatory. London 1778 u. 79. in 4. 1795 u. 1807. in 8. 2 Voll. Deutsch: D. Rob. Lowth's, Lordbischofs zu London, Jesaias, neu übersetzt, nebst einer Einleitung und kritischen, philologischen und erläuternden Anmerkungen. Aus dem Engl. (von Richarz). Mit Zusätzen und Anmerkungen von J. B. Koppe. Götting. 1779—81. 8. 4 Bde. Auch hier zeigt sich sein feines ästhetisches Urtheil, was ihn die hohe Dichterschönheit des Propheten erkennen und wiedergeben läßt; minder glücklich ist er in der kritischen Beurtheilung des Textes, indem er hier nach vermeintlichen Varianten der alten Uebersetzungen mit großer Kühnheit eine Menge von Conjekturen aufstellt, die größtentheils durchaus unnöthig sind, wie dieß ein in Holland gebildeter schweizerischer Gelehrter, Kocher (Vindiciae s. textus hebraei Esaiae adversus D. Rob. Lowthii criticam. A Dav. Kochero, V. T. et ling. orient. Prof. Bern 1786. 8.), nachweist, nur daß dieser wieder in den entgegengesetzten Fehler eines zu starren Festhaltens am Buchstaben des masorethischen Textes verfällt. — Eine Sammlung kleinerer Aufsätze Lowth's erschien in neuerer Zeit: Sermons and other Remains, edited by the Rev. Peter Hall. Lond. 1834. 8., und eine Lebensbeschreibung: Memoirs of the Life and Writings of the late right Rev. Rob. Lowth. D. D. Lord Bishop of London. Lond. 1787. 8.

Arnold.

M.

Mailändische Kirche. Die Stadt Mailand soll im Jahre 584 vor Christo von den Kelten gegründet seyn. Sie verdankt ihre fast dritthalbtausendjährige Größe ihrer Lage zwischen den Alpenpässen und dem Po, in einer Ebene, welche durch die Gewässer, die in dem Langensee und in dem See von Como regulirt und gewärmt wurden, vermittelst der Kanäle äußerst fruchtbar ist. Als römische Kolonie erlangte es einen großen Namen als Roma secunda, und da viele Römer nach Mailand kamen, um hier wissenschaftliche Bildung zu erlangen, so hieß man es auch Novae Athenae. — Eine bedeutsame Sage läßt das Christenthum durch den Apostelgenossen Barnabas in Mailand eingeführt werden. Barnabas aber war der Apostelschüler, welcher Paulus bei den Aposteln persönlich einführte, die heidenchristliche Gemeinde in Antiochien ordnete, mit Paulus sich der Heidenmission widmete und auch später die schwierige Vermittelung zwischen Paulus und den alten Aposteln zu führen suchte. Damit ist die Stellung angedeutet, welche die Metropolitane von Mailand Jahrhunderte lang zwischen der Kirche des Morgen- und des Abendlandes, zwischen Byzanz und Rom einnahmen. Nicht minder bedeutsam ist der Name des von einer anderen Sage genannten ersten Bischofs von Mailand, Anatolon, eines Morgenländers. Auch hatten byzantinische Kaiser, namentlich Theodosius der Große († 395), ihren gewöhnlichen Sitz in Mailand, als an dem passendsten Orte, um Morgen- und Abendland zusammenzuhalten. Den Gothen gegenüber hielt Mailand so fest am Kaiser, daß es durch ein Strafgericht des Ostgothenkönigs Vitiges 300000 Menschen verloren haben soll. Der große Erzbischof von Mailand, Ambrosius (374—397) war als Schriftsteller besonders durch Nachahmung griechischer Muster einflußreich. Die nach ihm (s. diesen Artikel) benannte eigenthümliche, aus dem Orient stammende Liturgie der Mailändischen Kirche scheint großentheils schon vor ihm bestanden zu haben. Trotz der Bemühungen Karl's des Großen, Pabst

Hadrian's und Gregor's VII. behauptete sie sich. Ambrosius' Nachfolger vermittelten wiederholt in den Glaubens- und Machtstreitigkeiten zwischen Byzanz und Rom. Unter Kaiser Justinian, namentlich in dem Dreicapitelstreit um's J. 555, nahm der Erzbischof von Mailand mit dem Patriarchen von Aquileja zwischen den römischen Orthodoxen und den morgenländischen Monophysiten eine selbstständige mittlere Stellung ein. Die eben genannten oberitalienischen Kirchenhäupter ordinirten sich gegenseitig. — So streng Ambrosius als Bischof den großen Kaiser Theodosius I. als Christen für das in Strömen vergossene Christenblut bestrafte, so war er in bürgerlichen Dingen ein gehorsamer Unterthan; de basilicis tradendis nr. 33. schreibt er: Si tributum petit imperator, non negamus. Agri ecclesiae solvunt tributum, si agros desiderat imperator, potestatem habet vindicandorum: nemo nostrûm intervenit.

Es kommt uns seit einigen Jahren keine von national und freisinnig gesinnten Klerikern der Lombardei geschriebene Streitschrift zu, welche sich nicht darauf beriefe, daß Ambrosius, bisher kaiserlicher Präfekt, ohne irgend welche römische Einmischung von der mailändischen Geistlichkeit frei gewählt, daß seine Macht vom Volke bestätigt worden, daß er vom Kaiser zur Annahme des Erzbisthums gedrängt worden sey. Ambrosius selbst schreibt: „Mit Recht glaubt man, das Derjenige, welcher von Allen begehrt wurde, durch göttlichen Gerichtsspruch erwählt sey; es ist kein Zweifel, daß der Herr Jesus gegenwärtig und Urheber der Wahl sey als Schöpfer dieser Willensmeinung, als Vermittler der Bitte, als Vorsitzender der Ordination, als Ertheiler der Gnade."

Bis zum Jahre 570 sollen beinahe alle Erzbischöfe von Mailand vom Volke gewählt worden seyn. Dieses galt aber nicht bloß in Mailand, sondern überall, wo die Kirchen von dem byzantinischen Hofe und von der päbstlichen Kurie frei blieben. Die nationalen Kleriker behaupten, bis zu den Zeiten Gregor's VII. habe Rom die Gerichtsbarkeit über die obere Hälfte Italiens, einschließlich Toskana's, nicht besessen. Indessen läßt sich nicht läugnen, daß die Kirche von Mailand, seit es von den Longobarden besetzt war (im Jahre 569), längere Zeit gegen die Willkür des nahen Hofes von Pavia eine Anlehnung an das sich ihrer Herrschaft glücklich erwehrende Patriarchat in Rom suchte und fand. Dieses geschah namentlich durch den Erzbischof Constantius (592 bis 600), den Freund Gregor's I., welcher zwar von seinem Klerus gewählt, aber vom römischen Patriarchen bestätigt, ordinirt wurde und von ihm das Ehrengeschenk des Palliums annahm. Wegen dieser seiner Anhänglichkeit an Rom trennten sich aber seine Suffraganbischöfe von ihm.

Die Erzbischöfe von Mailand hielten sich bis 649 in Genua auf, um sich persönlich der Gewalt der Lombardenkönige zu entziehen; sie wurden von der mit ihnen geflüchteten Mailändischen Aristokratie in Genua gewählt und sollen die Frömmigkeit der früheren vom Volke gewählten nicht erreicht haben.

Die folgenden Erzbischöfe traten bald zu den longobardischen und zu den fränkischen Königen in das Verhältniß von Lehensträgern für die ihnen ertheilten liegenden Güter, behaupteten aber später, wie die Päbste, Karl der Große habe ihnen die der Mailändischen Kirche von Constantin gemachten Schenkungen bestätigt. Während des neunten und zehnten Jahrhunderts begünstigte der Verfall der karolingischen Dynastie und das sittliche Verderben des Pabstthums die Unabhängigkeit der Mailändischen Kirche von diesen beiden, dem Klerus wie dem Volke erschien nach dem Zugeständnisse streng katholischer Geschichtschreiber (Döllinger's, Schrödl's) zwei Jahrhunderte lang die Abhängigkeit von dem einen wie von dem anderen als Erniedrigung. Die romanischen Prätendenten auf die Krone Italiens sahen in dem Besitze Oberitaliens das Recht auf dieselbe. Der Erzbischof von Mailand galt für den ersten Bischof des Königreichs, ihm stand das Recht zu, den König zu krönen, also ihn zu bestätigen, wie Rom die Kaiserkrone gab. Allein als Großvasallen des nie auf längere Zeit consolidirten Königreichs waren die Erzbischöfe auch von den Kronprätendenten bedroht; für die mit dem Erzbisthum verbundenen mehr als fürstlichen Güter und Rechte boten und zahlten Kandidaten

desselben große Summen an den Sieger. Die Ordinarkanoniker der Mailändischen Kirche bildeten (nach Rosmini) schon im neunten Jahrhundert ein Kardinalcollegium, welches, und zwar stets aus seiner Mitte, den Erzbischof wählte. Sie erkannten den ihnen vom König Berengar II. aufgedrungenen hinterlistigen Manasses nicht an. Er wußte sich dazu die Bisthümer Verona, Mantua und Trient zu erwerben. Den von Kaiser Otto III. ihnen gesetzten Erzbischof verstießen die Mailänder eine Zeit lang, weil sie ihn nicht selbst gewählt hätten. Schon Otto I. hatte „dem heil. Ambrosius" große Güter geschenkt.

Durch das System der Ottonen, die Lehen besonders an Bischöfe zu geben, weil diese dieselben nicht so leicht erblich machen konnten, waren die Erzbischöfe zu solcher Macht erhoben, daß der von Mailand, Arnulf II., im Jahre 1016 siegreich einen Zerstörungskrieg gegen die Stadt Asti führte, weil der Kaiser Heinrich II. den nicht erledigten bischöflichen Stuhl dieser Stadt einem Günstlinge gegeben hatte, welcher in Rom consekrirt wurde. Arnulf excommunicirte ihn deshalb und nöthigte ihn mit den Waffen zur Unterwerfung. Derselbe Arnulf hatte als Gesandter Kaiser Otto's in Constantinopel um die Hand einer Prinzessin geworben.

Nicht minder gewaltig, aber zugleich ein Freund der Armen war Erzbischof H e r i b e r t (oder Aribert) von 1017 bis 1045, vor dessen virga pastoralis die Streitenden großen Respekt hegten. Nach dem Aussterben des sächsischen Kaiserhauses, als italienische Große einem südfranzösischen Herrn um den anderen die Königskrone anboten, trug Heribert dem ersten Salier Konrad II. in Deutschland dieselbe persönlich an, denn die Erzbischöfe waren mächtige Parteihäupter geworden, damit Feinde eines Theils ihrer Diöcesanen. Konrad ernannte auf seiner Romfahrt Heribert zu seinem Reichsverweser, oder vielmehr er erkannte vorerst dessen thatsächliche Gewalt über die damals auch westlich bis an die Alpen sich erstreckende Lombardei an. Da aber der niedere, ländliche Adel in und um Mailand gegen den höheren und den Erzbischof sich erhob, nahm der Kaiser für jenen Partei und erklärte im Mai 1037 seine Lehen für erblich. Konrad stellte einen Gegenerzbischof auf. Allein Heribert bewaffnete das niedere Volk als Fußvolk und gab ihm das Carroccio, einen Altar auf einem von Ochsen gezogenen Wagen, mit den Hauptstandarten als heiliges Feldzeichen. Der Gegensatz gegen den fremden Oberherrn trieb die Mailänder an, daß sich alle Klassen vom höchsten Adel bis zum niedrigsten Handwerker zu Einer „Commune" vereinigten. So wurde Mailand die antikaiserliche Stadt, Mittelpunkt des nationalen Widerstandes gegen die deutsche Oberherrschaft. Konrad belagerte es erfolglos. Die Versöhnung des Erzbischofs mit ihm war nur eine äußerliche. — Der Erzbischof von Mailand war also thatsächlich Herzog der Lombardei, den Lodensern wurde von ihm mit Waffengewalt ein Bischof gesetzt. Um so nöthiger war es, daß der Kaiser Alles aufbot, durch Besetzung des erzbischöflichen Stuhls die Pforte Italiens in seiner Gewalt zu behalten. Nach dem Tode Heribert's wählten Klerus, Adel und Volk von Mailand vier ihrer Kardinäle, vom Adel Mailands, und forderten Kaiser Heinrich III. auf, „nach dem Herkommen" einen derselben zum Erzbischof zu ernennen; aber der Kaiser ernannte den auf dem Lande geborenen Guido, welcher bei seiner ersten Messe am Altar allein gelassen wurde. — Guido und die auf Mailand eifersüchtigen Städte Pavia und Lodi hielten zum Kaiser. Um so schwerer war es für Mailand, zugleich Rom gegenüber sich unabhängig zu erhalten, wo unter Hildebrand das Pabstthum zugleich als Vorkämpfer der Unabhängigkeit (d. h. der Oberherrschaft) der Kirche und Italiens von Deutschland auftrat. Die Bischöfe der Lombardei und noch mehr die ihnen untergebenen Priester lebten großentheils in der Ehe. Die lombardischen Geistlichen betrachteten die Sitte, sich zu verheirathen, als einen wesentlichen Punkt der ambrosianischen Kirchenfreiheit. Hildebrand erhob gegen sie alle die Anklage des Concubinats und der Simonie, worunter auch jeder Einfluß der Laien, der der Städte wie der Fürsten, auf die Besetzung geistlicher Stellen befaßt wurde. Zwei Geistliche von ländlicher Abstammung, der reiche

Landulf (von Späteren Cotta genannt) und Arialb, fanatisirten sich und den Pöbel gegen diesen bürgerlichen Karakter des Klerus, sie verlangten von diesem Ehelosigkeit, brachen in den Städten und auf dem Lande in die Pfarrhäuser, gaben sie der Plünderung preis und mißhandelten und vertrieben die Frauen. Guido, welcher anfangs zu vermitteln gesucht hatte, berief nun 1057 eine Synode ad Fontanetum, aber die vorgeladenen beiden Führer verschmähten es, vor derselben zu erscheinen, und wurden mit dem Anathema belegt. Sie aber nahmen dem Pöbel, welchem sie Alles nachsahen, den Eid ab, die Gottesdienste beweibter Priester nicht zu besuchen. Man nannte ihren Anhang „Patariner“, d. h. „Lumpen“. Die päbstliche Curie, welche schon früher Commissarien zur Schlichtung dieser Händel nach Mailand geschickt hatte, scheint jenes Anathema aufgehoben zu haben, als Landulf persönlich in Rom dagegen appellirte (s. Hefele's Kirchengeschichte Bd. IV.).

Er scheint es auch gewesen zu seyn, welcher bei Pabst Nikolaus II. die Klage gegen die Simonie des lombardischen Klerus erhob, indem die Bischöfe für die Weihe eine Taxe oder auch darüber erhoben. Dieses gab der Curie erwünschte Gelegenheit, sich wieder in die inneren Angelegenheiten der lombardischen Kirche einzumischen. Der Pabst ordnete 1059 Commissarien nach Mailand ab. Wir besitzen den Bericht des Wortführers derselben, des bekannten Asceten Petrus Damiani, Kardinals von Ostia, an den Archidiakon Hildebrand, welcher in der Hauptsache also lautet: Die päbstlichen Gesandten wurden in Mailand würdig empfangen und erklärten den Zweck ihrer Ankunft. Aber schon am folgenden Tage entstand, durch einen Theil der Kleriker veranlaßt, ein Murren unter dem Volke: die Kirche des heil. Ambrosius unterliege nicht den Gesetzen Roms, der Pabst habe keine Jurisdiktion über sie, es wäre eine Schmach, wenn sie einem Anderen gehorchen müßte. Der Tumult wurde immer stärker, von allen Seiten strömte es nach dem erzbischöflichen Palaste, die Glocken wurden geläutet, der Ton einer großen ehernen Tuba durchdrang die ganze Stadt, man drohte mir mit dem Tode, und wie meine Freunde versicherten, dürsteten Viele nach meinem Blute. Sie wurden noch wüthender, als sie sahen, daß in der Versammlung, in der Anwesenheit des ganzen Mailändischen Klerus, ich den Vorsitz führte und daß ich den Erzbischof zu meiner Linken und den Anselm (den anderen päbstlichen Commissär, Erzbischof von Lucca, später Pabst Alexander II.) zur Rechten hatte. Was das wüthende Volk Alles rief, brauche ich nicht beizusetzen. Der Erzbischof von Mailand selbst aber hatte gegen meinen Vorsitz keine Einwendung gemacht, sich vielmehr bereit erklärt, wenn ich es wolle, auf einem Schemel zu meinen Füßen zu sitzen (Gfrörer meint, der Erzbischof habe dieß angeboten, um, im Falle der Annahme, das Volk noch mehr aufzureizen). Ich aber bestieg das Pult und redete das Volk also an: „Ihr sollt wissen, Geliebteste, daß ich nicht hieher gekommen bin, um die Ehre der römischen Kirche zu erhöhen, sondern um euern Ruhm und euer Heil, wenn ihr es gestattet, zu fördern. Denn welcher Ehre von Seiten der Menschen wäre die römische Kirche noch bedürftig, welche“ u. s. w. „Und welche Gegend könnte außerhalb ihres Gebietes liegen, da sie sogar den Himmel öffnet und schließt? Um aber zu dem zu kommen, um was es sich jetzt handelt, so wisset ihr, Geliebte, daß die Apostelfürsten Petrus und Paulus, wie sie die römische Kirche mit ihrem Blute weihten, sogleich bei dem Beginn des Christenthums diese Kirche von Mailand durch ihren Schüler für Christum gewonnen haben. Die römische Kirche ist also die Mutter, die ambrosianische die Tochter, und der heil. Ambrosius selbst hat jene als die Meisterin anerkannt. Schauet nur nach in euren Büchern und scheltet uns Lügner, wenn es sich nicht so verhält. Findet ihr es aber also, so werdet ihr nicht der Wahrheit widerstreben, eure Mutter nicht grausam verfolgen.“ — Es wurde nun über beinahe zahllos anwesende Kleriker Untersuchung gepflogen, und es fand sich unter ihnen kaum Einer, der seine Stelle nicht um Geld erhalten hätte. Denn es war in jener Kirche feste Regel, daß Jeder für jede Weihe einen festen Kanon bezahlte. — (Offenbar war dadurch den ärmeren, namentlich den ländlichen Kandidaten die Erlan-

gung von geistlichen Aemtern, zumal von höheren, sehr erschwert, weßhalb jene Klassen die Commissarien unterstützten. Bekanntlich trieben bald darauf die Päbste die Taxirung und zu Zeiten des Schisma die Versteigerung von geistlichen Beneficien noch viel schlimmer.)

Hefele erzählt den weiteren Verlauf also: „Damiani überlegte, was unter solchen Umständen zu thun sey, und erinnerte sich dabei namentlich an Leo IX., der vor Kurzem die simonistisch Geweihten nochmals ordinirt hatte, aber auch an Beispiele von milderer Beurtheilung der Sache, und entschied sich endlich (wohl weil die strengere Maßregel kaum ausführbar war) für das Mildere. Alle mußten mündlich wie schriftlich unter Beeidigung auf die Evangelien versprechen, daß fortan jede Weihe und Beförderung unentgeldlich ertheilt werde. Der Erzbischof voran beschwor vor dem Altare in die Hände Damiani's, daß er von Gott und allen Heiligen excommunicirt seyn wolle, wenn er nicht Alles thue, um diese simonistische und nikolaitische Häresie vollständig auszutilgen. Für das Vergangene legte sich der Erzbischof, weil er die in seiner Kirche vorgefundene „Käuflichkeit" fortgesetzt habe, eine Buße von hundert Jahren auf, unter Fixirung der Geldsumme, womit ein Jahr Buße compensirt werden könne. Den Klerikern, welche nur den gewöhnlichen Kanon (die Taxe für Uebertragung und Einweihung in das Amt) bezahlt hatten, legte Damiani eine fünfjährige Buße auf. Auch sollten Alle eine Wallfahrt nach Rom oder Tours machen. Nach Uebernahme der Buße sollten Alle während der Messe reconciliirt werden und aus der Hand des Bischofs wieder die Insignien ihres Ordo erhalten. Doch solle auch nach der Reconciliation nicht Allen das frühere Amt sogleich wieder gegeben werden, sondern nur denen, die gehörig unterrichtet und „keusch" seyen.

Der für die Unabhängigkeit und die Sitte der Kirche des heil. Ambrosius eifernde adelige Priester aus Mailand, Arnulf, sieht laut seinen Gestis archiepiscoporum Mediolanensium in diesem Ereignisse mit Recht die Unterwerfung der Kirche von Mailand unter die von Rom. Zu seinem Aerger ging Guido nicht sowohl ein- als vorgeladen auf die wahrscheinlich im April 1060 in Rom gehaltene Synode. Doch will Arnulf den Gegnern die Schadenfreude darüber nicht ungeschmälert lassen; er erzählt: „Guido geht nach Rom, aber der Erfolg ist wider Erwarten günstig: er wird vom Pabst Nikolaus anständig behandelt und erhält in der Synode den Platz rechts neben dem Pabste. Und als der Denunciant Ariald (bloßer Diakon) aufstand, um ihn anzuklagen, so erhoben sich andererseits sogleich auch die Bischöfe von Asti, Novara, Turin und die übrigen Suffragane von Mailand und überwiesen ihn öffentlich der Unwahrheit, so daß er sich beschämt wieder niedersetzte. Der Erzbischof aber versprach dem Pabste fortan Gehorsam, erhielt von ihm den Ring der apostolischen Gnade und Kirchengewalt und kehrte ruhmreich zurück." — Bonzio erzählt: „Die Patariner nöthigten Guido, auf diese römische Synode zu gehen. Er brachte mit sich die halsstarrigen Stiere, die lombardischen Bischöfe. Ihnen Allen wurde auf der Synode befohlen, die concubinarischen Priester und Leviten von dem Altardienste zu entfernen; gegen die Simonisten beschloß man, kein Mitleiden zu haben. Als aber die lombardischen Bischöfe von der Synode zurückkehrten, verheimlichten sie, von den concubinarischen Geistlichen bestochen, die Synodalbeschlüsse. Der Bischof von Brescia aber, welcher allein sie publicirte, wurde von seinem Klerus beinahe zu todt geschlagen, eine Frevelthat, welche der Pataria ungemein nützte."

Auf die Nachricht, daß Pabst Nikolaus II. den 27. Juli 1061 gestorben sey, erkannte der lombardische Klerus, daß die nächste Pabstwahl über ihr Loos, über die bereits untergrabene und in ihren Spitzen geknickte Eigenthümlichkeit und Freiheit ihrer Kirche entscheiden müsse. Mehrere lombardische Bischöfe, namentlich der von Vercelli und Piacenza, gingen mit Abgesandten des römischen Adels an den kaiserlichen Hof nach Basel und baten den jungen König Heinrich IV. als Patricius von Rom um Ernennung eines der Priesterehe nicht abholden lombardischen Geistlichen zum Pabste.

Diese Italiener erwählten denn hier den Bischof von Parma, Cadalous, zum Pabste, und der König bestätigte ihn. Allein bereits hatten die Kardinäle unweit Roms jenen Anselm von Lucca, einen Mann nach dem Herzen Hildebrand's, als Alexander II. zum Pabst gewählt und ihn unter dem Schutze normannischer (neapolitanischer) Waffen eingesetzt. Der Klerus, besonders der verheirathete der Lombardei, begrüßte Cadalous als Honorius II. mit Jubel. Damiani stellte in einer Flugschrift den lombardischen Pabst als Simonisten dar; jene beiden lombardischen Bischöfe seyen befähigter, über die Schönheit von Weibern als über die einem Pabste nöthigen Eigenschaften zu urtheilen.

Des Honorius weltkluger Freund Benzo (von derselben Familie wie Benzo di Cavour?) gewann ihm den Adel und einen großen Theil des römischen Volks. Das Heer des Honorius besiegte die Hildebrand'schen Truppen vor den Thoren Roms und besetzte die adelige Kleinseite mit der Peterskirche. Allein das Erscheinen des mächtigen und listigen Herzogs Gottfried von Toskana-Lothringen, Vaters der Mathildis, und der Raub des jungen Heinrich's IV. durch Hanno, Erzbischof von Köln (von Benzo Hoherpriester Hannas genannt) gab der Sache der Lombarden eine ungünstige Wendung. Honorius mußte an den Po sich zurückziehen, Alexander sprach im April 1063 auf einer römischen Synode das Anathema über ihn aus und bekräftigte das Verbot, dem Gottesdienste eines simonistischen oder concubinarischen Priesters anzuwohnen, was er dem Klerus und dem Volke von Mailand mittheilte. Deutschland und Frankreich neigten sich auf Alexander's Seite. Der Streit der beiden Päbste sollte auf einer zu Pfingsten 1064 nach Mantua einberufenen Kirchenversammlung italienischer und einiger deutschen Bischöfe, Aebte und Fürsten zum Austrage kommen. Nur Alexander erschien und wurde bestätigt. Gegen einen bewaffneten Angriff der Partei des Honorius schützte ihn und diese Synode die Herzogin von Toskana-Lothringen, Beatrix. Honorius wurde von der Synode excommunicirt. Die meisten lombardischen Bischöfe fielen aber, sobald sich der kaiserliche Hof von Alexander abwandte, wieder von diesem ab. Guido wurde deshalb von ihm excommunicirt; er erklärte dieß für eine Ehrenkränkung der Kirche des heil. Ambrosius. Auch die keckften Führer der Patariner mußten sich vor der Wuth des Volkes verbergen. Aribald wurde auf der Flucht am Lago Maggiore von zwei Geistlichen grausam verstümmelt und ermordet. Um so größer war die Verlegenheit der lombardischen Geistlichen, als 1066 die in Tribur versammelten deutschen Fürsten die Gewalt stürzten, welche der Erzbischof von Bremen, Adalbert, im Namen des vierzehnjährigen Heinrich IV. geübt hatte.

Trotz Gfrörer's Hypothesen wissen wir nicht, in welchem politischen Zusammenhange mit dem deutschen Hofe es geschah, daß Adelheid von Turin, Mutter von Heinrich's IV. Gattin, die patarinisch gesinnten Städte Lodi und Asti in Brand steckte.

Kaum war Guido 1071 gestorben, als der deutsche Hof ihm einen Nachfolger auf den Stuhl des heil. Ambrosius setzte; diesem stellte die Pataria unter der Leitung eines päbstlichen Legaten einen Erzbischof nach ihrem Herzen entgegen. Es kam zu blutigen Zusammenstößen. Obgleich Otto dabei von der königlichen Partei zur Abdankung gezwungen worden war, bestätigte ihn doch eine päbstliche Synode und bannte die Gegner. Die päbstlich-patarinische Partei, die deutsche und die athanasianische stritten sich fort und fort um die Besetzung des erzbischöflichen Stuhls, schlossen vorübergehende Bündnisse oder doch Compromisse. Die Ordinargeistlichen der erzbischöflichen Kirche, beinahe ausschließlich Adelige, duldeten nur einen Erzbischof aus ihrer Mitte. Der Klerus von Mailand nöthigte um 1111 den dem Pabste ergebenen Erzbischof zur Abdankung. Anselm de Pustella seit 1112 weigerte sich, selbst in Rom das Pallium aus der Hand des Pabstes zu empfangen, weil sein Klerus und seine Gemeinde dieß für eine Demüthigung der Kirche des heil. Ambrosius halten würden; die früheren Päbste hätten das Pallium nach Mailand geschickt. Allein die erzbischöfliche Macht litt sehr durch die von den Parteien einander entgegengesetzten Prätendenten, ihre Rechte in der Stadt riß die Bürgergemeinde an sich, ihre Vasallen auf dem Lande wurden ein selbstständiger Adel.

Das Bündniß Mailands mit Pabst Alexander III. gegen Kaiser Friedrich I. stellte die alten Streitpunkte zwischen jenen in den Hintergrund; die Priesterehe wurde vom Volke als Concubinat angesehen, aber die Eigenthümlichkeit der Liturgie blieb in der Hauptsache; die große Fastenzeit begann in Mailand vier Tage später als in der übrigen römischen Welt. Die hitzigsten Patariner gingen wohl in die der Verweltlichung der Kirche entgegentretenden Katharer über.

Die Streitigkeiten hatten indeß kein Ende, nur handelte es sich nicht mehr um Freiheit und um große Principien. Einem Nichtmailänder gelang es schwer, als Erzbischof Eingang zu finden oder sich als solcher zu behaupten. Wenn die Parteien bei der Wahl sich nicht einigen konnten, setzte der Pabst wiederholt, bald regelmäßig einen Erzbischof. Die welfischen della Torre, welche sich seit 1238 als Podestaten in Mailand festsetzten, verbannten den Erzbischof Leo de Perego, welcher, mit der Wahl beauftragt, sich selbst zum Erzbischof ernannt und, vom Pabst bestätigt, gewaltig regiert hatte. Er wie mehrere seiner Vorgänger, führte als Bundesgenosse der Adelspartei Krieg gegen die Volkspartei seiner Diöcese. Otto degli Visconti, im J. 1262 vom Pabst ernannt, nannte sich zuerst Dei et apostolicae sedis gratia archiepiscopus; er führte wiederholte blutige Kriege mit den della Torre. Obgleich Führer der Gibellinen, unterstützte ihn der Pabst mit dem Interdikt, und Otto konnte 1282 seinen Neffen Matthäus Visconti als Herrn von Mailand einsetzen. Zwar kehrten die della Torre zurück und erhoben Gaston della Torre 1308 zum Erzbischof, allein mit ihnen wurde auch dieser im Jahre 1311 verbannt. Johann Visconti, des Matthäus Sohn, wurde zuerst von den Mailändern erwählt, aber vom Pabst verdrängt; dann ernannte ihn der Gegenpabst Ludwig's von Bayern zum Erzbischof. Erst nach neuer Wahl im Jahre 1342 wurde er nach dem Tode des päbstlichen Prätendenten auch vom römischen Pabste als solcher anerkannt und 1349 auch weltlicher Signore von Mailand. Er war der letzte politisch bedeutende Erzbischof von Mailand, aber er war dieß als Visconti. Alle seine Nachfolger wurden vom Pabste ernannt, bis sich Kaiser Joseph einmischte.

Hatte schon Erzbischof Otto Visconti in Folge der hohen Steuern, welche seine Familie der Kirche wie den Bürgern auflegte, mit päbstlicher Verwilligung Güter seiner Kathedrale, die in entfernteren Gegenden seines Sprengels, z. B. im Genuesischen lagen, verkaufen müssen, so entwickelte sich unter dieser Familie der militärische Despotismus immer härter; ihre Beamten beherrschten nicht bloß das materielle Güterleben.

Während des Kirchenschisma's, als jeder Pabst seinen Erzbischof aufzustellen suchte, wetteiferte auch der eine mit dem anderen, durch Abtretung bisher kirchlicher Rechte den mächtigen Fürsten zu gewinnen. Gian Galeazzo Visconti (1378) setzte es durch, daß die Ernennung zu allen geistlichen Stellen in seinen Staaten von ihm und seinen Nachfolgern ausging und dem Pabste nur bei den höheren Kirchenämtern die Bestätigung blieb. Wenn somit auch die Kirche an politischer Bedeutung verlor, so machte man seitdem die Bemerkung, daß sie von dieser Zeit an im Mailändischen frommere und gelehrtere Diener hatte (s. Leo, Gesch. von Ital. Bd. III. S. 387). Einige der seit 1450 unumschränkt regierenden Sforza begünstigten die Wissenschaften, und ihre Persönlichkeit machte in dem politisch rechtlosen, aber geistreichen Stadtvolke das Edelste wie das Scheußlichste möglich. „Denn es war ein Staat, wie ihn außerdem das christliche Mittelalter selten, das mahomedanische fast überall dem Historiker darbietet.“— Eben jener Gian Galeazzo Visconti begann 1384 den Bau des Doms. Der deutsch-romanische Styl, in welchem Heinrich Arler von Gmünd den Plan entworfen hatte, wurde von dem großen Erzbischof Karl Borromeo, welcher im J. 1560 erst 22jährig, als Nepote des Pabstes Pius IV. ernannt war, durch den modern griechisch-römischen Styl verdrängt. Dessen Vetter, Erzbischof Friedrich Borromeo († 1631) ließ diese Mißarbeit großentheils herunterreißen, und seitdem ist, wenn auch nicht im Geiste, doch nach dem Styl des ersten Planes das Werk vollendet worden. Der Sohn einer hohen Familie, Karl Borromeo (s. d. Art.) bis 1584, personificirte in sich nicht bloß die

Strenge der in der römischen Kirche zur Macht gelangten Restauration, sondern war auch voller aufopfernder Liebe. Die Stifter des Jesuitenordens, die Jansenisten, ja die Protestanten verehren seinen Karakter. Mailand war nach dem Aussterben der Sforza im J. 1535 von Karl V. als deutsches Reichslehen eingezogen, aber Spanien zugetheilt worden. Das Volk widerstand dem im J. 1563 gemachten Versuche, die Inquisition einzuführen. Aber es wurde von den stolzen, selbstsüchtigen spanischen Statthaltern nach Leib und Seele geknechtet, ausgesogen, erniedrigt. Die ebenfalls geknechtete Geistlichkeit erhielt im Innern der Familien das kirchliche Leben. In dem den spanischen Erbfolgekrieg abschließenden Frieden von Baden kam 1714 die Lombardei an Oesterreich. Besonders unter Maria Theresia athmete sie wieder auf. Die Thätigkeit der christlichen Liebe, auch der höchsten Stände, in den das fieberkranke Landvolk aufnehmenden großartigen Spitälern erfreute sich der nöthigen Freiheit. Diese wurde unter Joseph II. polizeilich beschränkt, ein Theil der Geistlichkeit wurde in den Taumel des genußsüchtigen Lebens hineingezogen. Der moderne Jansenismus oder Josephinismus herrschte besonders auf dem kirchenrechtlichen Lehrstuhle der Universität Pavia. Der mißtrauische Kaiser Franz II. sorgte polizeilich dafür, daß die geistlichen Seminarien und die Kanzel die Rechte der Krone achteten und predigten. Der beste der von Oesterreich ernannten vier Erzbischöfe war der Steiermärker Gaisruk. Die an die deutsch-französischen Ultramontanen sich anschließende Partei Melerio konnte im Großen nicht verhindern, daß der Klerus sich mit den Laien und mit der weltlichen Aufklärung freundlich stellte. Der priesterliche Schriftsteller und kirchliche Philosoph Antonio Rosmini-Serbati eiferte besonders in seiner Schrift „della cinque piaghe (Wunden) della santa chiesa" gegen die Abhängigkeit des Episkopats von den weltlichen Fürsten, wie gegen die weltliche Macht der Kirche. Pius IX. mußte ihn 1848 gegen seine jesuitischen Ankläger persönlich in Schutz nehmen, ließ aber in Gaeta jene Schrift verurtheilen. Der lombardische Klerus hat sich in seiner großen Mehrzahl der nationalen Sache entschieden angeschlossen und vertritt sie gegen die ultramontanen Bischöfe mit Aufopferung und freiem Geiste, welcher die Eigenthümlichkeit, die Unabhängigkeit der Mailändischen Kirche bis in's eilfte Jahrhundert, besonders auch den Umstand, daß ab immemorabili einige geistliche Stellen der Lombardei durch Volkswahl besetzt werden, in Erinnerung bringt. Wenn eine italienische Reform der katholischen Kirche Kraft gewinnt, so wird sie von Mailand ausgehen. Auf ihrem Programm stehen: freie Wahl der Geistlichen durch die Gemeinde, die Volkssprache in der Liturgie, Reform der Heiligenverehrung, auf dem der Vorgerückteren: Priesterehe. — Einer der bedeutendsten Schriftsteller in Rosmini's Geiste, denen es besonders um die innere Freiheit der Kirche zu thun ist, ist C. Serra Gropelli. Reuchlin.

Mailänder Synoden. Von den in Mailand gehaltenen Synoden beschäftigen sich die, welche in der älteren Zeit bis an das Ende des siebenten Jahrhunderts gehalten wurden, vorzugsweise mit der Behandlung von Glaubensstreitigkeiten, während die späteren ihre Thätigkeit vornehmlich auf die Behandlung verschiedenartiger, der Kirchendisciplin angehöriger Fälle erstreckten, die letzten im 16. Jahrhundert aber den kirchlichen Glauben und das kirchliche Leben zugleich in das Auge faßten. Von mehreren kirchlichen Versammlungen zu Mailand, die als Synoden bezeichnet werden, läßt es sich indeß historisch gewiß nicht nachweisen, daß sie als solche gelten können. Schon in Betreff der ersten Synode, die im Jahre 344 in Mailand stattgefunden haben soll, ist es zweifelhaft, ob man sie als eine solche bezeichnen kann, denn Akten über sie besitzen wir nicht und außerdem wird ihrer nur vereinzelt gedacht. Die Nachrichten über sie gehen dahin, daß die abendländischen Bischöfe das von den Eusebianern aufgestellte sogenannte lange Glaubensbekenntniß (Jo. Harduini Acta Conciliorum et Epistolae decretales ac Constitutiones etc. Tom. I. Par. 1715. Pag. 627 sq.) nicht anerkannten und die Forderung stellten, ein allgemeines Concil zu halten. Nur Weniges ist auch von der Synode in Mailand bekannt, welche von Einigen um das Jahr 346, von Anderen richtiger in das Jahr 347 verlegt wird, doch wollen Manche annehmen, daß in

jedem dieser Jahre eine Synode in Mailand gehalten worden sey, — eine Ansicht, die am wenigsten historisch sich begründen läßt. Die abendländischen Bischöfe verwarfen auf dieser Synode die von Photin völlig ausgebildete Lehre des Sabellianismus (vgl. den Art. „Arianismus" Bd. I. S. 496), zugleich verstanden sich die arianischen Bischöfe Ursacius und Valens zum Widerrufe (s. Jo. Dominic. Mansi Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio etc. Florent. 1759. Tom. II. Pag. 1370). Die Gewaltthätigkeit, mit welcher Kaiser Constantius für den Eusebianismus auftrat, um denselben auch im Abendlande zur allgemeinen Geltung zu bringen, führte zu der Veranstaltung einer neuen Synode in Mailand im Jahre 355, die auf Veranlassung des Pabstes Liberius durch Eusebius, Bischof von Vercelli, zu Stande kam, der mit dem päbstlichen Legaten Lucifer, Bischof von Cagliari (s. d. Art. Bd. VIII. S. 507) den Kaiser Constantius zur Veranstaltung der Synode beredet hatte (s. d. Art. „Eusebius von Vercelli" Bd. IV. S. 244; „Hilarius von Poitiers" Bd. VI. S. 86; „Liberius" Bd. VIII. S. 373; „Marcellus, Bischof von Ancyra" Bd. IX. S. 24). Mehr als 300 Bischöfe kamen hier zusammen, doch waren nur sehr wenige morgenländische zugegen; der Kaiser erlangte die Verdammung des Athanasius und gegen die sehr wenigen Bischöfe, welche sich dieser Verdammung nicht anschlossen, wurde mit Bann und Absetzung vorgeschritten (Mansi l. c. Tom. III. Flor. 1759. Pag. 233 sq.). Die im Jahre 380 zu Mailand gehaltene kirchliche Versammlung beschäftigte sich nur mit der aus Haß und Verläumdung gegen eine Nonne, Indicia aus Verona, erhobene Anklage, daß sie die Keuschheit verletzt habe; ihre Ankläger wurden, wofern sie sich der Buße nicht unterwerfen würden, mit dem Banne belegt (Mansi l. c. Pag. 518). Unter dem Pabste Siricius wurde im Jahre 390 eine neue Synode in Mailand veranstaltet, auf welcher das bereits von Siricius erlassene Verdammungsurtheil des Mönchs Jovinian und der Anhänger desselben bestätigt wurde, weil von ihnen die Vorzüge des Mönchsstandes in Abrede gestellt worden waren (Mansi l. c. Pag. 690; vgl. J. C. L. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. I, 2. Bonn 1845. S. 333 f.). Ob im Jahre 400 eine Synode zu Mailand stattgefunden hat, wie Einige angeben, ist gänzlich ungewiß, da keinerlei historische Zeugnisse über die hier gepflogenen Verhandlungen vorliegen. Die Synode, welche im Jahre 450 in Mailand abgehalten wurde, hängt mit der Streitigkeit des Eutyches zusammen und hatte den Zweck, daß der Bischof Eusebius von Mailand dem Inhalte der vom Pabste Leo erlassenen Epistola ad Flavianum die Zustimmung ertheilen sollte (Mansi l. c. T. VI. Flor. 1761. Pag. 527). Nach längerer Unterbrechung veranstaltete Pabst Agatho im J. 679 mit Zustimmung des Kaisers Constantinus Pogonatus wieder eine Synode zu Mailand, wo die Ketzerei der Monotheleten verurtheilt und das Bekenntniß des orthodoxen Glaubens erneuert wurde (Mansi l. c. T. XI. Flor. 1765. Pag. 174). Ob im Jahre 842 eine Synode zu Mailand gehalten worden ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten, indem angegeben wird, daß hier nichts weiter geschehen sey, als daß ein vom Bischof Rampert zu Brescia für ein Kloster ausgestellter Immunitätsbrief vom Erzbischof Angilbert von Mailand bestätigt worden sey (Mansi l. c. T. XIV. Venet. 1769. Pag. 790 sq.). Pabst Nikolaus I. ließ dann im Jahre 859 oder 860 in Mailand eine Synode veranstalten, welche sich lediglich damit beschäftigte, die Tochter des Grafen Mattefred, Engeltrud, die mit dem Grafen Boso vermählt war, aber im Ehebruche lebte, mit dem Banne zu bestrafen (s. Mansi l. c. Tom. XV. Venet. 770. Pag. 590). Gleichfalls aus disciplinarem Grunde fanden die folgenden Synoden zu Mailand statt, zunächst um das Jahr 880 unter dem Erzbischof Anspertus von Mailand, um die Kirchenräuberei eines gewissen Attonius zu bestrafen, doch bleibt es ungewiß, ob die Versammlung von Klerikern als eine eigentliche Synode gelten kann (Mansi l. c. T. XVII. Ven. 1772. Pag. 535.). Dasselbe gilt nicht bloß von der Synode zu Mailand, die in das Jahr 1009 gelegt wird und sich mit der Verdammung und Absetzung eines von König Heinrich II. ernannten Bischofs beschäftigt haben soll (Mansi l. c. T. XIX. Ven. 1774. Pag. 310), sondern

auch von der Synode, die im Jahre 1059 gehalten wurde und auf welcher eine vom Pabste Nikolaus II. abgefertigte Gesandtschaft, zu der namentlich auch Petrus Damiani, Bischof von Ostia, gehörte, die durch verehelichte und schismatische Geistliche entstandenen Irrungen beseitigt werden sollten (Mansi l. c. Pag. 886 sq.). Eine neue Synode zu Mailand im Jahre 1098 unter dem Erzbischof Anselm de Rode beschäftigte sich mit der Wiederherstellung der Kirchendisciplin, vornehmlich in Betreff nicht kanonisch ernannter Bischöfe (Mansi l. c. T. XX. Ven. 1775. Pag. 958). Wenige Jahre darauf — ungewiß ob im J. 1101, 1102 oder 1103 — veranstaltete der Erzbischof Grossulanus von Mailand eine Synode an seinem Sitze, um die von dem Priester Liprandus erhobene Beschuldigung, zum erzbischöflichen Stuhle durch Simonie gelangt zu seyn, zu widerlegen (Mansi l. c. Pag. 1135 sq.). Ueber die Verhandlungen einer späteren im J. 1117 unter dem Erzbischof Jordan zu Mailand gehaltenen Synode fehlt es gänzlich an Nachrichten (Mansi l. c. T. XXI. Ven. 1776. Pag. 159) und von der Synode, die im J. 1135 stattfand, wissen wir nur, daß der Bischof Robald zum Erzbischof von Mailand erhoben wurde (Mansi l. c. Pag. 499); dagegen ist es bekannt, daß die Synode im J. 1287 sich damit beschäftigte, eine Reihe von Vorschriften über die Kirchendisciplin für Geistliche und Laien, Ketzer und Rechtgläubige, Mönche und Nonnen, Kirchengüter, Schenkungen und Legate an Kirchen u. s. w. zu erneuern (s. Mansi l. c. T. XXIV. Ven. 1780. Pag. 868 sq.). Eine im Jahre 1291 zu Mailand unter dem Erzbischof Otto veranstaltete Synode suchte nochmals einen Kreuzzug zur Eroberung des heil. Landes zu Stande zu bringen, behandelte die Vereinigung der Tempelherren und Hospitalbrüder zu einem Orden, wie auch die Herstellung des Friedens und der Eintracht der italienischen Städte (Mansi l. c. Pag. 1079). Nun wurden im 16. Jahrhundert noch sechs Synoden zu Mailand gehalten, und zwar unter dem bekannten Kardinal und Erzbischof von Mailand, Karl Borromeo. Die erste Synode berief er im Jahre 1565; sie beschäftigte sich, im Anschlusse an das Tridentinum, mit weitläufigen Bestimmungen für das Bekenntniß und den Schutz der eben neu festgesetzten Glaubenslehren. Die zweite Synode fand im Jahre 1569 statt, stellte theils über den Glauben, die Sakramente und geistlichen Verrichtungen, theils über die kirchlichen Rechte und Güter eine Reihe von Dekreten auf, erließ auch einige auf die Nonnenklöster bezügliche Satzungen und setzte im Allgemeinen die erforderlichen Anordnungen zur Ausführung der Dekrete fest. Die dritte Synode, die anfangs auf das J. 1572 ausgeschrieben war, hielt Borromeo im Jahre 1573; sie befaßte sich, wie noch die folgenden drei Synoden in den Jahren 1576, 1579 und 1582, mit der weiteren und sehr ausführlichen Behandlung der auf den früheren Synoden gegebenen Dekrete.

Ueber diese sechs Synoden s. Jo. Harduini Acta etc. Tom. X. Par. 1714. Pag. 633—1140. — Vergl. Christ. Wilh. Franz Walch's Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. Leipzig 1759. Neudecker.

Major, Johann, spottweise „Hänsel Mäher" genannt, humanistischer Poet zu Wittenberg in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, der größte Satyriker der philippistischen Partei, war 1533 zu Joachimsthal geboren, wo Johann Mathesius ihm Lehrer und Freund wurde. Mit des Mathesius Empfehlung kommt er, 16 Jahre alt, (1549) nach Wittenberg zu Melanchthon, an welchen er auf das Engste sich anschließt. Er ist ihm der Theologus summus et incomparabilis. Nach zweijährigem Aufenthalt (1551) besucht er die Universität Leipzig, kehrt aber nach einiger Zeit wieder nach Wittenberg zurück und nimmt auf Anrathen Melanchthon's den Magistergrad. Um das Jahr 1556 geht er mit dem bischöflichen Leibmedicus D. Sinapius nach Würzburg, um unter dem Bischof Melchior Zobel der dortigen Universität aufzuhelfen. Zu Ende 1557 hatte er zu Mainz den theologischen Doktorgrad erworben durch Vertheidigung von Thesen de summa Trinitate. Daher wechseln von nun an auf dem Titel seiner Gedichte die Beinamen Joachimus, Vallensis, Doctor Theologiae, wozu noch (1558) der eines Poeta coronatus kam. Diese Ehre ward ihm in Frankfurt zu Theil von

König Ferdinand im Namen seines Bruders Karl's V. Nach Zobelius' Tode kehrte Major nach Wittenberg zurück und wurde 1560 in die philosophische Fakultät daselbst aufgenommen. Seine Vorlesungen bezogen sich auf Poetik und Erklärung lateinischer Dichter, vor Allen Virgil's und Horaz's de arte poetica. Außerdem hatte er, wie vor ihm Melanchthon, die akademischen Gelegenheitsgedichte anzufertigen. Ganz der milden Melanchthon'schen Richtung hingegeben, waren Melanchthon's Sykophanten ihm unausstehliche Wesen. Er hat alle Kunst aufgeboten, ihnen Grobheiten zu sagen in klassischen Formen. Die Verherrlichung Melanchthon's (besonders in den Parentalia anniversaria) und die Verhöhnung der Flacianer bilden recht eigentlich den Grundton seines Lebens und den Quellpunkt seiner satyrischen Gedichte, welche voll typischer Figuren und Anspielungen sind auch im lateinischen Wortlaute. Die wichtigsten dieser satyrischen Poesien, verstreut in den verschiedenen Sammlungen seiner Gedichte, sind: Idyllion de Chassidda (חֲסִידָה, Storch), de Philomela (1556), Synodus avium (1557), Hortus Libani (s. Carmen heroicum, in quo Philippistae ut herbae salutares, Flaciani ut noxiae aenigmatice describuntur), Asinus Cumanus, Asinus Nohae oppositus Asinis Flacianis, Eidyllion de capto Niceta (= Victorin Strigel) ad ripas Salae Sinoniis Artibus Flacii Illyrici, Epitaphium Flacii Illyrici. In diesen Gedichten erscheint Melanchthon als Philo Mela (= Phil. Melanthon) oder als Honigblume (Melissa), Luther als Schwan, Mathesius als Lerche oder Storch (Chassidda, avis pia), Johann Stigel als Stieglitz, Camerarius als Finke oder Weihrauchwurz (Libanotis), Paul Eber als kleinstielige Kresse (Iberis), dagegen Flacius als Wendehals, Kukuk, Galgenvogel, Wolfswurz, als Esel in der Löwenhaut, als Illyriae sus, Nic. Gallus als Hahn, Amsdorff als Amsel, Ehrhard Schnepf als gefräßiger Krammetsvogel, Joh. Aurifaber als neidische Elster, Joachim Mörlin als Specht, der weimarische Hofprediger Stolz als Uhu, Joh. Wigand als Dohle, auch als Hauhechel oder Ochsenbrech u. s. w.

Im Jahre 1574 erfolgte in Kursachsen der Sturz der Philippisten, die Gefangennehmung ihrer Häupter. Daß dabei auch Major zu leiden hatte, ist sicher. Man erzählt von einer dreimaligen Gefangenschaft desselben, insbesondere soll er von 1579 bis 1581 zu Rochlitz auf den Tod gesessen haben, freilich, wie die Gegner sagen, nicht als Philippist, sondern wegen falscher Münze, wegen falschen Siegels, wegen Meineids und vieler Bubenstücke.

Seit dem Jahre 1568 war Andreä mit seiner concordirenden Thätigkeit hervorgetreten, welche sich bald genug dem Melanchthonianismus gefährlich erwies. Damit eröffnete sich ein neues und weites Feld für Major's Aerger und Spottlust. Er nennt Andreä einen transfuga, apostata, insulsus Faber, der auf seinem Kopf ne unum quidem boni viri pilum habe, zog sich aber durch solche Antastungen eine strenge Verwarnung und Hausarrest zu. Die Concordienformel hat Major nicht unterschrieben, aber auch seine Sticheleien auf sie und ihre Urheber nicht unterlassen. Als er dieß im Jahre 1586 selbst in officieller Rede wagte, wurde er zu Anfang des Jahres 1587 unter des Mylius Dekanate von der Universität verwiesen. Die Verweisung, wenn sie wirklich geschehen, war von kurzer Dauer. Bereits 1586 war Kurfürst August gestorben und Christian I. ihm auf den Thron gefolgt. Der neue Herrscher und sein Kanzler Nik. Crell begünstigten den Philippismus. Major kehrte in seine Stelle zurück, die strengen Lutheraner in Wittenberg und Leipzig wurden entfernt. „In diesem Handwerk war der Wittenbergische Poet Joh. Major, des Teufels Vorlauf und der Crellischen Freunde Vorfechter, ein sehr künstlicher Meister.“ Er hat Polykarp Leyser, Selnecker, Andreä mit Epigrammen und Epitaphien verfolgt und noch einmal seiner Spottsucht die vollen Zügel schießen lassen. Mitten unter den Wirren, die der zweite Kryptocalvinismus in Kursachsen veranlaßte, stirbt der Kurfürst (1691), indem aus dem starken Trinken ihm die Leber angezündet worden. Mit seinem Tode fiel das große Ilium et fabula Sacramentariorum in fabulam exit. Die neue Kurfrömmigkeit über-

liefert wie so manchen Anderen auch unsern Dichter dem Kerker. Bei seiner Abfahrt zum Gefängniß wird er vom Wittenberger Pöbel mit Steinen und Straßenkoth beworfen, zu Boden gerissen. Kaum können zwei Gerichtsdiener ihn schützen. Ein zehnjähriges Mädchen schleudert ihm eine Ladung Koth in's Gesicht mit den Worten: „o du Calvinischer Schelm!“ Der Dichter aber faßt das Mädchen leicht bei'm Kopf und spricht: „gehe hin, du liebes Kind, du weißt nicht, was du thust.“

Im Jahre 1593 treffen wir Major wieder auf freien Fuß gesetzt in Leipzig, wo er ein merkwürdiges Zusammentreffen mit Samuel Huber, dem bekannten Apostel und Märtyrer des Universalismus, hatte. Die letzten sechs Jahre seines Lebens (seit 1595) verbringt Major als Privatmann, noch dann und wann die Lyra stimmend und eng befreundet mit dem humanistisch gebildeten Superintendenten Wolfgang Amling zu Zerbst, woselbst er auch im calvinischen Glauben am 16. März 1600 gestorben ist. Amling hielt ihm die Leichenpredigt. Ueber Major's poetische Begabung und den Werth seiner Gedichte waren die Zeitgenossen einig. Sein Dichterideal war Virgil. Er hat in seinen friedlichen Poesien (darunter eine Simsoniade in zwei Büchern, eine Paraphrasis Psalmorum Davidicorum heroicis versibus expressa. Viteb. 1574, und Gedichte auf alle Festtage im Jahr) christliche Gedanken in Virgil'sche Formen gelegt, die satyrischen sind ihm von der Pietät zum Praeceptor Germaniae diktirt, deren Kehrseite die zuweilen grausame Verspottung deer Antiphilippisten war.

Auf Johann Major, den Poeten, nicht zu verwechseln mit dem gleichzeitigen Wittenberger Theologen Georg Major († 1574) noch auch mit dem Jenaer Theologen Johann Major († 1654), hat zuerst wieder hingewiesen B. F. Hummel in seiner selten gewordenen Musarum remissio. Altd. 1766. S. 225—254, zu dessen Nachricht Veesenmeyer eine Nachlese lieferte (Liter. Blätter. Nürnb. 1803. Bd. III, 227—235. — Ausführlicheres hat in der Schrift „Johann Major, der Wittenberger Poet“, Halle 1863 (abgedruckt aus der Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie) zu geben versucht G. Frank.

Malebranche, Nikolaus, verdient von Seite der Theologie weit mehr beachtet zu werden, als bisher der Fall war, denn er ragte nicht bloß durch Scharfsinn und durch Gedankentiefe hervor, sondern es leitete ihn auch ein innig frommer Sinn bei allen seinen philosophifchen Bestrebungen. Er war zu Paris am 6. August 1638 von wohlhabenden und angesehenen Eltern geboren, seine Gesundheit aber war so äußerst schwächlich, daß er als Knabe die öffentlichen Schulen nicht besuchen konnte, sondern zu Hause unterrichtet werden mußte. Nachdem er hierauf an der Sorbonne Theologie studirt hatte, bewog ihn seine Liebe zur Einsamkeit und zur Wissenschaft, im zweiundzwanzigsten Lebensjahre in die Congregation des Oratoriums einzutreten. Hier widmete er sich zunächst dem Studium der Kirchengeschichte aus den Quellen und dann gedachte ihn der berühmte Richard Simon ganz und gar für die orientalischen Sprachen und für die biblische Kritik zu gewinnen. Als ihm aber einstens in einem Buchladen die Schrift des Cartesius „über den Menschen“ in die Hände gefallen war, fand er sich vom Inhalt derselben und von der Klarheit des Vortrags so mächtig bewegt, daß ein heftiges Herzklopfen ihn öfters mit dem Lesen innezuhalten nöthigte. Fortan widmete er sich ausschließlich der Philosophie und beschäftigte sich zunächst mit dem Studium der Werke des Cartesius und zwar in so eingehender Weise, daß er sich schmeicheln konnte, dieselben, wenn sie etwa verloren gehen sollten, vielleicht nicht durchaus von Wort zu Wort, wohl aber ihrem ganzen Inhalte nach wieder herstellen zu können. Die Ergebnisse seines eigenen philosophischen Forschens legte er hierauf im Jahre 1674 in seiner ausführlichsten und berühmtesten Schrift „über die Erforschung der Wahrheit“ *)

---

*) De la recherche de la verité, où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage, qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Paris 1674. 3 Voll. 12. Das erste Buch wurde erst in der Handschrift einigen Gelehrten zur Beurtheilung vorgelegt. Als es Beifall erhielt, wurde das Werk gedruckt und in den vielen Ausgaben, die davon gemacht wurden, immer gefeilt und verbessert. Die sechste Ausgabe erschien: Paris 1700. 3 Voll. 12.; die

nieder. Bemühte er sich schon hier, die Cartesianischen Grundsätze für die Erkenntniß der religiösen Wahrheiten fruchtbar zu machen, so trat dieses Bestreben noch deutlicher in einigen späteren Arbeiten, in den „christlichen Gesprächen“, in der Abhandlung „von der Natur und der Gnade“ und in den „christlichen und metaphysischen Meditationen“ *) hervor. Eben dieses schöne Bestreben hatte nun aber zur Folge, daß sich mehrere heftige Gegner wider ihn erhoben, unter ihnen zuerst Anton Arnauld (s. d. Art. Bd. I. S. 631 ff.), der von einem kleinen Aufsatz des Malebranche über die Gnade Kenntniß genommen hatte, mit dessen Inhalt er sich nicht befreunden konnte. Der Pater Quesnel, beider gemeinsamer Freund, war bemüht, einem unheilbaren Bruche zwischen ihnen zuvorzukommen, und vereinigte sie zu einem persönlichen Gedankenaustausch, der jedoch von keinem anderen Erfolge begleitet war, als daß ausgemacht wurde, Malebranche solle seine Ansichten über den fraglichen Punkt in einer längeren Auseinandersetzung darlegen, diese aber nicht eher gedruckt werden, als bis Arnauld seine Ansichten über dieselbe ausgesprochen haben würde. Arnauld hatte auf die Prüfung von Malebranche's Arbeit nur sehr wenig Zeit aufwenden können, über das ganze philosophische System aber, das ihr zur Grundlage diente, nichts weniger als günstig sich ausgesprochen, und so ließ denn nun Malebranche dieselbe unter dem oben bereits angegebenen Titel „Von der Natur und der Gnade“ öffentlich erscheinen. Auch Bossuet war mit dem Inhalte der Schrift nicht zufrieden und schrieb auf das Exemplar, welches ihm der Verfasser zugeschickt hatte: Pulchra, nova, falsa, wie er denn dafür hielt, daß die Lehre desselben geradewegs zum Pelagianismus, zur Läugnung der Wunder u. s. w. führe. Er suchte Malebranche zu bewegen, auf eine mündliche Discussion seiner Lehrmeinungen sich einzulassen, und erklärte bei dessen standhafter Weigerung: „So wollen Sie denn, daß ich gegen Sie schreibe?“ „Es wird mir eine Ehre seyn“, versetzte Malebranche, „einen solchen Gegner zu haben.“

Bossuet trieb nun Arnauld an, ihn ohne alle Schonung anzugreifen, und es entstand jetzt zwischen beiden ein eben so lebhafter als lange andauernder Federkrieg. Arnauld eröffnete ihn, indem er sich zuvörderst gegen Malebranche's Behauptung erklärte, daß wir alle Dinge in Gott sehen, worauf Malebranche zunächst bemerkte, wie völlig ungeeignet es sey, gerade mit einem solchen Lehrpunkte anzuheben, dessen Verständniß die tiefste Vertrautheit mit der Metaphysik in Anspruch nehme, der sich also der großen Menge gegenüber nur zu leicht als eine geradezu lächerliche Annahme darstellen lasse. Nachmals mischte sich auch Bossuet in den gelehrten Streit der beiden Männer, der mit der Zeit immer heftiger und bitterer wurde; zudem hatte Malebranche das Mißvergnügen, zu sehen, daß sein Buch der römischen Censur verfiel, während Arnauld von dieser Seite her unangefochten blieb. Nachdem Malebranche im Verlaufe dieser Kämpfe, welche im Ganzen vier Jahre lang andauerten **), noch eine Schrift über die Moral ***) herausgegeben hatte, faßte er die Hauptmomente seiner Philosophie mit allen ihren Beziehungen zur Theologie in seinen „Gesprächen über die Metaphysik und die Religion †) zusammen, die in Bezug auf Inhalt und Form als eine seiner vorzüglichsten Arbeiten gelten kann. Durch eine „Abhandlung über die Liebe zu Gott“, in welcher er sich gegen den Pater Lamy hinsichtlich des Vorwurfs der Hinneigung zum Epikureismus vertheidigte, erlangte er Bossuet's Gunst wieder. Nachdem seine Philo-

---

siebente und beste kurz vor dem Tode des Verfassers, 1712. 2 Voll. 4. und 4 Voll. 12. Lateinische Uebersetzung von Lenfant. Genf 1691. 4. 1753. 2 Voll. 4. Deutsche Uebersetzung, Altenburg 1776—1786. 4 Bände. 8.

*) Conversations chrétiennes. 1677. — De la nature et de la grace. 1680. — Méditations chrétiennes et metaphysiques. Bologne (Rouen) 1683.

**) Die Erwiederungen Malebranche's erschienen gesammelt in 4 Duodezbändchen. Par. 1709.

***) Traité de Morale. Nouvelle edition. Augmentée dans le corps de l'ouvrage et d'un Traité de l'amour de Dieu à la fin. Par le P. Malebranche. Tomes II. Lyon 1697. 12.

†) Entretiens sur la Metaphysique et sur la Religion. Roterdam 1688.

sophie in China Eingang gefunden hatte, veranlaßte ihn der apostolische Vikar in diesem Lande zur Abfassung der „Gespräche eines christlichen Philosophen mit einem chinesischen Philosophen über das Daseyn Gottes“ *), welche ebenfalls nicht ohne Anfechtungen blieben und eine Vertheidigung von seiner Seite erforderten. Späteren Angriffen auf seine Lehre von der göttlichen Gnade stellte er noch seine „Reflexionen über die physische Vorbewegung“ **) entgegen.

Malebranche war auch als Mathematiker und Physiker ausgezeichnet, so daß ihn die Akademie der Wissenschaften zum Ehrenmitglied ernannte. Seine stets wankende Gesundheit wußte er durch eine sehr einfache Lebensweise aufrecht zu erhalten und bei krankhaften Zufällen half er sich immer durch viel Wassertrinken. Von Zeit zu Zeit auf dem Lande zu leben, hatte für ihn einen großen Reiz, und eine sehr angenehme Zerstreuung für ihn war das Zusammenseyn mit Kindern, weil er von da um so leichter wieder zu seinen tiefen Untersuchungen zurückkehren konnte. Im Umgange zeigte er sich äußerst mittheilsam, seine Gespräche bewegten sich aber fast immer nur im Bereiche der Wissenschaft. Die Krankheit, welcher er am 13. Oktober 1715 im siebenundsiebzigsten Lebensjahre erlag, war von großer Schwäche und von heftigen Schmerzen begleitet und dauerte nicht weniger als vier Monate. Religiösen Empfindungen hingegeben und unter philosophischen Betrachtungen über die Gebrechlichkeit des menschlichen Körpers sah er ruhig seiner Auflösung entgegen. Eine lebhafte Unterredung, die er noch mit dem englischen Philosophen Berkeley über ihre beiderseitigen philosophischen Grundsätze hatte, soll seinen Tod beschleunigt haben.

Ganz mit Recht hat man gesagt, daß dasjenige, was an Malebranche's philosophischer Lehre mangelhaft ist, von Cartesius stamme, während das Gute und Richtige an ihr durchaus sein Eigenthum sey. Nach Cartesius' Vorgang hält nämlich Malebranche Geist und Leib für so durch und durch, für so ganz wesentlich verschiedene Substanzen, daß sie an und für sich in gar keinem Verhältniß zu einander stehen, auf keine Weise einen Einfluß auf einander ausüben können. Auch von den Geistern lehrt er, daß keiner auf den anderen einzuwirken im Stande sey, so daß denn alle Geschöpfe, zumal in sich selbst, in völliger Absonderung von einander sich befinden. Ein großer Irrthum, durch den sich aber Malebranche, wozu sein frommer Sinn von vornherein hinneigte, umso entschiedener dahin gedrängt sah, die ganze Welt mit allen ihren Erscheinungen in der strengsten Abhängigkeit von Gott sich zu denken. Schon Cartesius hatte behauptet, daß die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele lediglich durch Gott vermittelt werde; worin aber diese Vermittelung bestehe, darüber sprachen sich erst die Erfinder des sogenannten Systems der gelegentlichen Ursachen, Arnold Geulinx und unser Malebranche, aus. Gott allein, sagten sie, sey die Ursache der Beziehung von Leib und Seele auf einander, indem er auf Veranlassung der Zustände der Seele auf den mit ihr verbundenen Leib und die Außendinge, und auf Veranlassung der Bewegungen des Leibes und der körperlichen Dinge Veränderungen in der Seele bewirke, so daß also die ganze Welt als eine stetige Reihe von Wundern Gottes angesehen werden müsse. So ist es denn auch nur Gott, durch den die Menschen mit einander und wieder auch mit anderen Geistern in Verbindung stehen. Nur mit Gott befinden sich alle Substanzen in Gemeinschaft, und so können wir denn freilich auch nur in Gott die Dinge sehen.

Auf den näheren Beweis für diesen letzten Satz verwendete Malebranche großen Scharfsinn, indem er jede sonstige Art der Wahrnehmung als unzulässig darzuthun bemüht war. „Die gewöhnliche Meinung“, sagt er, „ist diese, daß die äußeren Dinge — ihnen selbst ähnliche Bilder absondern, welche mittelst der äußeren Sinne zum inneren Sinne gelangen und vom Verstande als Begriffe gedacht werden. Die Körper

*) Entretiens d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois sur l'existence de Dieu. Paris 1708.

**) Réflexions sur la prémotion physique. Paris 1715. 8.

aber", bemerkt er hiegegen, „sind undurchdringlich, die Bilder derselben müßten also auf ihrem Wege zu den Organen einander selbst zerstören; auch erscheinen die Gegenstände größer oder kleiner, je nachdem man sie in der Nähe oder Ferne sieht, was sich aus obiger Hypothese nicht erklären läßt u. s. w. Es kann ferner", fährt Malebranche fort, „die menschliche Seele die Idee der körperlichen Gegenstände nicht selbstständig erzeugen, und die Berufung auf die Gottähnlichkeit des Menschen und seine Theilnahme an der göttlichen Allmacht ist hier ganz unstatthaft." Jene Annahme würde offenbar die äußerste Anmaßung, den thörigsten Dünkel verrathen; denn es müßte dann dem Geiste möglich seyn, die ganze Welt der Ideen, die noch viel mehr bedeutet als die sinnliche Welt, hervorzubringen, was nichts Geringeres als schöpferische Macht, Allmacht bei ihm voraussetzen würde. Auch — auf der Seele angeborenen Ideen soll nach Malebranche die Wahrnehmung nicht beruhen können. Dieß würde, meint er, voraussetzen, daß Unendliches in unendlicher Weise uns einerschaffen sey, was sich mit dem Satze nicht vereinigen läßt, daß alles Geschaffene doch nur ein Besonderes und Beschränktes seyn kann. Eben hiemit fällt denn auch noch die Annahme hinweg, daß unsere Seele in sich selbst die Ideen finde und sehe, wovor Augustinus mit den Worten uns warnt: Saget nicht, daß ihr euch selbst euer eigenes Licht seyd. „So bleibt denn", schließt Malebranche ab, „nichts Anderes übrig, als zu behaupten, daß wir alle Dinge in Gott sehen, der einerseits der Raum der Geister ist und andererseits die Ideen aller Dinge in sich faßt, mithin sie wohl in uns einstrahlen lassen kann."

Vom Standpunkte des sogenannten gesunden Menschenverstandes aus war es natürlich nicht besonders schwer, diese Erkenntnißtheorie zu bekämpfen, sie als einen geradezu abgeschmackten Einfall der allgemeinen Verhöhnung preiszugeben. In solcher Art trat Arnauld gegen Malebranche auf, wie er denn unter anderen auch gegen ihn geltend machen wollte, daß seiner Lehre zufolge die Gottheit Millionen intelligibeler Mücken und Flöhe in sich schließe. „Gott", sagte er weiter, „indem er die Seele mit einem Körper vereinigte, wollte doch auch und mußte wollen, daß sie nicht einen intelligibeln Körper wahrnehme, sondern vielmehr denjenigen Körper, welchen sie wirklich beseelt." Eben so bemerkte er, daß die Seele, wenn den Körper friert und er der Wärme bedarf, denselben doch einem materiellen, nicht aber einem intelligibeln Feuer annähern müsse u. dergl. Arnauld war auch Cartesianer, läugnete also nicht minder die Einwirkung der Seele auf den Leib und umgekehrt des Leibes auf die Seele; hinsichtlich der Erkenntniß aber wollte er der Geschiedenheit beider keine Bedeutung zugestehen, indem die Erkenntniß nur ein passives, nicht aber ein aktives Vermögen voraussetze. Dabei verkannte er, daß Malebranche die Ideen und die bloßen Empfindungen wohl von einander unterschied und nur von ersteren einräumte, daß sie objektive Wahrheit gewähren, während letztere nichts weiter seyen, als subjektive Erfahrung; wie er denn auch die Quelle der Irrthümer theils in der Sinnlichkeit, welche nur das Aeußere wahrnimmt, theils in der Einbildungskraft fand, welche nur Materielles zu schauen vermag. Wohl können wir, Malebranche's Voraussetzungen zufolge, auch der bloßen Empfindungen nur durch Gott theilhaftig werden; wenn sich uns aber in diesen sonst nichts, nicht auch noch dasjenige darstellt, was unter dem Aeußeren verborgen liegt und was allein wahrhaft ist, so befinden wir uns eben nicht in der richtigen Stellung zu Gott. Was wir da gewinnen, ist weiter nichts, als die bloße empirische Erkenntniß; der wahrhaften, idealen Erkenntniß werden wir nur theilhaftig, sofern wir mit unserem Herzen und Willen Gott selbst zugewendet sind, sofern wir — in Gott leben.

Man hat an dieser Erkenntnißtheorie des Malebranche und an seiner Behauptung, daß Gott der Raum oder der Ort der Geister sey, auch sonst vielfach Anstoß genommen und in ihr nicht selten das Vorspiel des Spinozismus finden wollen. Leibnitz*)

*) Siehe den zweiten Band des Recueil de diverses Pièces sur la philosophie, la religion naturelle etc. par Mrs. Leibnitz, Clarke, Newton et autres auteurs celèbres. 2 Edit. Amsterdam 1740. 8.

aber hat darauf hingewiesen, daß das Reale des Raumes doch nichts Anderes als die das ganze Universum befassende Gegenwart Gottes selbst sey, und sonach jenen Ausdruck Malebranche's für durchaus unverfänglich erklärt. Ebenso findet Franz Baader*) in der Lehre des Letzteren, daß wir Alles in Gott sehen, eine große, nur allzu oft übersehene Wahrheit angedeutet, diese nämlich, daß Gott nur sich selbst erkennend oder sich selbst Gegenstand und seine Erkenntniß ebendarum der Creatur nicht anders als durch Theilhaftwerden dieses Sichselbsterkennens Gottes möglich sey, wie denn auch Paulus 1 Kor. 2, 10—11. sage, daß nur der Geist Gottes weiß, was in Gott ist, mithin auch nur derjenige weiß, welchem dieser Geist sein Wissen gibt. Baader will nur den Ausdruck Malebranche's, daß wir alles in Gott sehen, dahin corrigirt wissen**), daß wir Alles in Gott sehen *sollten*, in jenem göttlichen Auge nämlich, dessen der Mensch im Falle verlustig wurde, das sich ihm aber wieder eröffnete, so daß es nur seine Schuld ist, wenn er von demselben keinen Gebrauch macht, sondern sich nur des irdischen, thierischen Auges bedient. Eine Correktur, die sich Malebranche, wie aus seinen oben angeführten Aeußerungen erhellt, in aller Weise wohl gern hätte gefallen lassen, wenn er nur seiner cartesianischen Voraussetzungen hinsichtlich der gänzlichen Geschiedenheit der Creaturen hätte ledig werden können. Was endlich den Vorwurf betrifft, daß sich Malebranche zum Spinozismus hingeneigt habe oder hinneige, so stellt er sich diesem Lehrsysteme doch entschieden genug entgegen. „Wir sind", sagt er, „nicht Theile, sondern Geschöpfe Gottes; die Unvollkommenheit der geschaffenen Welt nöthigt uns, dieselbe von Gott selbst wohl zu unterscheiden. Die unendliche Ausdehnung", bemerkt er, „leidet an vielen Mängeln; sie läßt sich also nicht als ein Attribut Gottes ansehen." Die vernunftlose Materie steht ihm tief unter dem vernünftigen Geiste, und so kann er denn auch nichts von der spinozistischen Parallelisirung des Körpers und Geistes wissen wollen und ebenso dem Determinismus des Spinoza unmöglich huldigen.

Darin, daß wir den Begriff des Unendlichen haben, und darin, daß dieser Begriff nur durch die Anschauung des Unendlichen selbst entstehen kann, findet Malebranche die Gewähr für die Existenz Gottes. Dabei hegt er von der Herrlichkeit und Vollkommenheit Gottes sehr hohe Gedanken, ist aber keineswegs mit Cartesius einverstanden, daß Gott nur Geist sey. „Gott ist Geist", sagt er, „Er denkt, Er will; doch müssen wir uns in Acht nehmen, daß wir Ihn nicht zu unserem menschlichen Wesen herabziehen; Er denkt und will nicht, wie wir. Gott steht unendlich höher über den geschaffenen Geistern, als diese über den Körpern, und man soll Gott nicht einen Geist nennen wollen, um damit anzugeben, was er ist, sondern vielmehr nur, um damit zu bezeichnen, daß er nicht irdisch materiell ist." Gott muß nothwendig alles Seyn in sich fassen; alle Geschöpfe also, selbst die am meisten materiellen und irdischen, sind in ihm, nur aber in einer Weise, die wir nicht begreifen können. Wir dürfen uns Gott, der sich, wie in der Geister-, so auch in der Körperwelt offenbart hat, keineswegs bloß als Geist, wir müssen ihn vielmehr auch als ausgedehnt denken. Doch haben wir von der sinnlichen Ausdehnung die intelligible, ganze und untheilbare Ausdehnung wohl zu unterscheiden; wir würden uns nämlich eine unwürdige Vorstellung von Gott machen, wollten wir ihm eine Ausdehnung in der unvollkommenen, räumlichen und zeitlichen Weise zuschreiben, in welcher sie seinen Geschöpfen zukommt. In diesem Sinne bemerkt Malebranche, daß Gott noch viele Vollkommenheiten haben könne, welche in der Schöpfung der körperlichen und geistigen Dinge sich nicht geoffenbaret, und bezeichnet es als eine Verkehrtheit, wenn man behauptet, es könne nur Körper und Geister geben, weil wir nur diese Arten der Dinge kennen. Hiebei gesteht er zwar die Versuchung ein, in welcher er sich finde, wenn er die Unendlichkeit Gottes bedenke, sich und seine Gedanken für Theile Gottes zu halten; doch schlägt er diese Versuchung nieder, indem er das

*) Franz von Baader's sämmtliche Werke. Bd. V. S. 53. 54.
**) Ebendas. Bd. I. S. 348.

Alles doch nur für Geschöpfe der göttlichen Macht erklärt. Er sieht sich hierauf, wie bereits bemerkt worden, angewiesen durch den strengen Begriff des Vollkommenen, welches alle Theile ausschließt. „Gott", sagt er, „ist Eins und Alles, indem eine jede seiner Vollkommenheiten alle Vollkommenheiten in sich schließt. Alle Welt ist in Gott, aber nicht als ein Theil Gottes, sondern nur in der Einfachheit seines Wesens; er ist allen Dingen gegenwärtig, aber daß er in der Welt sey, dürfen wir nur insofern sagen, als alle Welt in ihm ist. Gottes Unendlichkeit ist nicht in den Vollkommenheiten der Welt eingeschlossen; die geschaffene Ausdehnung verhält sich zur Unendlichkeit Gottes nur, wie die Zeit zur Ewigkeit."

Aus Malebranche's Aeußerungen über die intelligible, untheilbare Ausdehnung im Gegensatze zur irdisch-räumlichen ergibt sich deutlich genug, daß ihm die theologische und theosophische Idee der höheren, himmlischen Leiblichkeit (s. den Art. „Verklärung" Bd. XVII. S. 72 ff.) keineswegs mangelte; doch tritt diese Idee bei ihm nur in der Lehre von der göttlichen Allvollkommenheit einigermaßen in ihre Rechte ein. Auch seine Behauptung, daß wir alle Dinge in Gott sehen, trägt einen theosophischen Karakter an sich, es gilt dieß jedoch von ihr nur in beschränktem Maße. „Wir haben", sagt Malebranche, „die Erkenntniß Gottes bloß vermittelst der Werke, welche er in uns und in Anderen hervorbringt; sein absolutes Wesen, sein Wesen au sich selber sehen wir nicht; wir erblicken es nur in den Vorbildern, in welchen Gott sieht, wie er seinen Werken sich mittheilen kann. So sollen wir denn nur diese Vorbilder der Geschöpfe in Gott zu schauen streben. Doch ist auch dieses Schauen mehr ein bloßes Ahnen als ein klares Erkennen. Klare Begriffe haben wir nur vom Körperlichen und nicht vom Geistigen, auch nicht von unserem eigenen Seyn, obwohl uns dieses näher liegt, als das Daseyn jedes andern Dinges. Es ist schwer zu begreifen, warum uns Gott die Idee unsers Geistes verborgen hat; vermuthlich aber ist es darum geschehen, damit wir nicht stolz werden und uns nicht allzu sehr dem Vergnügen hingeben möchten, sie zu betrachten. In der Idee der menschlichen Seele, als der kleinen Welt, ist sicherlich alles Schöne und Wahre enthalten; könnten wir nun das Urbild schauen, nach welchem uns Gott gemacht hat, so würden wir alles Andere darüber vergessen, alle unsere Pflichten darüber vernachlässigen, und so sollte uns denn der Einblick in dasselbe vorbehalten bleiben, bis wir fähig würden, es zu fassen, ohne darüber Gott außer Augen zu verlieren. Das unmittelbare Bewußtseyn unserer selbst zeigt uns darum doch nur Modifikationen unseres Geistes, nicht aber unsere Substanz, woraus allein es sich erklären läßt, daß so viele Menschen, denen wir Bewußtseyn ihrer selbst nicht absprechen können, den Geist für körperlich hielten, und wir erst durch eine genaue und weitläufige Untersuchung über die Natur des Körpers davon überzeugt werden, daß der Körper nicht denken und der denkende Geist nicht Körper seyn kann. Daß wir dagegen klare und bestimmte Begriffe vom Körperlichen haben, läßt sich nicht bezweifeln. Sie beruhen auf dem Begriffe der unendlichen Ausdehnung, die das Wesen der Materie ist, und aus diesem Begriffe können wir die Gedanken unendlicher Modifikationen ziehen, welche in der Ausdehnung möglich sind. Die Mathematik gibt uns hiezu Anleitung, und nur die Unvollkommenheit unseres Geistes ist Schuld, daß noch nicht alle möglichen Weisen der Ausdehnung von uns erkannt worden sind.

Sehr schön spricht sich Malebranche über das Verhältniß aus, in welchem Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie zu einander stehen. „Die wahre Religion", sagt er, „ist die wahre Philosophie", und er findet es darum nicht allein verzeihlich für einen Philosophen, den christlichen Glauben zur Grundlage seiner Forschungen zu machen, sondern er sieht hierin auch den einzigen Weg, uns von den Vorurtheilen der sinnlichen Vorstellungsweise zu befreien und die Vernunft zu ihrer wahren Würde und zur Fülle der ihr gebührenden Erkenntniß zu führen. Wiederum haben wir auch die Offenbarung als Thatsache der Erfahrung anzusehen, welche uns von der Vernunft beglaubigt werden muß. Das widerspricht der wahren Theologie nicht; denn diese wird

doch anzuerkennen haben, daß wir uns der Vernunft nicht entschlagen können und daß es heißen würde, das Unmögliche versuchen, wenn man die Vernunft aus der Theologie verbannen wollte. Wir haben die Vernunft nicht zu fürchten; sie kann an sich selbst nicht verdorben seyn, sondern nur von der Neigung kann dieß gelten, die uns dem Sinnlichen unterwirft. Auch hier zeigt sich uns, daß Malebranche in unserem jetzigen Zustande eine — Verlarvung gleichsam unseres wahren, eigentlichen Wesens erkennt. Aus der Zerrüttung aber, worin wir uns hienach befinden, ergibt sich ihm die Nothwendigkeit der Erlösung und Heiligung, welche uns Gott nach seiner Gnade angedeihen lassen will.

Unbedingte Vollkommenheit gesteht er der Welt von vornherein nicht zu; Gott hat sie nur so vollkommen gemacht, wie es seiner Weisheit und den Mitteln zur Erreichung ihrer Zwecke entsprach. „Es erkennt Gott", sagt Malebranche, „nicht allein sich selbst, sondern auch die verschiedenen Weisen, in welchen seine Vollkommenheiten mittheilbar sind, und dieß gibt die Musterbilder ab, nach welchen Gott seine Geschöpfe gemacht hat, und hiemit sind seiner Macht allerdings Gränzen gesetzt. Die Einfachheit Gottes schließt alle Vollkommenheiten in sich; die besonderen Vollkommenheiten dagegen, welche den geschaffenen Dingen eigen sind, kommen jener allgemeinen Einfachheit aller Vollkommenheiten nicht gleich, weil eine jede unendlich viele Vollkommenheiten ausschließt. Jedes Geschöpf ist also dieses oder jenes, ein besonderes Wesen, und alle besonderen Dinge, welche geschaffen werden, sind deßwegen nicht fähig, die Unendlichkeit des allgemeinen Seyns auszufüllen; sie müssen — jedes für sich und auch — alle zusammengenommen, als etwas Unvollkommenes gelten." Malebranche entnimmt der mathematischen Vorstellungsweise, welche er mit seiner Schule theilt, den Satz, daß die unermeßliche Welt gegen Gott — nichts sey. Dessen unerachtet mußte aber die Welt, wie sie aus Gottes Schöpferhand hervorging, eine relative Vollkommenheit besitzen; direkt läßt sich jedoch Malebranche über diese ihre relative Vollkommenheit näher nicht vernehmen, sondern fast überall nur indirekt. „Die Erfahrung", sagt er, „zeigt, daß der Mensch kein reiner Geist, daß er beständig dem Leiden unterworfen, von seinem Körper und der ihn umgebenden Körperwelt abhängig ist. Wir sind ebenso wie diese der zeitlichen Entwickelung unterworfen; unsere Gedanken treten nur nach einander in unser Bewußtseyn, und die ewige Einheit aller Wahrheit können wir nicht in uns erblicken." Von dem allen muß ursprünglich das gerade Gegentheil stattgefunden haben; denn obwohl Gott unsern Geist mit dem Körper in die engste Verbindung setzen konnte, so konnte er uns doch demselben nicht unterwerfen. Das Höhere dem Niederen unterwerfen, ist Sünde; daß wir also in Abhängigkeit von unserem Körper leben, durch ihn gestört, getäuscht und hiedurch verhindert werden, an die wahren Güter unseres Lebens zu denken, ist eine Unordnung, die sich nicht aus der Anordnung Gottes, sondern nur aus der Sünde herleiten läßt. Der Mensch war vor seinem Falle zwar mit dem Körper verbunden, doch mußte er ihn beständig beherrschen, und, sobald es seine höheren Bestrebungen verlangten, im Stande seyn, alle Störungen des geistigen Lebens zu überwinden.

Gott kann, wie Malebranche sagt, doch nur seinem Wesen gemäß schaffen. Er kann nicht wollen oder lieben in Beziehung auf die Geschöpfe, sondern nur in Bezug auf das Gute, welches er selbst ist. Er liebt daher seine Geschöpfe nur in Beziehung auf sich selbst, weil sie seine Geschöpfe sind; er selbst ist der alleinige Zweck seiner Handlungen: er liebt sein Werk, aber mehr noch seine Weisheit. So darf denn auch sein Zweck, seine Verherrlichung nämlich durch den Menschen, nicht vereitelt werden; es muß daher Gott darauf bedacht seyn, die Unordnung, welche durch die Sünde entstanden ist, zur Ordnung wieder herzustellen. Ja, es würde die Welt schon an und für sich eine endliche verbleiben und also vor Gott eine profane seyn, wenn sie nicht durch die Gottheit des Sohnes geweiht würde. Nur die Mittheilung des göttlichen Wortes, der Weisheit, welche die Vernunft erleuchtet, konnte der Welt die Göttlichkeit

mittheilen, welche sie haben mußte. Hiemit schließt sich Malebranche an die Lehren der Kirche an, daß Gott Alles in der Welt für den Menschen, den Menschen aber für die Kirche gemacht habe zu seinem Ruhm. Die Kirche nämlich hängt von Christo ab, dem Worte Gottes, der allgemeinen Vernunft, und Christus verbindet alle Welt, auch die Engel, mit Gott und überwindet den unendlichen Abstand, welcher zwischen Gott und den Geschöpfen besteht *); er macht Gottes Werk göttlich, ja er will uns zu Göttern machen, wie Malebranche in der Weise der Kirchenväter sich ausdrückt.

„Die Gnade Gottes ist allgemein; dennoch kann sie nicht alle Menschen retten, sondern nur diejenigen werden gerettet, welche in den allgemeinen Willen Gottes eingehen." Hiemit ist auf einen doppelten Willen in Gott hingewiesen, auf den allgemeinen und auf den besonderen. Letzterer, der besondere, ist bedingt durch den Willen der Menschen, ersterer aber, der allgemeine, entspricht der Weisheit Gottes, seiner unveränderlichen Vernunft, die nicht verletzt werden darf und durch die sogar seiner Macht eine Gränze gesetzt wird. Gegen sein allgemeines Gesetz darf Gott die Sünder nicht retten; er handelt gleichsam nie durch einen Affekt, und wenn er auch nur wenigen Sündern die Gnade in unwiderstehlicher Weise geben wollte, so müßte er sie allen Sündern zumal darbieten. Gott aber liebt zwar die Größe und Schönheit seines Werkes, noch mehr jedoch liebt er die Regeln seiner Weisheit. So soll denn der Ruhm Gottes nicht in allen Menschen sich verherrlichen, sondern nur im himmlischen Reich, in der Gemeinschaft der Frommen. Das ist der mystische Körper Christi, der sich bis zum Ende der Tage fortbilden soll, in diesem und in jenem Leben. Man sieht, daß Malebranche dem unbedingten Rathschluß Gottes hinsichtlich der Seligkeit nicht huldigt, und hieraus ist das Mißvergnügen, das er in Port-Royal, insonderheit bei Anton Arnauld erregte, leicht zu begreifen.

Die Mittel aber, durch welche ein Theil wenigstens der Menschen gerettet werden wird, können nicht im gewöhnlichen Laufe der Natur liegen, der uns ja den Täuschungen der Sinne, der Liebe zur sinnlichen Lust, der Herrschaft des Körpers unterwirft. Das Fleisch müssen wir tödten und die sinnliche Lust fliehen lernen, um uns höherer Zwecke bewußt zu werden. Die Beweggründe, welche uns hiebei leiten können, liegen jedoch auch in gewissen Empfindungen der Lust, welche zu lieben uns natürlich und mit dem Verlangen nach Vervollkommnung eins ist und uns also nicht verboten seyn kann. Malebranche findet, daß besonders in den Gedanken, welche einen Anstrich des Unendlichen haben, die Lockungen der Gnade sich zeigen, indem sie vorzugsweise die Aufmerksamkeit mitfesseln, nnd so bestehen denn diese Lockungen vorzugsweise in der Hoffnung und dem Vorgeschmack der ewigen Seligkeit. Es sind das gleichsam Regungen des Instinkts, unserem sittlichen Willen vorausgehende Bewegungen physischer Art (des prémotions physiques), wodurch uns ein Interesse für das Gute eingeflößt wird, bis wir es aus reiner Vernunft lieben können. Unsere Freiheit wird durch solche Vorbewegungen keineswegs gefährdet, indem die Gnade nicht unwiderstehlich in uns wirkt; die Vorbewegung ist nur eine gelegentliche Ursache, welche der Wille ergreifen kann, um das Gute sich anzueignen. Auf der Vorbewegung beruht sogar unsere sittliche Freiheit: damit wir vor den Täuschungen und Verlockungen der Sinne bewahrt werden, müssen ihnen die Lockungen der Gnade gegenüberstehen.

Seine Moral theilt Malebranche in zwei Theile, deren ersterer von der Tugend überhaupt, der andere aber von den besonderen Pflichten der Tugend handelt. Die Tugend besteht ihm in der habituellen und vorherrschenden Liebe der unveränderlichen Ordnung, welche das Gesetz Gottes ist, und geht eben darum aus der intellektuellen Erkenntniß Gottes hervor. In der Liebe zur Vernunft und zur Ordnung ist die Erhaltung unser selbst, das Streben nach unserem eigenen und Anderer wahrem Wohl

*) Hier zeigt sich, daß Malebranche, wie so viele andere Forscher, die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes, wenn gleich der Sündenfall nicht eingetreten wäre, erkannte.

eingeschlossen, weil ja Alles seinen Werth nur in Gott hat; alle diese besonderen Güter sollen eben darum auch nur als Theile der Ordnung Gottes geliebt werden. Um mit Gott vereinigt zu werden, muß man zuvörderst die Bande der Sinnlichkeit, durch welche die Seele an den Leib und an das Irdische gefesselt ist, sprengen, weil man doch nicht zugleich mit dem Fleische und mit Gott vereinigt seyn kann. Doch ist es nicht eben nothwendig, aus der Welt in die Wüste hinauszulaufen, um sich von der Welt frei zu machen; man kann und soll vielmehr in der Welt leben, nur aber nicht als ein Sklave der Sinnlichkeit. Wohl dringt Malebranche mit allem Nachdruck auf die Liebe zu Gott; während ihm aber Gott allerdings der Zweck unseres Handelns ist, so findet er doch den Beweggrund hiefür in dem Gefühle der Lust, in dem Streben nach Glückseligkeit. Von einer uninteressirten Liebe, wie Fenelon und die Guion zum Verdrusse Bossuet's sie verlangten, wollte er nichts wissen. „Alle, die Gott lieben", lesen wir bei ihm, „wissen wohl zu sagen, warum. Der Grund davon liegt darin, daß sie dauerhaft glücklich, glücklich und vollkommen seyn wollen und überzeugt sind, daß sie das nur durch Gott werden können." Auf Malebranche's Lehre von den besonderen Tugendpflichten, die kaum etwas Merkwürdiges aufweist, können wir hier natürlich nicht eingehen. Aus der ganzen, freilich nur äußerst kurz gehaltenen Uebersicht der Lehre des Malebranche, wie wir solche hier gegeben, erhellet aber deutlich genug, wie weit dieser Denker, der Hemmnisse ungeachtet, welche ihm gewisse von Cartesius überkommene Vorurtheile bereiteten, über letztere sich erhoben habe; eben dieser Abriß wird zugleich auch ahnen lassen, welche reiche und höchst schätzbare Beiträge zu einer wahrhaft befriedigenden Religionsphilosophie aus Malebranche's Schriften zu holen seyen.

Die Hauptquelle für das Leben des Malebranche ist die Denkschrift auf ihn von Fontenelle, welche in dem ersten Bande seiner Eloge des Académiciens, à la Haye, 1731, S. 317 ff. sich findet. Eine Sammlung der Werke Malebranche's ist erschienen unter dem Titel: Oeuvres complètes de Malebranche. Publ. p. MM. de Genoude et Lourdoueix. Paris 1837. 2 Tomes. 4°. Diese Ausgabe ist jedoch nicht vollständig; es fehlen, kleinere Aufsätze ungerechnet, die Streitschriften gegen Arnauld. — Später sind noch erschienen: Méditations metaphysiques et correspondance de N. Malebranche avec J. J. Dorton de Mairan. Paris 1841. Diese Briefe sind in Bezug auf das Verhältniß von Malebranche zu Spinoza von Wichtigkeit.

Dr. Julius Hamberger.

Marcus Eremita (ὁ Ἐρημίτης, Μόναχος, Ἀββᾶς, Ἀσκητής, Exercitator) war nach Sozomenus (hist. eccles. VI, 29) und Palladius (hist. Lausiaca cap. 20) einer der hervorragendsten unter den ägyptischen Einsiedlern der sketischen Wüste am Ende des vierten und Anfange des fünften Jahrhunderts, Zeitgenosse des Chrysostomus und des jüngeren Makarius. Schon als junger Mann zeichnete er sich aus durch Frömmigkeit, Sanftmuth und alle mönchischen Tugenden, namentlich aber auch durch seine genaue Bekanntschaft mit der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, die er ganz auswendig wußte. In seinem Alter erlangte er den Ruf besonderer Heiligkeit und Wunderthätigkeit. Palladius, der ihn c. 395 selbst besuchte, Sozomenus und die griechischen Menologien wissen allerlei Merkwürdiges von ihm zu erzählen, z. B. daß ein Engel ihm die heilige Communion gereicht, daß er das Junge einer Hyäne geheilt und diese ihm dafür ein Schaffell zum Geschenk gebracht habe ꝛc. Doch wird letztere Geschichte auch wieder von dem heiligen Makarius erzählt, und es scheint überhaupt die Namenähnlichkeit zwischen Markus und Makarius und die mehrfach vorkommende Bezeichnung des Ersteren als ὁ μακάριος καὶ ἅγιος μάρκος in den Handschriften des Palladius und in der mönchischen Tradition zu vielfachen Verwechselungen Anlaß gegeben zu haben (s. hierüber Tillemont, Memoires VIII. S. 226. 811 und Floß, Macarii Aegyptii epistolae etc. Köln 1850. S. 73 ff. 100. 262; vgl. auch Oudin, de script. eccles. I, 902, der die 49 Homilien des Makarius dem Markus zuschreiben will). Markus soll in einem Alter von mehr als hundert Jahren c. 410 gestorben seyn. Die

griechische Kirche gab ihm den Beinamen des Wunderthäters und feierte sein Gedächtniß am 25. März, ein Theil der lateinischen Kirche im Oktober (s. Acta Sanct. Bolland. 5. März, S. 367 f.). Eine handschriftliche Vita Marci in einem Pariser Codex erwähnt Montfaucon Palaeogr. gr. S. 323. Fabricius IX. S. 265; eine kurze Hist. de S. Marco Abbate e cod. Vindob. hat Floß edirt in seiner Ausg. des Makarius S. 271. — Da Markus ebenso wie Makarius ein häufig vorkommender Mönchsname gewesen zu seyn scheint, so ist schwer zu entscheiden, ob die verschiedenen zerstreuten Notizen, die wir über einen großen Mönchsheiligen dieses Namens erhalten, alle auf einen oder auf mehrere Personen zu beziehen sind. Nikephorus wenigstens (hist. eccl. XI, 35 und XIV, 30. 54) scheint von jenem älteren Markus einen jüngeren zu unterscheiden, der unter Kaiser Theodosius II. (408—450) gelebt haben, Schüler des Chrysostomus, und Zeitgenosse des Isidor von Pelusium, des Nilus und Theodoret gewesen seyn und verschiedene Schriften ascetischen Inhalts (im Ganzen 40) verfaßt haben soll. Aber auch im neunten Jahrhundert unter Kaiser Leo VI. wird ein Mönch dieses Namens erwähnt (s. Bellarmin de script. eccl. S. 273) und ein britischer Markus Eremita oder Anachoreta erscheint im 10. Jahrhundert (s. Real-Encyklop. Bd. X. S. 261. W. Gunn, the historia Britonum by Mark the hermit. London 1819. Lappenberg, Gesch. von England Bd. I.). — Daß nun aber nicht, wie Bellarmin meint, ein Mönch des neunten Jahrhunderts, sondern ein älterer Markus und zwar wahrscheinlich der berühmte Mönchsheilige dieses Namens aus dem vierten Jahrhundert Verfasser der 9 oder 10 Traktate ist, die uns unter dem Namen des Markus Eremita erhalten sind und die zu den interessantesten Ueberresten gehören, die wir von der mystisch-ascetischen Literatur der griechischen Kirche besitzen, läßt sich aus inneren und äußeren Gründen mit genügender Sicherheit erweisen, und nur die dogmatische Befangenheit eines römischen Polemikers konnte auf den verzweifelten Gedanken kommen, sich eines unbequemen Zeugen dadurch zu entledigen,, daß er ihn möglichst tief herabdrückte. Nicht bloß erwähnt Photius (Bibl. cod. 200 pag. 519 ed. Bekker) 9 Traktate des Markus, welche mit den unserigen identisch sind, sondern es hat auch Maximus Confessor im siebenten Jahrhundert (s. die Ausg. von Combefis I. S. 702 ff.) eine Schrift des Markus excerpirt, Dorotheus im sechsten Aeußerungen von ihm citirt (vgl. Tillemont X, 801. Ceillier XVII, 504), und dann ist die Verwandtschaft des Inhalts jener Schriften mit Chrysostomus sowohl als mit Makarius, Nilus, Isidor von Pelusium, zum Theil auch mit Jovinian (vgl. Neander S. 390), so groß, daß wir in dem Verfasser unzweifelhaft einen Zeitgenossen des Chrysostomus zu sehen haben, und nur das könnte fraglich seyn, ob der Verfasser der Traktate mit dem von Sozomenus und Palladius erwähnten Mönchsheiligen des vierten Jahrhunderts identisch ist, oder ob wir mit dem freilich nicht sehr zuverlässigen Nikephorus von jenem älteren einen jüngeren Markus zu unterscheiden haben. Das Erstere bleibt, trotz der Zweifel von Tillemont u. A., entschieden das Wahrscheinlichere; — s. die Prolegomena bei Gallandi Bibl. Patr. Bd. VIII. S. III f., sowie die bekannten kirchen- und literar-geschichtlichen Werke, besonders Du Pin nouv. bibl. Vol. III. 8. 2 sq. Oudin, comm. de scr. eccl. I. pag. 902 sqq. Ceillier, auteurs eccl. XVII. p. 300 sqq. Cave, script. eccl. hist. bibl. I. p. 372 sqq. Hamberger, zuverlässige Nachr. Bd. III. S. 1 ff. Tillemont, Memoires Bd. VIII. u. X. Neander, Kirchengesch. Bd. II, 2. S. 365. 386. 390. Gaß, Mystik des Nikol. Kabasilas S. 58. Die meisten katholischen Kirchengeschichtschreiber ignoriren ihn beharrlich.

Die neun Traktate des Markus, welche Photius bibl. cod. 200 aufzählt und kurz karakterisirt, sind dieselben, welche uns noch erhalten und in den Bibliothecae Patrum, nur in etwas verschiedener Reihenfolge, gedruckt sind. Zuerst erschienen Nr. 1. bis 8. in lateinischer Uebersetzung des Joh. Picus, Paris 1563. 8., und in der Magna Bibl. Patr. Paris 1654. Bd. XI. S. 869 ff. Bibl. Patr. Lugd. Bd. V. u. XII. Griechisch gab sie Morell heraus Paris 1563. Griechisch und lateinisch Fronto Ducäus im Auctuarium Patrum. Paris 1624. Tom. I. S. 871 und am vollständigsten

Nr. 1—9. Gallandi Tom. VIII. S. 3 ff., wonach wir citiren. Ueber weitere Ausgaben und Handschriften s. Oudin I, 904 und besonders Fabricius-Harleß, Bibl. Gr. Vol. IX. S. 265 ff.; vgl. auch Vol. VIII, 350. Vol. XIII, 753. Einzelausgaben werden wir nennen.

1) De lege spirituali s. de paradiso, *περὶ νόμου πνευματικοῦ* (Phot.) bei Gallandi S. 3—13, nach Phot. „nützlich für die, welche das ascetische Leben erwählt haben". Nach einer Einleitung, welche identisch ist mit einer Homilie des Makarius (hom, 37) folgen 200 (201) einzelne Sentenzen mystisch-ascetischen Inhalts, welche zeigen wollen, was unter dem *νόμος πνευματικός*, wovon der Apostel redet, zu verstehen sey; wie er erkannt und erfüllt werde. Die Hauptgedanken sind: Gott ist Anfang, Mitte und Ende alles Guten; wir vermögen nichts Gutes zu thun oder zu glauben ohne Christum und den heil. Geist; darum muß auch der Gedanke Gottes, die *μνήμη θεοῦ*, all unser Denken und Wollen beherrschen, und dieses stetige Gottesbewußtseyn wird sich äußern vorzüglich in Geduld, Gebet, Hoffnung (10). Diese sind es, welche das geistliche Gesetz der Freiheit von uns verlangt; dessen vollkommene Erfüllung aber ist weder durch unser Wissen noch durch unsere Werke allein möglich, vielmehr nur durch die Gnade Gottes und die Erbarmungen Christi (28 ff.). Aller Tugend Anfang ist Gott, ohne den wir nichts thun können (40. 41). Wer mit Hintansetzung der Praxis auf das bloße Wissen sich stützt, hält statt eines zweischneidigen Schwertes einen Rohrstab (88), aber eben so ist im Irrthum, wer durch seine Werke und Tugenden allein glaubt das geistliche Gesetz erfüllen und selig werden zu können, ohne die göttliche Gnade und das Kreuz Christi (29). Alle Sünde und geistige Verblendung haben ihren Grund in Eitelkeit, Lust und Geiz (*κενοδοξία, ἡδονή, φιλαργυρία*); wenn uns daher geboten wird, daß wir die Welt nicht lieb haben, so heißt das nicht, wir sollen die Kreaturen Gottes hassen, sondern wir sollen jenen drei Leidenschaften keinen Raum geben (102. 108). Demuth und Selbstgerechtigkeit sind einander zuwider wie Wasser und Feuer; nur der Demüthige erlangt Vergebung seiner Sünden (126 f.). In seinen Geboten ist der Herr selbst verborgen; wer jene thut, findet daher in ihm den Frieden, die Freiheit von Leidenschaften: aber ohne die Wirksamkeit des heil. Geistes ist dieses Ziel nicht zu erlangen (191—93). Darum wirke immer das Gute nach Kräften rc. (201).

Aeltere Ausgaben dieser Schrift in dem Micropresbyticon, Basel 1550. S. 263, dann in den Orthodoxographi ed. J. Herold: Basel 1555. S. 568.

2) Merkwürdiger noch ist die zweite Schrift, die mit der ersten, wie es scheint, ursprünglich ein Ganzes bildete; bei Photius sowohl als in den Handschriften und Ausgaben führt sie den besonderen Titel: de his qui putant se ex operibus justificari, *περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι.* Sie besteht aus 211 capita oder Sentenzen, von welchen die ersten von der Rechtfertigung durch den Glauben handeln; diejenigen, welche meinen, den rechten Glauben zu haben ohne Erfüllung der Gebote, und diejenigen, welche die Gebote erfüllen, aber das Reich Gottes erwarten als einen Lohn, den Gott ihnen schuldig sey, sind gleich fern vom Reiche Gottes (17). Wenn Christus für uns gestorben ist, so sind wir verpflichtet, ihm bis zum Tode zu dienen: wie könnten wir also die Kindschaft Gottes für einen Lohn achten? (18). Das Himmelreich ist nicht ein Lohn, sondern eine Gnade, die der Herr seinen treuen Knechten bereitet hat (2. 3). Wer das Gute aus Lohnsucht thut, dient nicht Gott, sondern seinem eigenen Willen (54).

Nr. 1. und 2. zusammen wurden griechisch und lateinisch herausgegeben von Opsopöus, Hagenau 1531. 8.; und von Joh. v. Fuchte, Helmstedt 1616 u. 1617. 8. — Nr. 2. auch von Samuel Schelwig in Danzig, 1688. 4.

3) De poenitentia cunctis necessaria, *περὶ μετανοίας τῆς πάντοτε πᾶσι προσηκούσης* (S. 28—36): die Buße, nothwendig für Alle, Gerechte und Ungerechte, und auf keine Zeit eingeschränkt, besteht aus drei Stücken: Reinigung der Gedanken, unablässiges Gebet, geduldiges Ertragen der Trübsale; ihr Fundament ist die Taufe, *τὸ*

βάπτισμα ἐν Χριστῷ; falsch ist die Behauptung der Novatianer: *μετὰ τὸ βάπτισμα μὴ εἶναι μετάνοιαν*, ebenso aber auch die Meinung, als ob irgend Jemand vor dem Tode seine Buße beendigen könne. Niemand wird verdammt, als wer die Buße verachtet, Niemand gerechtfertigt, der sich nicht ihrer befleißigt. Aber auch wer bis zum Tode die Buße fortsetzt, hat darum nicht gethan, was er schuldig ist: denn das Reich Gottes läßt sich nicht verdienen (*οὐδὲν ἀντάξιον τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*).

4) De baptismo, *ἀπόκρισις πρὸς τοὺς ἀποροῦντας περὶ τοῦ θείου βαπτίσματος*, S. 36—55: eine Reihe von Fragen und Antworten über den Werth und die Wirkungen der Taufe und ihr Verhältniß zur Wiedergeburt. Der Verfasser geht aus von der Controverse: *οἱ μὲν τέλειον λέγουσι το ἅγιον βάπτισμα*, — *ἕτεροι δε ἐξ ἀγώνων ἀναιρεῖσθαι τὴν παλαιὰν ἁμαρτίαν*, indem ja auch der Getaufte noch Sünde in sich findet und die Schrift uns auffordert, uns selbst von der Sünde zu reinigen. Die Lösung ist: die Taufe ist zwar an sich vollkommen, aber sie macht nur den vollkommen, der die Gebote hält (S. 37). Ihre Wirkung ist Sündenvergebung und Geistesmittheilung, aber sie macht den Getauften nicht in der Weise unveränderlich, daß er keine Sünde mehr hätte und der Buße nicht mehr bedürfte, sondern verleiht nur den durch Christum erworbenen Gnadenbeistand zur Erfüllung der göttlichen Gebote. Nicht Tilgung der Schuld der Erbsünde, mit der sich Niemand entschuldigen kann, da Jeder auch jetzt noch mit seinem Willen sündigt, sondern Geistes- und Kraftmittheilung zur Erfüllung der göttlichen Gebote ist die Hauptwirkung der Taufe. Die pelagianische Erbsünden-Freiheits- und Tauflehre — jener sogenannte pelagianismus ante Pelagium, der mehr oder minder das gemeinschaftliche Bekenntniß der griechischen Kirche ist und bleibt (s. Landerer, Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. II. S. 511 ff.) und von dem auch die Mystiker keine Ausnahme machen (ebendas. S. 583), kann nicht wohl offener und unverhüllter ausgesprochen werden, als es hier und anderwärts von Markus geschieht (vgl. d. Art. „Taufe" Bd. XV. S. 436).

5) Praecepta salutaria ad Nicolaum monachum de ira et libidine temperanda, *πρὸς Νικόλαον νουθεσίαι ψυχωφελεῖς*, S. 55—64: Anweisung zum christlichen Leben und besonders zur Ueberwindung des Zorns und der fleischlichen Lüste. Wieder ist es vor Allem die *μνήμη θεοῦ*, die unabläßige Richtung des Gemüthes auf Gott, das Andenken an ihn und seine Wohlthaten, besonders an die Gnade der Erlösung durch Christum, der Blick auf Christi Vorbild und Leiden, was als vorzüglichstes Tugendmittel, als Weg zum wahren Christenthum, zur *ἀληθὴς παρθενία*, empfohlen wird, während alle äußerlichen ascetischen Uebungen, so nützlich sie auch seyn mögen zur Kreuzigung des Fleisches, doch ohne jene Erneuerung des inneren Menschen eine bloße Scheinascese, eine *ἄσκησις ἐσχηματισμένη*, zu Stande bringen (S. 57). Der Herr der Kreatur ist geworden, was wir sind, damit wir würden, was er ist: *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, ἵνα σάρξ γένηται λόγος* (S. 61). Der Weg des Evangeliums, die wunderbare und dauernde Methode des geistlichen Wandels (*μέθοδος τοῦ πνευματικοῦ τρόπου*) erfordert nicht leibliche Anstrengung und Kampf, sondern eine geistige Sehnsucht und eine unabläßige Richtung des Gemüthes auf Gott in Furcht und Liebe (S. 63). Die drei Hauptfeinde unserer Seele, *ἄγνοια, λήθη* und *ῥαθυμία*, die Quellen und Stützen aller anderen Leidenschaften, werden in der Kraft Gottes und unter Beistand des heil. Geistes überwunden durch die drei entgegengesetzten Tugenden oder Waffen der Gerechtigkeit, *μνήμη ἀγαθὴ*, das Andenken an Gott und seine Werke, die *γνῶσις ἀληθής*, die himmlische, von Gott erleuchtete Erkenntniß, und die *προθυμία ἀγαθὴ*, den durch die Gnade in uns wirksamen Willen zum Guten (S. 64).

Angehängt ist ein Danksagungsschreiben des jungen Mönches Nikolaus an Markus für die ertheilten geistlichen Rathschläge.

6) Capitula temperantiae s. de jejunio, *κεφάλαια νηπτικὰ*, S. 66—73, 28 lose aneinandergereihte Sätze oder kurze Betrachtungen mystisch-erbaulichen Inhalts, meist an einzelne biblische Stellen oder Ausdrücke in freiester allegorischer Interpretation sich

anschließend, worin als höchster geistlicher Zustand die mystische Ekstase gepriesen wird, da die Seele von allem Seyenden abgezogen, in der Entzückung der Liebe (κατ' ἐραστικὴν ἔκστασιν) ganz und gar in Gott sich versenkt und so zum mystischen Schauen Gottes (μυστικὴ θεωρία, θεολογία) und zum seligen Ruhen in Gott (ἠρεμία, ἀπάθεια, εἰρήνη), ja zum Leben des seligen Lebens Gottes, zur Vergottung (θέωσις) gelangt. Die verschiedenen Stufen des geistlichen Lebens, die Staffeln des mystischen Aufsteigens zu Gott (bald drei, bald zwölf solche βαθμοί τῆς τελειότητος) werden unter zahlreichen Bildern und Allegorien beschrieben, und wir haben hier schon ganz jene Skalenmystik oder Skalenmoral, welche bei den späteren griechischen Mystikern sowohl (Johannes Climacus, Maximus u. A., s. Gaß S. 59 ff.) als auch in der Mystik des Abendlandes eine so große Rolle spielt, ja wir dürfen wohl geradezu diese (von Gaß a. a. O. und in der Real-Enc. Bd. VI. S. 52 ff. nicht beachtete) Schrift des Markus als eine Hauptquelle der sogenannten hesychastischen Mystik der Athosmönche mit ihrer Lehre vom Taborlichte, von der ἡσυχία und ἀπάθεια, mit ihrem „religiösen Autosomnambulismus" betrachten (s. bes. S. 70 ff. bei Gallandi). Von diesem mystischen Standpunkte aus wird dann den äußerlichen ascetischen Uebungen der Kirche und des Mönchthums nur ein sehr sekundärer Werth zugestanden: Fasten, Nachtwachen, Wallfahrten u. dergl. mögen für einen untergeordneten Standpunkt des christlichen Lebens ihren Werth haben, aber zum innerlichen Christenstand (τάξις χριστιανῶν ἐσωτέρα) gehören sie nicht, und Niemand darf auf solche Dinge sein Vertrauen setzen, sonst erzeugen sie leicht den Wahn, als ob einer ein vollkommener Christ sey, in welchem inwendig noch die Bosheit steckt. Fundament des christlichen Lebens ist vielmehr der Verzicht auf jede Werkgerechtigkeit, so daß auch, wer noch so reich ist an allerlei guten Werken, sich bewußt bleibt, keinerlei Verdienst zu haben, sondern erst im Anfange des Gnadenstandes zu stehen u. s. w. (S. 72 f.).

Specieller noch mit der Frage des Fastens befaßt sich ein anderer Traktat des Markus, περὶ νηστείας (bei Gallandi S. 90—92), der in den älteren Ausgaben fehlt und zuerst 1748 von Remondini herausgegeben wurde. Er bildete vielleicht ursprünglich nur einen Theil der fragmentarisch abgebrochenen capitula temperantiae.

7) Mit allgemeinen Fragen der christlichen Moral beschäftigt sich die disputatio cum quodam causidico, ἀντιβολὴ πρὸς σχολαστικόν, S. 72—86, Disputation eines γέρων ἀσκητὴς mit einem Juristen (τις τῶν ἐν λόγοις δικανικῶν) über die Frage, ob es mit der christlichen Moral vereinbar sey, einen Uebelthäter zu richten, ferner: über das Wesen und den Werth des Gebetes und zwar insbesondere des innerlichen Herzensgebetes, über die verschiedenen Arten, Gott zu verehren, über Menschengefälligkeit, geduldiges Ertragen der Leiden u. s. w.

8) Consultatio intellectus cum sua ipsius anima, συμβουλία νοῦς πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, S. 87—90, ein „mystisches" Selbstgespräch zwischen Seele und Geist (ψυχὴ λογικὴ und νοῦς) über Sünde und Gnade, — merkwürdig besonders durch die ganz offene, fast schroffe Läugnung der Erbsündenlehre und durch die klare und scharfe Darlegung der Sünden- und Freiheitslehre der griechischen Väter: den Grund unserer Sünde dürfen wir nicht außer uns suchen, weder in Adam noch im Teufel, noch in anderen Menschen; keine Macht zwingt uns zum Guten oder zum Bösen, vielmehr gehört Jeder demjenigen Theile an, für den er gleich anfangs von der Taufe an (ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος ἐν ταῖς ἀρχαῖς τῶν πραγμάτων) mit freiem Willen sich entscheidet. Eitelkeit und fleischliche Lust (κενοδοξία und ἡδονὴ συμμιγεῖσα τῷ σώματι) sind die zwei falschen Willensrichtungen (θελήματα), welche im Anfang Adam und Eva verführt haben und welche gerade eben so auch jetzt noch der Seele zur Verführung werden, wenn sie sich der einen oder anderen mit ihrem freien Willen hingibt. Der Kampf wider die Sünde ist daher auch ein rein innerlicher Kampf mit dem eigenen Willen, unser Bundesgenosse Christus, der in der Taufe sich geheimnißvoll mit uns verbunden hat, (ὁ μυστικῶς ἡμῖν διὰ τοῦ βαπτίσματος ἐγκεκρυμμένος Χριστός), und er leistet

uns seinen Beistand, wenn wir nach Kräften seine Gebote erfüllen (S. 89). Durch Gebet und wahre Erkenntniß Gottes (*θεογνωσία*) erlangen wir die Kraft, Christo nachzufolgen, Gott und Menschen zu lieben, und so erweist sich uns immer deutlicher und kräftiger die verborgener Weise uns verliehene Gnade der heiligen Taufe (*ἡ κρυπτῶς δεδομένη ἡμῖν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος χάρις*).

9) Die letzte unter den Abhandlungen des Markus, *εἰς τὸν Μελχισεδὲκ* oder (nach Photius) *κατὰ Μελχισεδεκειῶν*, contra Melchisedecitas (bei Gallandi S. 92 bis 100) behandelt eine exegetische (mit Rücksicht auf Hebr. 7, 3) oder vielmehr dogmatisch-polemische Frage, — nämlich das Verhältniß von Christus und Melchisedek. Sie ist gerichtet gegen Solche, welche unter dem Vorgeben, tiefere Lehren als die Apostel vorzutragen (*μυστικώτερα τῶν ἀποστόλων, ὡς οἴονται, διδάσκειν ἐπιχειρήσαντες*) den Melchisedek für ein göttliches Wesen erklärten (*φύσει θεόν*) und so durch Vergötterung eines Menschen Christum und seine Oekonomie erniedrigen. Nun kennen wir zwar aus dem zweiten Jahrhundert eine angeblich von Theodotus dem Geldwechsler gestiftete gnostisch-monarchianische Sekte der Melchisedekiten (s. Walch, Gesch. der Ketzereien I, 556 f. Baur, Trinität I. S. 160. Dorner, Entwicklungsgesch. I, 505. Fabricius, cod. pseudepigr. Vet. Test. S. 329), welche Melchisedek für eine Kraft Gottes und für höher als Christus erklärte: allein es ist klar, daß es nicht jene monarchianische Sekte des zweiten Jahrhunderts ist, welcher die Widerlegungsschrift des ägyptischen Mönchs aus dem Ende des vierten Jahrhunderts gilt, vielmehr ohne Zweifel jene origenistische Partei in Aegypten, als deren Stifter der Aegyptier Hierakas (Bd. VI. S. 74 f.) von Leontopolis bezeichnet und von welcher berichtet wird, daß sie unter dem Melchisedek des Hebräerbriefs den heiligen Geist oder eine Ensarkose des heiligen Geistes verstanden habe. Daß diese Ansicht in Verbindung mit einer subordinatianischen oder gar ebionisirenden Christologie noch im vierten und fünften Jahrhundert unter den ägyptischen Mönchen mehrfache Anhänger zählte, wissen wir auch sonstwoher (Epiph. haeres. 55. 67. Philostr. 52. Theodoret. fab. haeret. II, 6. Apophth. Patrum. XVIII, 4. vgl. Gallandi S. 103); von den patristischen Widerlegungsschriften aber ist uns, so viel wir wissen, keine erhalten, als dieser Traktat des Markus, und auch dieser, obwohl von Photius citirt, schien verloren zu seyn, bis ihn im Jahre 1748 Balth. Maria Remondini, Bischof von Zante und Cefalonia, aufgefunden und zu Rom herausgegeben hat unter dem Titel: S. Marci monachi, qui seculo IV. floruit, sermones de jejunio et de Melchisedek, qui deperditi putabantur ed. B. M. R. Rom. 1748. 4. Daraus ist er abgedruckt bei Gallandi a. angef. O. Beachtung verdient dieser Traktat auch noch aus einem anderen Grunde: schon Photius bemerkt, daß Markus selbst, während er die Melchisedekiten bekämpft, ketzerischer Meinungen sich verdächtig zeige (über das merkwürdige Mißverständniß dieser Stelle bei Tillemont, Ceillier u. A. s. Fabricius S. 267). Es kann damit nichts Anderes gemeint seyn, als der offenbare Monophysitismus, den Markus besonders Kap. 5. S. 94 u. 95 ausspricht, wenn er den Leib Christi an allen Prädikaten der Gottheit, sogar an der *ἀναρχότης*, Theil nehmen läßt.

So sehen wir in den Schriften des Markus überhaupt die beachtenswerthen Denkmäler einer besonders im Schooße des ägyptischen Mönchsthums gepflegten, theils ascetischen, theils ekstatischen Mystik, welche einerseits allerdings das Dogma der Kirche und die ascetische Praxis des Mönchthums zu verinnerlichen und zu vergeistigen strebt, und insofern (mit Neander S. 386) als eine Reaktion des innerlichen christlichen Lebens gegen die Aeußerlichkeit und Werkheiligkeit des kirchlichen Systems in der mönchischen Ascetik angesehen werden kann, welche aber auch, bei dem Ueberwiegen des frommen Gefühls über den dogmatischen Begriff, die Ausgangspunkte sehr verschiedenartiger dogmatischer und ethischer Richtungen noch in unvermittelter Einheit in sich trägt. Wie der Monophysitismus wesentlich in der ägyptischen Mönchsmystik seine Wurzel und seinen Halt hat, so liegen hier insbesondere auch noch Pelagianismus und Augustinismus, die stärkste Betonung der menschlichen Freiheit und Selbstthätigkeit und die Allwirksamkeit

der Gnade im Heilswerk, es liegen hier Biblicismus und Traditionalismus (vgl. de Melchised. cap. 1), eine evangelische Rechtfertigungslehre und eine katholische Werklehre in naiver Unmittelbarkeit nebeneinander. Es ist daher kein Wunder, wenn Bellarmin und andere Katholiken auf die Vermuthung kamen, die Schriften des Markus seyen von modernen Häretikern untergeschoben oder gefälscht (eine Conjektur, die freilich durch die alten codd. wie durch das Zeugniß des Photius widerlegt wird), oder wenn Lutheraner, wie Schelwig, des altkirchlichen Zeugnisses für die evangelische Rechtfertigungslehre sich freuten; aber auch der reformirte Oudin hat Recht, wenn er auf den stark pelagianischen Geschmack dieser Schriften hinweist (Pelagianam doctrinam sapuisse et nimium tribuisse libertati humanae I, 902 sqq.). Daß die Schriften des frommen ägyptischen Mönchs aus dem vierten Jahrhundert im siebzehnten Jahrhundert sogar auf den Index kamen als „caute legenda" (Oudin S. 603), kann nur dazu beitragen, den Werth dieser merkwürdigen Denkmäler griechischer Mystik und Ascetik zu erhöhen, deren Hauptbedeutung darin besteht, daß sie ein wesentliches Mittelglied bilden zwischen der Mystik des Makarius und derjenigen des Areopagiten und Maximus Confessor.

Wagenmann.

Marezoll, Johann Gottlob, wurde am 25. Dezember 1761 zu Plauen im Voigtlande geboren. Sein Vater, ein österreichischer Militär, starb noch vor seiner Geburt; seiner Mutter, einer geborenen Köhler, gebrach es an allen Mitteln, ihm eine höhere Bildung zu geben. Jedoch wurde es ihm mit Hülfe von deren Schwester möglich, das Gymnasium seiner Vaterstadt zu besuchen. Zu den aus seinen Verhältnissen stammenden Hindernissen kam noch frühzeitige Kränklichkeit, die ihn auch in seinem späteren Leben selten verließ. Dennoch gelang es ihm, im Jahre 1779 die Universität Leipzig zu beziehen. Hier wollte er sich anfangs mehr auf ein Schul- als auf das Predigtamt vorbereiten, widmete sich aber, besonders von Morus angezogen, doch bald vorzugsweise der Theologie. Ueber seine drückende Lage halfen ihm Christian Felix Weiße und Zollikofer mit zuvorkommendem Wohlwollen hinweg. Die Predigten des letzteren fesselten ihn in hohem Grade und wurden für ihn das Ideal der Kanzelberedtsamkeit. Er eiferte ihm nach in einem Bändchen Predigten, welches er nach im Jahre 1783 bestandenem Examen während seines Hauslehrerlebens an der böhmischen Gränze herausgab und in welchem er sich auf Zollikofer's günstiges Urtheil berufen durfte. Dies und eine kurz darauf erschienene anonyme Schrift: „Das Christenthum ohne Geschichte und Einkleidung", Leipzig 1787, als deren Verfasser er jedoch bald bekannt wurde, verschaffte ihm einen so vortheilhaften Ruf, daß er bereits 1789 zum Universitätsprediger in Göttingen ernannt wurde. In diese Zeit fällt sein weit verbreitetes, mehrfach übersetztes „Andachtsbuch für das weibliche Geschlecht" und 1793 erschien von ihm: „Die Bestimmung des Kanzelredners", in welcher er, im Hinblick auf das damalige homiletische Streben, viele lehrreiche Winke gibt. Sein akademischer Beruf umfaßte Vorlesungen über theologische Moral, Homiletik und homiletische Uebungen. Im Jahre 1794 wurde er an Münter's Stelle zum Hauptpastor an der deutschen Petrikirche zu Kopenhagen erwählt. Er folgte dem Rufe und gab in dieser einträglichen, bequemeren Stelle mehrere Sammlungen seiner sehr besuchten Kanzelvorträge, sowie Abhandlungen in theologischen Zeitschriften heraus, stand auch in regem Verkehr mit vielen Männern der Wissenschaft und Kunst, welche sich damals aus Deutschland in Kopenhagen sammelten. Allein das Klima sagte ihm nicht zu; die Aerzte riethen zu einer Veränderung. Auf einer Erholungsreise, die ihn auch nach Weimar führte, erhielt er durch Herder's Vermittelung den Antrag, die durch Oemler's Tod erledigte Stelle als Consistorialrath, Superintendent und Oberpfarrer zu Jena in Verbindung mit einer ordentlichen theologischen Honorarprofessur zu übernehmen. Er ging, ungeachtet der bedeutenden Verschlechterung in pekuniärer Hinsicht darauf ein und hielt am Sonntage Exaudi 1803 seine Antrittspredigt, verzichtete jedoch schon nach Jahresfrist auf den akademischen Beruf, zu welchem er weniger Neigung spürte, um sich ausschließlich der

Kanzel zu widmen. Auf ihr erreichte er dann aber auch für die damalige Zeit bedeutende Erfolge. Er vertrat in seinen Predigten fortwährend den herrschenden Rationalismus mit Ernst, Schärfe und Geist. Insbesondere zeichnete ihn große Kenntniß der Menschen und des Lebens aus. Das Christenthum galt ihm als höchste göttliche Wahrheit; die Einführung desselben in die Menschenwelt als die vollkommenste Anstalt der göttlichen Liebe zur Erleuchtung, Besserung und Beseligung der Menschen. Fühlte er sich auch weniger veranlaßt, auf den positiven Gehalt des Evangeliums einzugehen, so war ihm doch Christus Anfänger und Vollender des Glaubens und Führer zum ewigen Leben. Mehr auf den Verstand als unmittelbar auf das Herz wirkend, weiß er doch auch das letztere durch lebendige Schilderung zu fassen und dringt immer auf die praxis fidei. In der Form machte er sich nach und nach unabhängiger von der früheren Zollikoferschen Weise. Seiner ganzen Individualität nach mehr auf die synthetische Predigt angelegt, wendete er sich später doch bisweilen zur Homilie und setzte den Text immer seltener zum bloßen Motto herab. Den größten Fleiß wandte er auf eine möglichst klare und durchsichtige Diktion und auf einen oft sehr kunstvoll gegliederten Periodenbau. Unterstützt wurden seine Vorträge durch kräftige und eindringliche Aktion, wogegen ihn sein altes Leiden, die Kopfgicht, immer mehr zum Ablesen nöthigte. Geradezu berühmt waren eine Zeit lang seine Reformationspredigten, deren mehrere einzeln erschienen; außerdem besitzen wir von ihm mehrere Sammlungen, unter denen die „Predigten in Rücksicht auf den Geist und die Bedürfnisse des Zeitalters", Göttingen 1790—1792, „Predigten an Festtagen und bei besonderen Gelegenheiten", Jena 1806, und die „Beiträge zur Belebung des religiösen Sinnes in Predigten", Jena 1811, die meiste Verbreitung gefunden haben dürften.

Ein gutmüthiger und offener Karakter, heiteren Sinnes und für die Freuden der Geselligkeit empfänglich, schien er, zumal nachdem er von den ihn drückenden Ephoralgeschäften entbunden war, auf ein noch höheres Alter rechnen zu dürfen. Allein seit Ende des Jahres 1826 wurden seine gichtischen Leiden immer anhaltender und empfindlicher, Unterleibsbeschwerden kamen hinzu; er selbst fühlte die Abnahme seiner Kräfte, hielt jedoch noch mit besonderer Frische des Geistes 1827 die Reformationspredigt, an welche sich die Predigt am letzten Trinitatissonntage schloß. Dann fesselte ihn zunehmende Schwäche an's Krankenlager, bis er nach mehreren schlagähnlichen Zufällen am 15. Januar 1828 verschied.

H. A. Schott gab aus seinem Nachlaß im Jahre 1829 Homilien und einige andere Predigten mit biographischen Nachrichten heraus. — Außerdem vergl. „Allgemeine Kirchenzeitung" Jahrg. 1828. Nr. 79; den „Allgemeinen Nekrolog der Deutschen" Jahrg. 1829; und H. Döring's „Deutsche Kanzelredner". E. Schwarz.

Marie à la Coque, mit dem eigentlichen Vornamen Margarethe, bekannt durch religiöse Verzückungen, durch göttliche Visionen und Offenbarungen, deren sie sich rühmte, durch allerlei Wunder, die ihr zugeschrieben werden, überhaupt durch ihr schwärmerisches Gebaren, war am 22. Juli 1647 zu Lauthecour in der Diöcese Autun geboren. Noch nicht drei Jahre alt, soll sie schon einen tiefen Abscheu vor allem Bösen gezeigt haben und seit ihrem vierten Lebensjahre mit Gott in ein enges und inniges Verhältniß getreten seyn. In ihrem achten Lebensjahre verlor sie ihren Vater, und jetzt nahm sie ihren Aufenthalt in einem Kloster. Vier Jahre lang von einer schweren Krankheit heimgesucht, genas sie endlich, wie es heißt, durch die heil. Jungfrau; dieser zu Ehren und aus Dankbarkeit gegen sie nahm die Beglückte auch den Namen „Maria" als Vornamen an und nannte sich vornehmlich nach demselben. Am 27. August 1671 trat sie als Novizin in den Orden der Heimsuchung U. Fr. oder der Salesianerinnen und am 6. November 1672 legte sie Profeß ab. Von jetzt an blieb sie, wie erzählt wird, stets in der Unterhaltung mit Gott, wurden ihr unaufhörlich Visionen und Offenbarungen zu Theil, verrichtete sie viele Wunder, und in ihrer Verzückung schnitt sie sich selbst den Namen „Jesus" mit großen Buchstaben in die Brust. Zu ihrem Tode,

von dessen Eintritte sie vorher in Kenntniß gesetzt worden seyn soll, bereitete sie sich in tiefer Zurückgezogenheit vor; am 17. Oktober 1690 starb sie. Sie hinterließ, außer einer kleinen mystischen Schrift, betitelt La dévotion au coeur de Jésus, noch einige andere Schriften von gleichem Karakter. Jean Joseph Languet hat ihre Lebensbeschreibung herausgegeben unter dem Titel: La vie de la vénérable mère Marguerite Marie. Par. 1729. Ihr Andenken ist wohl hauptsächlich durch die vier Gesänge: Ver-vert in Oeuvres de M. Gresset. T. I. Amsterd. 1748. Pag. 9—45 — erhalten worden. Am 4. Februar 1836 sprach der päbstliche Consistorialadvokat zum ersten Male vor dem Pabste über den Proceß ihrer Beatifikation. Schon im 18. Jahrhundert, in den letzten Decennien desselben, war ihre Kanonisation von Talleyrand, als Bischof von Autun, betrieben worden, aus dessen Diöcese die Schwärmerin stammte. Neudecker.

Marlorat, Augustin (Floquet, histoire du parlement de Normandie. Rouen 1840. Tom. II. nennt ihn stets Pasquier Marlorat; möglich, daß er diesen Namen früher trug und ihn bei seinem Eintritt in den Augustinerorden in Augustin umwandelte), wurde um das Jahr 1506 in Bar le Duc (im Lothringischen) geboren. Frühe verlor er seine Eltern, und seine Verwandten nach dem reichen Erbe lüstern, steckten den 8jährigen Knaben in ein Augustinerkloster, wo er 1524 das Gelübde ablegte und sich zum Priester weihen ließ. Eine lebhafte Wißbegierde, unterstützt durch treuen Fleiß und schöne Talente, zeichneten ihn aus, und schon 1533 finden wir ihn als Vorstand eines Klosters in Bourges, bekannt als trefflichen Kanzelredner, den man gern als Prediger für die Festzeiten nach Poitou, Angers und andere Orte berief. Indeß war seines Bleibens nicht mehr lange in Frankreich; seine Studien hatten ihn mit der Reformation bekannt gemacht und derselben zugewandt; in Bourges wurde diese Richtung noch überwiegender, denn dort wehte eine freiere Luft als an anderen Universitäten Frankreichs, hier waltete Margaretha von Navarra, lehrte Melchior Volmar, studirten Calvin und Beza. Marlorat's freie Ansichten, die er sich nicht scheute, öffentlich vorzutragen, seine entschiedene Hinneigung zur Reformation machten ihn verdächtig, und als in den Jahren 1534 und 1535 eine größere Verfolgung der Protestanten in Frankreich ausbrach, mußte auch Marlorat fliehen; er legte die Kutte ab und verließ die Heimath. Zunächst fand er eine Zufluchtsstätte in Genf, dem Sammelplatze der französischen Flüchtlinge; seine Kenntniß des Hebräischen und Griechischen verschaffte ihm Unterhalt als Correktor in einer der zahlreichen Buchdruckereien der Stadt. Derselbe war zwar kümmerlich, doch konnte er frei nach seiner Ueberzeugung leben und seine Studien fortsetzen. Im März 1549 wurde er in Crissier, einem Städtchen in der Nähe von Lausanne als Geistlicher angestellt; dort verheirathete er sich auch. Am 9. November desselben Jahres kam Beza als Professor der griechischen Sprache an die Akademie von Lausanne; die beiden Männer, vielleicht schon früher bekannt — beide Flüchtlinge eines Vaterlandes — schlossen einen innigen Freundschaftsbund; ihre Arbeiten und Studien waren gemeinsam, und mehr als einmal sind sie später als Kampfgenossen neben einander gestanden. (Daß Marlorat selbst Professor an der Akademie von Lausanne gewesen sey, habe ich nirgends finden können. Ruchat, histoire de la réformation de la Suisse, Genf 1728, Tom. VI., hätte gewiß nicht vergessen, es anzuführen.) Von Crissier wurde er als Prediger nach Vevey berufen und blieb bis 1559 dort. Die Frucht seiner literarischen Muße, seiner Gelehrsamkeit und eines langjährigen Fleißes war eine Bibelerklärung: Novi Testamenti catholica expositio ecclesiastica. Genf, Henric. Stephan. 1561. In der Vorrede vom 1. Januar 1559 erklärt er seine Absicht, eine einfache aber genaue Erklärung der heil. Schrift geben zu wollen, um die heilsbegierigen Brüder in der Zerstreuung zu erbauen und zugleich denen entgegenzutreten, welche alle menschlichen Commentare verachten und das Wort nur aus sich selbst und aus dem Geiste erklären wollen. Von Kirchenvätern wurden besonders benutzt Ambrosius und Augustinus, von Neueren fast sämmtliche bedeutende Theologen Deutschlands und der Schweiz. Der besonnene Mann scheint es sich zur Aufgabe gemacht zu

haben, die Zusammengehörigkeit der alten und neuen Kirche — catholica ecclesiastica expositio — und ebenso die Einheit der beiden protestantischen Kirchen nachzuweisen. In den Unterscheidungslehren theilte er die calvinische Ansicht.

Die Wirren im Waadtland wegen des Excommunikationsrechtes (s. Baum, Beza Bd. I. S. 345 ff.), wobei Marlorat die strenge genferische Praxis billigte, nöthigten ihn, seine Stelle aufzugeben; abermals ging er nach Genf, ohne sich lange dort aufzuhalten, denn in demselben Jahre wurde er nach Paris geschickt als Geistlicher für die dortige evangelische Gemeinde. Ob er an den Berathungen der ersten Nationalsynode (Mai 1559) Theil nahm, ist nicht bekannt, gewiß ist, daß sein Brief an Anna Dubourg (s. d. Art.) nicht vergeblich war.

Ein größerer Schauplatz öffnete sich seiner Wirksamkeit, als er im Juli 1560 als erster Geistlicher nach Rouen geschickt wurde; seitdem ist seine Geschichte auf's engste verwachsen mit der der reformirten Kirche jener Stadt. Die reiche und gewerbfleißige Stadt, die zweite des Königreichs, hatte sich der Ketzerei nicht verschließen können. Seit 1531 lesen wir von Verfolgungen, Einkerkerungen und Hinrichtungen, die sich nicht bloß auf das gemeine Volk, auf die fremden Arbeiter in den Werkstätten erstreckten, sondern Geistliche, Mönche und Nonnen waren von Luther's Lehre angesteckt, alle blutigen Mittel des Parlaments waren vergeblich. Im Jahre 1557 vereinigten sich die Protestanten zu einer eigentlichen Kirche, de la Jonchée war der erste evangelische Geistliche; seit jener Zeit rang der evangelisch gesinnte Theil der Bürgerschaft, unterstützt von mehreren einflußreichen Bürgern, Gruchet de Soquence und Cotton de Berthonville, mit dem katholisch gebliebenen, dem Parlamente und der Geistlichkeit um das Recht des freien Gottesdienstes und der Kirchenbenutzung. Oft genug kam es in den engen Straßen der alten Stadt zu Aufruhr und Blutvergießen, zu eigentlichen Gefechten, und der fortwährende Kriegszustand, in welchem sich beide Parteien hielten, hatte das Ansehen der obersten Behörde, des Parlamentes, so geschwächt, daß es unfähig war, die Versammlungen und die öffentlichen Predigten zu verbieten. Marlorat's Rednergabe, seine lautere Frömmigkeit und sein sanfter Karakter sammelte Alles um ihn und setzte ihn auch bei den Katholiken in allgemeine Achtung. Als mit dem Regierungsantritt Karl's IX. (Dezember 1560) die Protestanten Frankreichs sich von dem Drucke der Guisen befreit glaubten, wandten sich die Gläubigen von Rouen mit einer Bittschrift, von Marlorat verfaßt, an das Parlament und an den König selbst und baten um Gewährung einer Kirche. Es wurde verweigert, aber ihre Zahl war allmählich so gestiegen (die Gemeinde zählte wenigstens 10000 Mitglieder, an deren Spitze vier Geistliche, des Roches, le Roux und du Perron und 27 Aelteste standen), daß sie es wagten, dem Juliedikt (25. Juli 1561) Trotz zu bieten und sich zum öffentlichen Gottesdienste in den Hallen des alten Thurmes zu versammeln. Mitten aus diesen unruhigen Vorgängen wurde Marlorat nach Poissy berufen, August 1561; man kannte seinen Glaubensmuth und seine Gelehrsamkeit zu gut, um ihn bei dem Religionsgespräch entbehren zu können. Am 17. August überreichte er dem König die Schrift, in welcher der bei der Verhandlung einzuhaltende Geschäftsgang vorgeschlagen wurde. Die erste Rolle beim Religionsgespräch spielte allerdings sein größerer Freund Beza, aber bei den Hauptverhandlungen vom 9. und 16. September war Marlorat anwesend und thätig, eben so als am 29. September und den folgenden Tagen zu St. Germain je fünf Abgeordnete von beiden Parteien über eine Vereinigung, wiewohl vergeblich unterhandelten, und Beza verschmähte nicht, von der Gelehrsamkeit seines Freundes, der in der Patristik besonders bewandert war, Gebrauch zu machen. Noch mehr war dieß der Fall, als fast unmittelbar vor dem Ausbruche der Religionskriege (Januar 1562) noch einmal ein Colloquium berufen wurde, in welchem über die gröbsten Mißbräuche der katholischen Kirche und deren Abschaffung disputirt wurde, — auch hier ohne Erfolg (s. hierüber Baum, Beza Bd. II. S. 219. 231. 521).

Kaum von dort zurückgekehrt, traf Marlorat die Aufgabe, die Provinzialsynode in

Rouen zu präsidiren, die am 25. Januar zusammentrat; über die Verhandlungen in theologischer Hinsicht ist nichts überliefert, wohl aber wirft ein eigenthümliches Licht auf die Verhältnisse der Zeit die seltsame Anfrage von Katharina von Medici, wie viel Bewaffnete die Reformirten der Normandie stellen können. Die Antwort war: 6000 zu Fuß und 600 zu Pferd. Bald sollte die Zeit kommen, da man dieser kräftigen Arme bedurfte. Das Blutbad in Vassy am 1. März 1562 hatte das Zeichen zum Ausbruch des Bürger- und Religionskrieges gegeben; die Nachricht davon rief wie in ganz Frankreich, so in Rouen große Aufregung hervor. Seitdem kamen die Reformirten nur noch bewaffnet zu den Predigten; allerdings waren sie jetzt so zahlreich, daß bei einem großen Abendmahl, welches Ende März gefeiert wurde, die heilige Handlung drei Tage lang dauerte. Beide Parteien griffen zu den Waffen, die Protestanten sammelten sich um Condé in Orleans. Am 11. April erließen sie die Artikel, in welchen sie ihre Handlung rechtfertigten. Die Antwort der Katholiken war die Sprengung der Gemeinde von Paris, entsetzliche Blutthaten in Sens, Toulouse und anderen Orten. Um solchen Gräuelthaten zuvorzukommen, Leben und Eigenthum zu schützen und zu retten, beschlossen die Protestanten Rouen's, sich zu Herren der Stadt zu machen; in der Nacht vom 15. zum 16. April bemächtigten sie sich der Thore, des Stadthauses und Schlosses, fast ohne Widerstand zu finden (nach Floquet betrug die Zahl der Protestanten nur ein Fünftel der Einwohner, nach Beza überwogen die Protestanten). Der Unterstatthalter Villebon wurde verjagt, der Herzog von Bouillon schwankend, wem er sich anschließen sollte, konnte sich keine Geltung verschaffen, das Parlament flüchtete nach Louviers. Die Bürger, nun ganz ohne Behörde, schufen sich eine; zwölf angesehene Bürger übernahmen als oberster Rath die Leitung der Geschäfte; unter ihnen stand ein Rath von 100. Es war kein republikanischer Senat, alle ihre Befehle gaben sie im Namen des Königs, sondern das einfache Bedürfniß der Ordnung und Leitung hatte diese Einrichtung in's Leben gerufen. Die Stimmführer und Leiter waren Esmandreville, Präsident des Steuerhofes, der schon genannte Berthonville und Marlorat. Die Ordnung wurde hergestellt, doch konnten sie nicht hindern, daß am 3. Mai ein furchtbarer Bildersturm in Rouen losbrach; binnen 24 Stunden war das Werk der Zerstörung in 50 Kirchen vollendet; herrliche und unersetzliche Kunstwerke der an Alterthümern so reichen Normandie sind dabei zu Grunde gegangen. Gegen das tolle Treiben der Menge waren Ermahnungen und Drohungen gleich vergeblich. Besser gelang es, für die Vertheidigung der Stadt zu sorgen; der Katharinenberg mit seinem befestigten Kloster, welcher die Stadt vollständig beherrscht, wurde erstürmt und die Festungswerke verstärkt; es war nöthig, denn am 27. Mai lagerte ein katholisches Heer unter dem Befehle des Herzogs von Aumale vor der Stadt. Condé schickte den Belagerten Morvillier zu Hülfe, und dieser leitete die Vertheidigung so glücklich, daß Aumale nach mehreren vergeblichen Stürmen am 12. Juni wieder abzog. Aber einer langen Ruhe erfreute sich die Stadt nicht. Am 29. September erschien das katholische Hauptheer, 18000 Mann stark, geführt von Karl IX. in Person, Anton von Navarra (der am 15. Oktober hier die Todeswunde erhielt), dem Herzog von Guise und Anderen. Trotz der kräftigen Vertheidigung Montgommery's (s. d. Art. „Dubourg"), trotz des Heldenmuthes der Belagerten — auch Frauen kämpften auf den Wällen — erlag ein Bollwerk nach dem anderen. Am 6. Oktober wurde der Katharinenberg überrumpelt, dagegen am 13. Oktober ein Sturm siegreich abgeschlagen. Die Unterhandlungen führten zu keinem Ziele; wohl hätten Katharina von Medici und der Kanzler l'Hopital die reiche Stadt gern geschont, aber die erste Forderung Montgommery's, noch mehr Marlorat's, war Religionsfreiheit, und dies konnte die katholische Partei keinenfalls zugestehen. Am 26. Oktober wurde die Stadt erstürmt und geplündert. Montgommery gelang es, die Seine hinab zu entkommen. Marlorat, der mit Frau und Kindern in einem Thurme versteckt war, wurde gefunden und sogleich in den Kerker geschleppt. Der alte Connétable Montmorency, voll Haß gegen den Prediger, suchte ihn dort auf und

fuhr ihn an: „Du bist der Verführer des Volkes und Schuld an all diesem Unheil!“ „Habe ich das Volk verführt“ — gab Marlorat ruhig zur Antwort — „so hat mich Gott zuerst verführt, denn ich habe nur das lautere Wort Gottes gepredigt.“ Auch die Anschuldigung, als ob er Condé als König, Coligny als Herzog der Normandie anerkannt habe, wies er mit Entrüstung zurück. Gleiche Standhaftigkeit bewies er vor dem Parlament, das am 29. Oktober seine Sitzungen wieder mit Hochverrathsprocessen begann — trotz der verkündeten Amnestie; offen bekannte er sich als protestantischen Prediger, als ehemaligen Mönch und verheiratheten Priester, jedes dieser Verbrechen war groß genug, um ein Todesurtheil über ihn hervorzurufen; am 30. Oktober wurde es gefällt: Marlorat solle vor der Kirche (Eglise de Notre-Dame) in der sein kräftiges Wort kaum verklungen war, gehenkt und sein Kopf auf einen Pfahl gesteckt werden. Am 31. Oktober wurde es vollzogen; mit ihm starben Esmandreville, Soquence und Berthonville, alle mit der größten Standhaftigkeit. Bis zum letzten Augenblicke wartete Marlorat seines Amtes, tröstete und ermahnte seine Leidensgenossen trotz der Schmach, die man ihm anthat. Auf einer Schleife wurde er zum Richtplatz geschleppt. Der Connétable überhäufte ihn mit Schimpfreden und Schmähungen; Villebon schlug ihn mit einem Stock und ein Soldat stach den schon todten Leichnam in den Schenkel. Condé rächte diesen Justizmord — denn so sah es die hugenottische Partei an — durch die Hinrichtung eines gefangenen Parlamentsrathes, Sapin, und eines Abbé Gastines. Marlorat's Frau und seine fünf Kinder flüchteten nach England, zwei der letzteren starben bald, die Mutter lebte noch im J. 1576 kümmerlich, unterstützt von der wallonischen Kirche.

Als Schriftsteller war Marlorat ziemlich bedeutend; seine exegetischen Werke sind zahlreich und wegen ihrer Nüchternheit und Gelehrsamkeit geschätzt, was die häufigen Auflagen, welche sie erlebten, und die mehrfachen Uebersetzungen beweisen. Zu seinen Lebzeiten erschien außer der schon angeführten Erklärung des Neuen Testaments: Genesis cum catholica expositione. Genf, H. Steph. 1562. In demselben Jahre und ebendaselbst: Expositio ecclesiastica in 150 psalmos Davidis et cantica sacra. Bei der Psalmübersetzung Marot's und Beza's, die Lyon 1564 erschien, fügte Marlorat zu jedem Psalmen ein Gebet (s. Baum, Beza Bd. I. S. 189). Aus seinem Nachlaß wurde eine Erklärung des Jesaia, Genf 1564, des Hiob, Genf 1585, herausgegeben, ebenso Thesaurus Sacrae Scripturae in locos communes rerum et dogmatum. London 1574. von Feuguereius. Die France protestante VII, 258 f. führt noch mehrere kleinere Schriften Marlorat's an.

Quellen: Augustin Marlorat, sa vie et sa mort. Caen 1862 — wohl aus Anlaß seines 300jährigen Todestages geschrieben, mir nur dem Titel nach bekannt. — Floquet: Beza, histoire ecclesiastique I. passim u. bes. II, 610 ff. (edit. von 1580.— Im Bulletin pour servir à l'histoire du Protestantisme. Tome VI. p. 109 eine Biographie Marlorat's von Pfarrer Paumier. — Baum, Beza I. u. II., Memoires de Condé I. u. III. (London 1743). — Melchior Adam, vitae Theologorum exterorum. Beza, Icones; Soldan, Polenz. Theodor Schott.

Marnix, Philipp, Herr von St. Aldegonde, war einer der bedeutendsten Niederländer des 16. Jahrhunderts, gleich ausgezeichnet als Staatsmann, Kriegsheld, Theolog, Dichter, Redner und Schriftsteller. Geboren wurde er im Jahre 1538 in Brüssel; der Tag seiner Geburt ist nicht bekannt, wohl aber wird das Haus noch gezeigt, das seine Eltern damals bewohnten. Die Familie Marnix war noch nicht sehr lange in den Niederlanden; der Großvater, Johann von Marnix, begleitete die savoyische Herzogin Margaretha von Savoyen in die Niederlande und blieb zeitlebens ihr vertrauter Diener, der von der Statthalterin mehr als einmal zu wichtigen diplomatischen Geschäften gebraucht wurde. Sein Sohn Jakob hatte die neue Heimath liebgewonnen und durch die Vermählung mit einer edlen Dame, Marie von Hamericourt, noch festeren Boden darin gefaßt; er rechnete sich schon mit Leib und Seele zu den Niederländern, und

noch mehr thaten dieß die Söhne, mit welchen die Ehe gesegnet war, Johann Herr von Thoulouse und Philipp, auf den das Besitzthum und der Titel seiner Mutter, Mont St. Aldegonde, überging. Die Jugendjahre von Marnix sind uns unbekannt bis auf die Notiz, daß er seine Mutter sehr bald verlor. Ob die wackere Frau Protestantin gewesen, läßt sich nicht entscheiden, doch möchte dieß darauf hinweisen, daß die Kinder zweiter Ehe (1546) sämmtlich treue Katholiken geblieben sind, während die älteren Söhne die eifrigsten Vertheidiger der neuen Lehre wurden; auch gibt Marnix nirgends einen Zeitpunkt seines Uebertrittes an. Den beiden talentvollen, im Alter einander sehr nahe stehenden Knaben wurde der sorgfältigste Unterricht zu Theil; in manchem mochte des Guten allzu viel geschehen. „Als Knabe" — klagt Marnix in späteren Jahren — „mußte ich sehr Vieles lernen, von dem ich heute noch nicht weiß, wozu es dienen soll; lateinische Regeln wurden in unendlicher Zahl auswendig gelernt, lateinische Gedichte ohne alles Verständniß deklamirt, Cicero's und Demosthenes' Reden Wort für Wort memorirt." Indessen wurde dadurch die Grundlage zu jener umfassenden Sprachkenntniß gelegt, so daß er sich in Holländisch, Französisch, Deutsch, Spanisch, Lateinisch u. s. w. gleich gut schriftlich ausdrückte und Griechisch und Hebräisch gründlich verstand.

Zu weiterer Ausbildung wurden die beiden Brüder nach Genf geschickt, wo sie von Calvin und Beza auf das Zuvorkommenste aufgenommen wurden; mit dem letzteren stand Marnix in einem schönen Verhältniß der Freundschaft, das bis an den Tod dauerte. In Genf hatte aber Marnix nicht bloß seine sprachlichen und theologischen Studien fortgesetzt, sondern die kleine Freistadt am Leman, von übermächtigen feindlichen Nachbarn stets bedroht, mochte ihn an seine eigene Heimath erinnern, deren Freiheit viel angefochten war, wo seine Religion jetzt mit Feuer und Schwert verfolgt wurde; hier, wo die Freiheit des Evangeliums sich verband mit der Freiheit des Staates, der in aristokratischer Form regiert wurde, wurden in die Seele des patriotisch und religiös gleich angelegten Jünglings, die Grundsätze eingepflanzt, die er sein Leben hindurch festhielt: sein gesammtes Vaterland frei zu wissen vom spanischen Joche, nur bestimmt durch das eigene Landesrecht, frei von der römischen Satzung, nur bestimmt durch das Wort Gottes.

Um das Jahr 1560 waren die Brüder wieder in die Heimath zurückgekehrt. Seit dem Frieden von Chateau-Cambrésis im Jahre 1559 war dieß allerdings von Kriegen verschont; dafür hatte die von Frankreich und Deutschland hereinbrechende Reformation bedeutende Fortschritte gemacht; die hohen Adeligen, Oranien, Egmont u. s. w., hielten sich allerdings nicht zur neuen Lehre, aber die thätigen Kaufleute und Handwerker lauschten eifrig den ernsten verständlichen Worten der fremden Prediger, die Schriften der Reformatoren wurden begierig gelesen und Marot's Psalmen häufig gesungen; alle Blutbefehle vermochten den eindringenden Strom des neuen Glaubens nicht aufzuhalten und das Blut der Märtyrer war, wie häufig, fruchtbar für das Evangelium; nicht immer duldete das Volk ruhig die Hinrichtung seiner Prediger. — Im ersten Briefe von Marnix, der uns aufbewahrt ist, schildert er uns die Befreiung zweier Geistlichen in Valenciennes (Mai 1561). Sechs Jahre brachte Marnix in Stille und Verborgenheit zu; er hatte sich nicht in den Dienst von Margaretha von Parma gedrängt, er wußte, welchen Gefahren er ausgesetzt gewesen, wenn seine religiösen Ueberzeugungen bekannt geworden wären. Im Jahre 1565 vermählte er sich mit Philipotte de Bailleul, sie war, wie er, reformirt und bereitete ihrem Manne die glücklichste Häuslichkeit; in eifrigen Studien, besonders theologischen, wie ein Brief an Beza beweist, flossen die Jahre dahin, in welchen sich die Niederlande zum Aufstand bereiteten. Indessen Marnix war nicht der Mann, der nur in seinem Zimmer seinen Büchern leben konnte, in seinem Herzen hatte das Vaterland eine gute Stelle, sein Auge hatte mit großer Aufmerksamkeit den Lauf der Dinge beobachtet; er stand in engster Verbindung mit den bedeutendsten Männern seines Landes; man kannte seine ehrenhafte und patriotische Gesinnung, man wußte seine Anhänglichkeit an die Reformation, deren Lehren er immer

mehr zu verbreiten suchte, man schätzte seine Gelehrsamkeit und seinen scharfen Verstand, nicht minder seine gewandte Feder. So mußte ihm eine große Rolle in dem beginnenden Kampfe vorbehalten seyn. Schon die Abfassung der ersten bedeutenden Schrift wird ihm zugeschrieben, des sogenannten Compromiß; es war das eine gesetzmäßige Vereinigung besonders von Adeligen mit der Verpflichtung, mit allen Kräften sich der Einführung der Inquisition, unter welcher Form es auch seyn möge, zu widersetzen und zu diesem Zwecke sich gegenseitig beizustehen; unter dem Original steht sein Name nicht, aber er gilt allgemein als Verfasser (vom November 1565 bis Februar 1566). Der Bund, aus dem niederen Adel, auch Kaufleuten bestehend, war allmählich so angewachsen, daß er es wagte (5. April 1566) in feierlichem Zuge der Statthalterin eine Bittschrift (requeste des nobles des Pays-Bas) zu überreichen, worin um Einstellung der Inquisition gebeten wurde, bis der König Philipp II. von Spanien eine Entschließung fassen würde; auch diese Bittschrift soll Marnix verfaßt haben. Bald begannen auch jene Feldpredigten, deren Zuhörer viele Tausende waren; Marnix, der mit den evangelischen Geistlichen in der engsten Verbindung stand, den Vermittler zwischen ihnen und dem verbündeten Adel bildete, trat immer mehr in den Vordergrund der Bewegung; er drang darauf, daß in Antwerpen der protestantische Gottesdienst gestattet würde; da brach am 19. August in Antwerpen jener entsetzliche Bildersturm los, der in wenigen Stunden die herrlichsten Kunstwerke, die Arbeit vieler Jahre, die Schätze mancher Jahrhunderte vernichtete. Die Lutheraner benutzten diese Gelegenheit, um den Calvinisten gehässige Vorwürfe zu machen; Marnix antwortete ihnen; die Art und Weise, wie die Kirchen gesäubert wurden, mißbilligte er allerdings, aber er wies auch darauf hin, wie tief verletzt die Gewissen des Volkes durch den so lange fortgesetzten Götzendienst waren und wie eine solche heftige Reaktion dagegen wohl zu begreifen sey. Zunächst hatte der Bildersturm die Folge, daß die erschreckte Regentin den protestantischen Gottesdienst an bestimmten Orten erlaubte (24. Aug.) und unter dem Schutze dieser Religionsfreiheit versammelte sich in Antwerpen die erste Synode der wallonischen Kirchen, am 26. Oktober 1566; Marnix leitete sie und seinem Einflusse ist es wesentlich zuzuschreiben, daß die reformirte Confession angenommen wurde; seit dieser Zeit tritt die lutherische Reformation immer mehr in den Hintergrund; Versuche zur Vereinigung beider Confessionen wurden wiederholt gemacht, so im November 1566 Conferenzen in Breda, bei denen auch Marnix anwesend war; Erfolge hatten sie nur insofern, daß der Calvinismus seinen älteren Bruder immer mehr verdrängte. Aber der Strom der Reformation begann überhaupt jetzt zu ebben; der Bildersturm hatte den Verbündeten viele Herzen entzogen, die Regierung legte in einige Städte Besatzungen, Valenciennes, das sich weigerte, eine aufzunehmen, wurde belagert; Brederode und die beiden Marnix unternahmen mit einer Schaar tollkühner Leute ihr zu Hülfe zu kommen; aber überall zurückgewiesen und nirgends unterstützt, erlag der kleine und ungeordnete Haufe den Truppen der Regentin in dem Gefecht bei Austrawel in der Nähe von Antwerpen am 13. März 1567. Marnix von Thoulouse fiel; seinem Bruder Philipp gelang es, nach Breda zu entkommen; doch bald verließ er die Niederlande und suchte mit vielen seiner Glaubens- und Gesinnungsgenossen eine Zufluchtsstätte in dem ruhigen Deutschland. Die Verbannung drückte hart auf Marnix, dem seine Gattin gefolgt war; durch Beschluß des Blutraths vom 17. Aug. 1568 wurde er verbannt und sein Vermögen eingezogen, so daß er nach seinem eigenen Geständniß 10—12 Jahre lang keinen Pfennig davon eingenommen habe; aber dennoch sagte er mit gerechtem Stolze, er habe so gelebt, daß er den Großen angenehm, seines Gleichen lieb und werth und von den Armen geachtet wurde. Trotz der eigenen Noth war er darauf bedacht, Anderen zu Hülfe zu kommen; in Embden gründete er eine Unterstützungskasse für bedrängte Flüchtlinge. Am wichtigsten war die Verbindung, in welche er mit dem gleichfalls geflüchteten Wilhelm von Oranien-Nassau trat. Es war nicht gelungen, das feste Gebäude der spanischen Herrschaft mit einer Sturmfluth wegzuschwemmen, es blieb nur übrig,

Stein um Stein davon abzubrechen und zu diesem Werke reichten sich die beiden gleichgesinnten Männer die Hand. Oranien war damals noch nicht Protestant; daß er es wurde, ist wesentlich ein Werk von Marnix; der gleiche Patriotismus beseelte beide; Oranien war der Geisteskräftigere und Gewaltigere, aber wenn er Einen brauchte, seine Plane auszuspinnen und zu verfolgen, wenn es galt, seine Ansichten vor Kaiser und Reich oder sonst irgendwo zu vertreten, so wußte er keinen passenderen Mann zu finden, als Marnix. Bis zu ihrem Tode standen die Beiden in der innigsten Freundschaft, in einem schönen gegenseitigen Nehmen und Geben, und man begreift, daß Granvella wünschen konnte, es möge dem ermordeten Oranien auch bald sein alter ego Marnix in den Tod folgen. Man hat schon auf Heinrich IV. und du Plessis-Mornay als eine ähnliche Verbindung hingewiesen, aber doch darf man erinnern, der geniale, etwas leichtfertige Bearner gleicht in demselben Verhältniß dem schweigsamen Oranier, wie der vorzügliche etwas gravitätische Mornay dem vielgewandten sarkastischen Marnix. Dieser letztere hat seiner Freundschaft ein schönes Denkmal gesetzt im „Wilhelmus-Lied“ (Ende 1568 oder Anfang 1569 gedichtet, 15 Strophen und je von 8 Zeilen), ein Volkslied, wie es deren wenige gibt, voll Kraft und Innigkeit, wo Patriotismus und Frömmigkeit gleichermaßen die Saiten rühren; die deutsche Reformation hat dem kein ähnliches an die Seite zu stellen. Marnix kannte seine Landsleute; durch dies Lied wußte er sie zu begeistern für den Prinzen, der Alles daransetzte, sein Vaterland zu retten; so tief ist dasselbe in das Herz der Niederländer eingewurzelt, daß es noch heutzutage gesungen wird.

Um seinen Freunden nicht beschwerlich zu fallen, war Marnix in den Dienst des reformirt gesinnten Kurfürsten Friedrich III. in der Pfalz getreten, und dieser verwendete den vielseitig gebildeten Theologen in seinem Rathe. So blieb Marnix in Heidelberg, stark mit theologischen Untersuchungen beschäftigt, besonders über Christologie und Abendmahl, wie aus seiner Correspondenz hervorgeht; zugleich verfaßte er damals seinen „römischen Bienenkorb“, 1569 (s. darüber später). Aber auch sonst war er vielseitig beschäftigt im Dienste seines Vaterlandes, wozu ihm der Kurfürst gern Urlaub ertheilte. Zu Ende April 1568 hatte Ludwig von Nassau einen Einfall in die Niederlande gemacht und bei Heiligerlee (24. Mai) einen Sieg davongetragen. Oranien bereitete sich vor, von einer anderen Seite die Provinzen anzugreifen, und sandte Marnix (im Juli) an seinen Bruder Ludwig, um dessen ungestümen Eifer zu mäßigen. Unter tausend Gefahren gelangte Marnix nach Friesland, freilich nur um die Niederlage bei Jemmingen mitzumachen (21. Juli); abermals mußte er nach Deutschland zurück; auch Oranien's Zug war gänzlich mißglückt. Aber selbst in diesen trüben Zeiten gab man die Hoffnung auf Rettung des Vaterlandes nicht auf. Im November 1568 versammelten sich die geflüchteten niederländischen Geistlichen zu ihrer ersten Synode in Wesel; es wurde eine Kirchenordnung entworfen, freilich auf Hoffnung, daß dereinst bessere Zeiten kommen sollten, da auch das Vaterland dem Evangelium die Thüren weit öffnen werde und daß dann eine Nationalsynode das Werk vollenden möchte. Die einzelnen Bestimmungen, die ganze Art der Fassung erinnert auffallend an die Genfer Kirchenordnung von 1541 und wiederum erkennt man Marnix' Einfluß, der bei der Synode war (vgl. Richter, die evangel. Kirchenordnungen des 16. Jahrh. II, 310 ff.). Auch bei einer zweiten wichtigen Synode war Marnix in Embden (4. bis 14. Oktober 1571), welche die Beschlüsse von Wesel bestätigte und ergänzte, auch die Niederlande mit den Rheinlanden in bestimmte Kirchensprengel eintheilte. Ihm wurde der ehrenvolle Auftrag zu Theil, „daß er deren Dingen, so in den Nidderlanden für etlichen ihaaren bis anhero sich zugetragen haben, eine historien beschreiben wolle“, auch die Diener jeder Kirche ermahnt, ihm allen Vorschub zu diesem Werke zu leisten. Daß er der rechte Mann zu diesem Werke gewesen wäre, läßt sich nicht läugnen, aber ausgeführt hat er es nicht; die ruhige Muße in Heidelberg währte nicht allzu lange, das Vaterland verlangte bald wichtigere Dienste von ihm, als eine Märtyrergeschichte, und als er im Alter Zeit gehabt hätte, wandte er sich anderen Studien zu.

Bald sollte er seine Heimath wieder sehen; Oranien unternahm im Vertrauen auf die Hülfe Frankreichs, das damals unter Coligny's Einfluß stand und dessen Lieblingsgedanke das flandrische Projekt war (s. d. Art. „Coligny"), einen zweiten Zug in die Niederlande, 1572. Die ganze Bevölkerung war durch die Erhebung des zehnten Pfennigs auf's Tiefste erbittert, die Wassergeusen hatten Briel und Vließingen genommen, und die meisten Städte von Holland und Seeland schaarten sich um Oraniens Banner, als den rechtmäßigen Statthalter des Königs. Auf seine Mahnung versammelten sich die Abgeordneten Hollands in Dortrecht am 15. Juli; wenige Tage nachher traf Marnix als Bevollmächtigter des Prinzen ein und bewirkte durch seine ergreifenden Worte, daß die Staaten sich bereit erklärten, kein Opfer zu scheuen, um den Krieg führen zu können; in die Hand versprachen sie ihm, in keine Vereinigung mit Spanien zu willigen ohne des Prinzen Zustimmung, wogegen er sich im Namen Oranien's zu gleichem verpflichtete. Katholiken wie Protestanten sollten freie Religionsübung haben. Von jetzt an war Marnix unausgesetzt im Dienste Oranien's und Holland's thätig; er ist in stetiger Correspondenz mit dem Prinzen, ohne festen Aufenthalt bald da, bald dort; am 10. November ist er in Dortrecht, am 9. Dezember in Harlem, das Alba's Sohn, Friedrich von Toledo, eben belagern wollte; schon war der Magistrat entschlossen, die Stadt zu übergeben, da kam Marnix an und setzte die Behörde ab und eine andere ein; dann übernahm er den Befehl über Rotterdam, Schiedam, Delfft; da traf ihn ein schweres Unglück. Bei einer seiner häufigen Reisen wurde er von den Spaniern, die weit in's flache Land hineinstreiften, bei Maaslandsluis überfallen und nach tapferer Gegenwehr gefangen, 4. Nov. 1573. Seit langer Zeit war das der wichtigste Fang, den die Spanier gemacht hatten, und der vertraute Rath Oranien's, der Verfasser verderblicher Schriften, erwartete nichts Anderes als seinen Tod und hatte ihn nach spanischem Rechte auch verdient. Aber an demselben Tage, an welchem Alba die Gefangennehmung von Marnix gemeldet wurde, empfing er auch die andere Nachricht, daß sein Liebling, Admiral Graf Bossu, bei einem Seegefecht in die Hände der Geusen gefallen sey. Oranien ließ dem Herzog anzeigen, Bossu erleide dasselbe Schicksal wie Marnix, und Alba mußte seinen Blutdurst zähmen. Marnix wurde nach Haag und Utrecht gebracht und sehr anständig behandelt. Wenige Tage nachher, am 17. November, verließ Alba die Niederlande; sein milder Nachfolger Requesens, der die Friedensstimmung des Landes kannte, suchte Marnix zu benutzen, um auf Oranien einzuwirken. Marnix gab sich zum Vermittler her; es macht einen eigenthümlichen Eindruck, diese Briefe zu lesen (s. Groen van Prinsterer IV, 286 ff.) und das Benehmen des Mannes zu erklären, von dem man kurz vorher sagen konnte: „Stets soll mein Angesicht sauer seh'n, bis die Spanier untergeh'n!", daß dieser zu einem friedlichen Abkommen mit Spanien räth. Ein frischer, freier Ton findet sich in diesen Briefen allerdings nicht, man merkt die düstere Stimmung eines Gefangenen, der sich auch noch vom Tode bedroht weiß, und entschieden übte die spanische Umgebung einen bedeutenden Einfluß auf ihn aus, er sah nur ihre Macht, und wenn er mit derselben die niederländische verglich und Alles sorgfältig abwog, mochte ihm die erstere leicht größer erscheinen als sie wirklich war; Alles glaubte er nicht retten zu können, und wollte lieber Einiges dahingeben, um Einiges zu gewinnen und zu behalten. Zum Glück sah Oranien weiter und blieb fest; auch ein Besuch von Marnix, der gegen Bürgschaft eine Zeit lang aus der Gefangenschaft entlassen wurde, bewirkte keine Aenderung. Am 15. Oktober 1574 wurde Marnix gegen Montdragon nach langen Verhandlungen ausgewechselt und setzte sein im Gefängniß begonnenes Friedenswerk fort, jetzt als Abgeordneter des Prinzen bei den Conferenzen in Breda (März bis August 1575). Während derselben reiste er nach Heidelberg, angeblich um für die neu errichtete Universität Leyden Professoren zu gewinnen, in Wahrheit hatte ihm Oranien als Freund eine schwierigere Mission übertragen; er hatte sich von seiner Gemahlin Anna von Sachsen wegen Ehebruchs scheiden lassen und warb um Charlotte von Bourbon-Montpensier, die, aus einem Kloster entflohen, zur reformirten

Confession übergetreten war und seit 1572 an dem Hofe des Kurfürsten Friedrich's III. lebte. Marnix führte seinen Auftrag, Oraniens Scheidung vor den deutschen Fürsten, August von Sachsen, Wilhelm von Hessen *c.* zu rechtfertigen, glänzend aus und hatte die Ehre, die hohe Braut zur Vermählung nach Dortrecht (12. Juni 1575) zu geleiten. Die Conferenzen in Breda waren ohne Erfolg geschlossen worden; Holland und Seeland sagten sich am 13. Oktober förmlich von Spanien los und trugen nun die Souverainität über ihr Land unter bestimmten Bedingungen der Königin Elisabeth von England an, als einer protestantischen Fürstin, welche dazu noch von einem holländischen Grafen abstamme. Das Haupt der Gesandtschaft war Marnix; von Weihnachten 1575 bis April 1576 blieb er in England, ohne die Unterhandlungen zu einem Ziele zu führen. So wenig die kluge Königin eine Vergrößerung Frankreichs durch jene Provinzen wünschen konnte, so sehr fürchtete sie Spanien und hatte keine Lust, um einer sehr beschränkten Suprematie willen mit jener Macht anzubinden. So blieb den Niederländern nichts übrig, als zu thun, was sie schon längst thaten, auf eigene Faust ihr Land zu vertheidigen. Da öffnete der Tod von Requesens (5. März 1576) den bedrängten zwei Provinzen neue Aussichten, der Haß gegen die plündernden und mordenden Soldaten trieb alle Provinzen zur Vereinigung. Seit Oktober 1576 tagten die Vertreter derselben in Gent, dort kam am 8. November die „Genter Pacifikation" zu Stande; daß die 15 südlichen Provinzen nicht den Protestantismus annahmen oder Glaubensfreiheit gewährten, war begreiflich, aber es war schon viel gewonnen, daß sie über dem religiösen Hader sich die Hände zum gemeinsamen Bunde reichten, daß die schrecklichen Blutedikte überall außer Wirksamkeit gesetzt wurden, daß in Holland und Seeland die protestantische Religion anerkannt wurde; damit waren dem Umsichgreifen derselben nur wenige Hindernisse in den Weg gelegt; daß der Genter Vertrag so wurde, wie er ist, ist wesentlich ein Werk von Marnix, der mit seinen Freunden Adrian von Mylen und Paul Buis von Oranien und den zwei vereinigten Provinzen abgeordnet ward; mit Recht hat er seinen Namen als den ersten auf der Originalurkunde unterzeichnet. Aber die kaum gewonnene Vereinigung war durch den neuen Statthalter Don Juan von Oestreich ernstlich bedroht; durch kluges Nachgeben bewirkte dieser die Annahme des „ewigen Vertrags" am 17. Februar 1577, nach welchem allerdings die fremden Truppen fortgeschickt werden sollten, die Privilegien bestätigt wurden, aber auch der Katholicismus als alleinig geltend und ebenso die Oberherrschaft Spaniens wieder anerkannt wurde; umsonst waren alle Bitten und Warnungen von Marnix gewesen, umsonst bewies er durch Wort und Schrift, daß die katholischen Provinzen das Joch, welches ihren Vätern zu schwer gewesen sey, wieder auf die eigenen Hälse laden würden, umsonst zeigte er aus aufgefangenen Briefen Don Juan's, deren Entzifferung ihm gelungen war, das falsche Spiel, welches dieser mit den Niederlanden treibe. Die beiden reformirten Provinzen wurden in ihre Sonderstellung zurückgedrängt und behaupteten auch diese, es gelang Don Juan nicht, Oranien und Marnix auf den Conferenzen von Gertrudenburg (Mai 1577) zu gewinnen. Nicht mit Unrecht sah dieser in Marnix den gefährlichsten Feind der katholischen Religion und des Königs und verlangte seine Ausweisung aus Brüssel, die gebührendermaßen verweigert wurde. Die Besetzung der Citadelle von Namur durch die spanischen Truppen (24. Juli) weckte die Sorglosen aus ihrer Sicherheit; nun suchten sie bei Oranien und den beiden Provinzen Hülfe. Am 7. Dezember wurde Don Juan seiner Würde als Statthalter entsetzt, am 10. Dezember wurde die zweite Brüsseler Union geschlossen zu gegenseitigem Schutz und gegenseitiger Toleranz; es war das letztemal, daß alle Provinzen vereinigt waren. Bei allen Verhandlungen darüber war Marnix thätig gewesen, und eine schöne, wohlverdiente Anerkennung war seine Ernennung zum Staatsrath der Niederlande am 29. Dez. 1577. In dieser Eigenschaft hatte er Gröningen und Artois, wo sich Aufstände erhoben hatten, zu beruhigen, Januar 1578; wichtiger aber war sein Auftreten beim Reichstage in Worms. Don Juan hatte die Truppen der Patrioten bei Gembloux besiegt (31. Ja=

nuar), eine Stadt um die andere ergab sich ihm, und so sahen sich die Niederlande genöthigt, auswärtige Hülfe zu suchen. Am 7. Mai trat Marnix vor der Reichsversammlung auf; in einer langen lateinischen Rede wies er nach, mit welcher Treue und Aufopferung die Niederländer den Königen von Spanien trotz der mannichfachsten Uebergriffe und Unbilden gedient, bis das Maß ihrer Geduld erschöpft gewesen und sie gezwungen habe, um nicht für immer vom deutschen Reiche getrennt zu werden, zu den Waffen zu greifen und den Erzherzog Matthias zu ihrem Statthalter zu erwählen. Er vergaß nicht, auf die Gefahren hinzuweisen, wenn die Niederlande ganz spanisch würden, Deutschlands Meere von den spanischen Schiffen bedeckt und Deutschlands Flüsse von den spanischen Festungen gesperrt würden; er forderte daher die Zurückberufung der in spanischen Diensten stehenden deutschen Truppen und die thatkräftige Unterstützung Deutschlands. Diese Rede, weniger ausgezeichnet durch oratorischen Schwung, als durch klare, scharfe Gedanken, bewirkte wenigstens, daß die Niederlande von deutscher Seite nicht angefochten wurden und daß die Vorschläge Don Juan's, die „Rebellen“ unter die Herrschaft Spanien's zurückzuzwingen, abgelehnt wurden*).

Als Marnix in sein Vaterland zurückkehrte, fand er dieses in der größten Aufregung und Verwirrung; die religiösen Gegensätze traten immer schroffer einander gegenüber. Beide Parteien überboten sich an rücksichtslosem Frevel, eine päbstliche Bulle vom 18. Januar hatte denen vollen Ablaß verheißen, welche den Fahnen Don Juan's folgen. Die Protestanten, welche indessen viel mehr Boden gewonnen hatten, übten in einigen Gegenden eine Art calvinischer Tyrannei aus; in Amsterdam, Harlem, Gent, Ypern, Lille kam es im Mai und Juli zu den gewaltthätigsten Auftritten; die Scenen von 1566 schienen sich zu wiederholen, Kirchen wurden geplündert und Mönche gehenkt oder verbrannt. Die Gemäßigten waren in Verzweiflung über das tolle Wüthen; die Generalstaaten sandten Marnix zweimal (Juli und Oktober) nach Gent, dem Hauptsitz jener extremen Partei, welche alle göttlichen und menschlichen Gesetze mit Füßen trat; es gelang seinen überzeugenden Worten, seiner Popularität und Energie, die Aufregung zu beschwichtigen und eine Ruhe herzustellen, die allerdings nur so lange anhielt, als seine Anwesenheit dauerte. Daß bei solchen Unterhandlungen Ehre, Vertrauen und Ansehen zu Grunde gehen, fühlte er selbst, doch vermochte er es über sich, als in Gent auf die Nachricht von der Ermordung einiger Calvinisten zu Arras abermals der Sturm losgebrochen war, noch einmal den Wüthenden entgegenzutreten und sie am 16. Dezbr. zu einem Religionsfrieden zu bewegen, nach welchem beide Religionen gleichmäßig anerkannt und die Kirchen getheilt werden sollten. Leider war es zu spät; die wallonischen Provinzen Artois und Hennegau, erbittert über die Gewaltthätigkeiten der Calvinisten, ließen sich durch Alexander von Parma (Don Juan war am 1. Oktober 1578 gestorben) verleiten, mit ihm in Unterhandlung zu treten, und schlossen am 6. Januar 1579 einen Vertrag, in welchem sie sich und ihre Religion unter den Schutz Spaniens stellten. Ihnen traten durch den Vertrag von Arras (17. Mai) noch Lille und Douay bei. Das mühsam erbaute Werk von Marnix, sein ganzes Vaterland frei zu sehen, stürzte damit zusammen; die religiöse Unduldsamkeit hatte den Patriotismus überwogen.

Um die übrigen Staaten vor ähnlichen Schritten abzuhalten, schlossen Geldern, Holland und Seeland die Utrechter Union vom 23. Januar, einen Staatenbund zum Schutz gegen die auswärtigen Feinde; jeder Staat durfte seine Sonderrechte behalten, Niemand in der Ausübung seiner Religion gehindert werden. Sie war das Werk von Johann von Nassau, Oranien's Bruder; wie weit Marnix dazu mitwirkte, läßt sich nicht entscheiden, sicher ist, daß die hier aufgestellten Grundsätze den seinigen vollständig entsprachen. Er war damals in eine literarische Fehde verwickelt. Am 2. Juli 1579 erschien ein Libell (Lettre d'un gentilhomme vray patriot à Mss. les Estats ge-

*) Die Rede von Marnix selbst in's Französische übersetzt: Oraison des Ambassadeurs du Serenissime prince Matthias, recitée 7. May 1578, siehe Marnix de St. Aldegonde oeuvres VII, 109—153.

neraulx. Marnix Oeuvres VII, 95 ff.) in Form eines Briefes an die Generalstaaten, in welchem der unbekannte Verfasser mit wüthendem Haß über Oranien und dessen Freund Marnix — personne vraiement factieux et perverse — herfällt, ihnen Schuld gibt an allem Unheil des Vaterlandes, an der Fortdauer des Krieges, und die Staaten einladet, die Friedensbedingungen Parma's unter Vermittelung der Reichsversammlung in Köln anzunehmen. Marnix, dessen Ehre und vaterländisches Gefühl auf das Lebhafteste angegriffen war, vertheidigte seinen Herrn und Meister und zugleich sich in der Schrift: Response à un libelle fameux naguère publié contre Monseigneur le Prince d'Oranges. Marnix, Oeuvr. VII, 61 ff. Es war ihm nicht schwer, an den Blutdurst und die Treulosigkeit der Spanier zu erinnern, die Thorheit und den Eigennutz der Partei zu brandmarken, welche mit ihnen in Verbindung treten wollte, Oranien und sich von den Verdächtigungen zu reinigen und die Widersprüche, an denen das Werk leidet, nachzuweisen. Seine Schrift ist noch besonders wichtig wegen der vielen Nachrichten aus seinem eigenen Leben, die darin enthalten sind.

Um dieselbe Zeit war Marnix in Köln, abermals bei der deutschen Reichsversammlung, zu welcher von beiden Parteien Abgesandte geschickt worden waren; die Verhandlungen wurden nach deutscher Sitte verschleppt und endlich keiner von beiden Gehör gegeben; Marnix war zufrieden, dieß von Deutschland erreicht zu haben; in Wirklichkeit dachte man in den Niederlanden weit ernstlicher an einen Anschluß an Frankreich. Von diesem Staate konnte man allein eine wirksame Unterstützung gegen Spanien hoffen, zumal von der Partei, welche den Einfluß der Guisen fürchtete. Schon seit 1578 hatte man mit Franz, Herzog von Anjou-Alençon, dem Bruder Heinrich's III., unterhandelt; derselbe war zwar freilich in keiner Beziehung ein großer Mann, sondern schwach, wankelmüthig, von nichts beherrscht, als von der Sehnsucht, eine Krone zu tragen, und der deßwegen auch hie und da den Anlauf zu großartigen Handlungen nahm. Marnix, der eine ausgesprochene Vorliebe für Frankreich hatte, bot allen seinen Einfluß auf, daß die Generalstaaten für Anjou entschieden; es wird schwer auszumachen seyn, hat er in Anjou einen anderen Mann erwartet, als wie dieser sich später zeigte, oder glaubte er an ihm ein gefügiges Werkzeug zu finden, das sich von Oranien und ihm leiten ließe und dessen Name und Stellung in Frankreich doch den Niederlanden bedeutende reelle Unterstützung zuwende, genug, er drang bei der Versammlung in Utrecht (gegen die Genter, welche der protestantischen Königin Englands abermals das Scepter anbieten wollten) durch und am 24. Aug. 1580 reiste er als Haupt einer stattlichen Gesandtschaft nach Frankreich, um dem jüngsten der Valois die Krone anzutragen. Am 9. September langten die Gesandten in Plessis (bei Tours) an; nach längeren Verhandlungen, von denen uns Marnix in einem ausführlichen Berichte an die Generalstaaten Kunde gibt (s. Rapport fait au prince d'Orange et aux Etats généraux etc. März 1581 in Gachard, Correspondance de Guillaume le Taciturne, IV, 421—472) wurde der Vertrag endgültig abgeschlossen, 19. Sept. 1580, und 23. Januar 1581 in Bordeaux ratificirt. Die Bedingungen waren freilich nicht so, wie sie Anjou erwartet hatte; seine Souverainität war äußerst beschränkt durch die Sonderrechte, welche jede Provinz, durch die Sonderstellung, welche überdieß Holland und Seeland mit Oranien beanspruchten; auch hinderten besondere Klauseln das Anheimfallen des Landes an Frankreich; die Niederlande durften Marnix alles Lob zugestehen, daß er ihre Rechte so gut gewahrt hatte. Aber auch Anjou war ihm zu Danke verpflichtet und bewies ihm denselben durch eine jährliche Pension, die er ihm aussetzte; allerdings bedurfte Marnix derselben gar sehr, denn ehe er die Reise nach Frankreich unternahm, beklagte er sich bitter darüber, daß er seine Frau und Kinder ohne einen Pfennig zurücklassen müsse. Sein Aufenthalt in Frankreich verlängerte sich bis 8. März 1581, eine Menge der einflußreichsten Personen, Katharina von Medici, Heinrich von Navarra, den Herzog von Montpensier, Turenne, lernte er dabei kennen. Die Niederlande selbst entsetzten durch Beschluß vom 26. Juli 1581 Philipp seiner Souverainitätsrechte

und proklamirten Anjou als rechtmäßigen Herrscher; das äußerst wichtige Dokument, — wichtig wegen der dabei geltend gemachten Grundsätze des Naturrechts — hat Marnix zum Verfasser (Acte de descheánce de Philippe II. de sa Seigneurie des Pays-Bas s. Marnix, Oeuvres VII, 375 ff.); er bekam bald darauf den Auftrag, den neuen Herrscher, der außer den Niederlanden auch die Krone und die Hand von Elisabeth gewinnen wollte, und deshalb in England verweilte, in sein neues Reich einzuladen. Er reiste nach England, November 1581, und kam dort schnell zur Einsicht, daß die Heirathsverhandlungen nur zum Schein geführt wurden; er wolle erst an dieselben glauben, wenn die Ringe gewechselt sehen; so weit kam es nicht. Elisabeth brach plötzlich ab; Anjou reiste in die Niederlande und zog am 19. Febr. 1582 mit Marnix in Antwerpen ein. Eine schmerzliche Unterbrechung erhielt die geschäftliche Thätigkeit von Marnix im Staatsrathe durch den Mordversuch von Jaureguy auf Oranien am 18. März 1582, es zeigte sich aber auch dabei, wie eng die beiden großen Männer mit einander verbunden waren; Marnix wurde die Untersuchung über die Mitschuldigen aufgetragen, an ihn war das erste Billet des genesenden Prinzen gerichtet, in welchem er bat, dieselben keinen Martern zu unterziehen. Eine härtere Prüfung wartete seiner, als Anjou vom 15. bis zum 17. Januar 1583 den thörichten Versuch machte, sich Antwerpens und der wichtigsten Städte durch Verrath oder einen Gewaltstreich zu bemächtigen; das Unternehmen scheiterte an der Tapferkeit der Bürger, Anjou mußte die Niederlande verlassen, aber Marnix und Oranien wurden als Genossen der Franzosen mit den schlimmsten Verdächtigungen überhäuft. Marnix verlor seine Stelle im Staatsrath und zog sich kränklich und verstimmt auf sein Landgut West-Soubourg (bei Vließingen) zurück; Oranien, dessen Freundschaft sich nicht gemindert hatte, gab ihm Urlaub nur unter der Bedingung, daß er auf jeden Ruf des Vaterlandes wieder folge. Zum erstenmal seit langer Zeit konnte Marnix ruhig seiner Familie leben und der Erziehung seines einzigen Sohnes Jakob sich widmen. An der schon früher begonnenen Psalmenübersetzung in's Holländische arbeitete er weiter. Aber eine solche Kraft, wie die seinige, konnte man nicht lange entbehren; der Prinz von Parma machte allmähliche aber sichere Fortschritte, und so sah sich Marnix veranlaßt, die Stelle eines ersten Bürgermeisters in Antwerpen anzunehmen, nachdem er zuerst die eines Markgrafen, die oberste Richterstelle abgelehnt hatte. Auch jene Stelle nahm er nur an auf die dringende Aufforderung Oranien's, der ihm noch wenige Tage vor seinem Tode ein schönes Zeichen seiner Anerkennung und Freundschaft darin gab, daß er ihn zum Pathen gewann bei seinem jüngsten Sohne Friedrich Heinrich, den ihm Luise von Coligny geboren hatte (12. Juni 1584). Am 30. November 1583 trat Marnix seine Stelle an; es war die ehrenvollste, die er je bekleidet hatte; mehr als je waren die Augen der Welt auf ihn gerichtet. Man wußte auch, warum man ihn gewählt hatte, denn wenige Tage nachher begann Alexander von Parma die Stadt einzuschließen und zu belagern. Es ist nicht unsere Aufgabe, diese denkwürdige Belagerung zu schildern, sondern nur auf die Ursachen hinzuweisen, welche den Fall der Stadt herbeiführten. In der großen volkreichen Stadt, der damaligen Metropole der Niederlande, stritten verschiedene Parteien, die Rathschläge von Marnix, der vor Allem auf die Besetzung des Deichs von Kauwenstein gedrungen hatte, scheiterten an dem Widerstreben der Bürgerschaft. Marnix konnte nicht gebieten, die Macht des ersten Bürgermeisters war eine sehr beschränkte und alle seine Beredtsamkeit war nicht im Stande, den Bürgern mehr Aufopferung einzuhauchen; nach dem Tode Oranien's (10. Juli 1584) fehlte es auch am rechten Zusammenwirken der Belagerten und der Holländer, und so war die heldenmüthigste Tapferkeit, die sich bei manchen Gelegenheiten zeigte, die genialen Erfindungen des Ingenieurs Gianibelli nicht im Stande, Antwerpen zu retten, und Marnix sah sich beim Mangel an Lebensmitteln genöthigt, mit Alexander von Parma in Unterhandlungen zu treten. Am 17. August 1585 ergab sich die Stadt unter ehrenvollen Bedingungen; die Schrecken einer Plünderung durch die Spanier blieben ihr erspart; Religionsfreiheit war nicht zugestanden worden, doch

war den Reformirten eine Frist von zwei Jahren vergönnt, um ihre Angelegenheiten ordnen und auswandern zu können. Für Marnix begannen jetzt die schwersten Tage; auf die Nachricht von der Uebergabe Antwerpens brach der Sturm gegen ihn in allen noch freien Provinzen los; es schien unmöglich, daß der Verfasser des Compromiß und des Wilhelmusliedes, der Freund Oranien's, der eifrige Protestant in solche Bedingungen willigen konnte, ohne von den Spaniern bestochen zu seyn; der Verdacht wurde dadurch verstärkt, daß es schien, als gebe sich Parma Mühe, durch Marnix sämmtliche Staaten mit Spanien zu vereinigen, hier aber scheiterten alle Unterhandlungen an der einfachen Forderung der Religionsfreiheit, die Marnix stellen mußte und stellte. Daß er von den Spaniern nicht bestochen wurde, hat Parma selbst in einem vertrauten Briefe an Philipp erklärt: „Obgleich der Herr von St. Aldegonde arm ist, sehe ich doch nicht, daß er interessirt ist; nur finde ich ihn sehr hartnäckig in seiner Religion" (30. Sept. 1585). Daß er nicht gezwungen wurde, seine Güter in Antwerpen zu verkaufen, ist doch nur eine ganz gerechtfertigte Courtoisie gegen ihn. Ob es möglich war, Antwerpen noch länger gegen die Spanier zu halten, wird doch sehr fraglich seyn; wenigstens sagte der eben so kriegskundige als unparteiische protestantische La Nou: „Man kann ihm nicht vorwerfen, daß er Antwerpen verloren habe; er hat es übergeben, als keine Rettung mehr möglich war." Auf dem ehrenwerthen Karakter des Mannes wird also kein Flecken haften; er hat uneigennützig gehandelt, — wie ganz anders war das Benehmen der „Unzufriedenen" in ähnlichen Fällen, die ihren Abfall zu den Spaniern stets um hohen Preis verkauften! Aber wenn man auch sagen kann, die Uebergabe Antwerpens sey durch eine Kette von früheren Fehlern, deren Schuld nicht der einzige Marnix trug, herbeigeführt worden, so traf doch sein Handeln schwerer Tadel und nicht ganz mit Unrecht; er selbst umgeben von der stets wachsenden Noth, unterschätzte die Kraft der Niederlande, mißtraute dem Beistande Englands (allerdings hatte dieses früher alle Bitten nur mit Versprechungen erwidert) mißkannte auch die Klugheit und Tapferkeit des jungen Moritz von Oranien; wiederum, wie zu den Zeiten seiner Haft, fehlte es ihm an der kräftigen Stütze, an die er sich anlehnen konnte, wollte er die Dinge nicht auf's Aeußerste treiben, und glaubte es der Wohlfahrt des Landes und der Stadt schuldig zu seyn, Einiges zu retten, um nicht Alles zu verlieren. — Der Erfolg hat gegen ihn gesprochen, die Niederlande sind den spanischen Waffen nicht unterlegen, wie Marnix meinte und fürchtete, und weil es bei der Beurtheilung solcher Handlungen doch zuletzt auf den Erfolg ankommt, so muß man sagen, Marnix hat falsch gehandelt und es war eine arge Verblendung von ihm, auch nur kurze Zeit zu glauben, Spanien werde jetzt, da seine Waffen siegreicher waren als je, den Provinzen Religionsfreiheit zugestehen, wenn sie sich ihm unterwürfen.

In Antwerpen war seine Thätigkeit zu Ende; am 8. September mußte er seine Stelle als erster Bürgermeister niederlegen und Parma setzte sogleich einen eifrigen Katholiken ein; hier hielt ihn kein Band zurück, wohl aber entstand die Frage, wohin sich wenden, da ihm seine früheren Verbündeten die heftigsten Verwünschungen entgegenschleuderten; er dachte daran, sich in Deutschland niederzulassen oder gar in das ferne Rußland sich zurückzuziehen, um, wie Jona vor Ninive, so von dort aus sein unglückliches Vaterland untergehen zu sehen. Zum Glück hielten solche Mißstimmungen nicht lange an; gerade das Geschrei seiner Gegner forderte ihn auf, sich zu rechtfertigen; er entschloß sich, mitten unter sie zu treten und die Entscheidung über sein Handeln den Behörden in Holland anheim zu stellen. Mitte November landete er auf Walchern; ihm voran ging eine Schrift: Brief récit de l'estat de la ville d'Anvers du temps de l'assiègement etc. servant en lieu d'apologie pour Ph. de Marnix. 1585 (Oeuvres VIII, 239); sie enthält eine einfache bündige Erzählung, wie er durch die Gewalt der Umstände zu jedem seiner Schritte gezwungen wurde, und ist wegen der Genauigkeit ihrer Angaben eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte der Jahre 1584 u. 1585. Die Stände von Seeland schrieben ihm (25. Dezember 1585), daß es ihm frei stehe,

seinen Aufenthalt zu wählen; ein Amt wurde ihm nicht übertragen. Seine politische Laufbahn war damit geschlossen; ein Mann wie er konnte nicht auf eine niedere Stufe herabsteigen und der verhängnißvolle Irrthum, auf Spaniens Gnade statt auf Englands Hülfe verwiesen zu haben, machte ihn unfähig, als Führer an die Spitze zu treten. Die Dienste, welche er der holländischen Republik in politischer Hinsicht noch leistete, standen nicht im Vergleich zu seiner früheren Bedeutsamkeit und waren von seiner Seite mehr Gefälligkeiten, die er gern erwies, weil er darin eine gewisse Anerkennung fand, nachdem er lange verkannt worden war. Allmählich mußte sich die veritas, temporis filia, wie er sagt, Bahn brechen, viele der tüchtigsten Männer hatten ihm nie ihre Achtung und ihr Vertrauen entzogen, andere, die in ihrem Urtheile schwankend geworden waren, erkannten doch seine früheren Verdienste und darum den Werth des Mannes wieder an. Marnix selbst lebte ruhig „als Landmann auf seinem Eigenthum unter den Seinigen" in Westsoubourg; er mochte wohl hie und da daran denken, daß das Schloß im Jahre 1555 mehrere Tage lang Karl V. beherbergt hatte, als er nach seiner Abdankung sich nach San Just zurückzog; jetzt diente es auch einem viel angefochtenen und viel gekränkten Manne zum ruhigen Asyl, der darnach strebte, mehr und mehr in die Tiefen des Wortes Gottes einzudringen und der Welt gekreuzigt zu werden; mächtig wurde er darin bestärkt durch den Tod seiner zweiten Gattin Katharina d'Eckeren (April 1586). Seine Hauptbeschäftigung waren theologische Studien, speciell Hebräisch. Daneben leitete er auch die Erziehung seines einzigen Sohnes. Unterbrochen wurden diese durch jene oben erwähnten politischen Missionen, eine Reise nach England 1590 und nach Frankreich 1591; für das Haus Oranien, dem er stets die größte Zuneigung widmete, reiste er 1597 in das südliche Frankreich, nach Oranges, um Streitigkeiten zu schlichten. Seit 1596 verlegte er seinen Aufenthalt nach Leyden, um die Bibliothek und die Unterstützung seiner gelehrten Freunde Scaliger, Justus Lipsius, Junius u. A. zur Seite zu haben. Die Generalstaaten trugen ihm nämlich die Uebersetzung der Bibel in's Holländische auf; schon 1578 war ihm durch die Dortrechter Synode der Auftrag geworden, gemeinsam mit Dathenus — der sonst nicht sein Freund war — die Bibelübersetzung zu revidiren; die Synode in Haag 1586 und die in Leyden 1592 erneuerten den Wunsch, und so machte sich Marnix am Abende seines Lebens an diese gewaltige Aufgabe; vollendet wurde aber nur das erste Buch Mosis.

Es mag hier auch der Ort seyn, von dem theologischen Hauptwerke von Marnix zu reden, das erst im Jahre 1599 (der zweite Band 1601) nach seinem Tode herausgegeben wurde, mit welchem er seit 1591 sich am meisten beschäftigte: Tableau des différends de la religion (Oeuvres I. IV.); es ist im Grunde nichts Anderes als eine erweiterte Umarbeitung des „Römischen Bienenkorbs", die Eintheilung, die Principien sind dieselben, und oft findet sich seitenlang wörtliche Uebereinstimmung. Beiden ist zu Grunde gelegt ein ächter oder fingirter Brief eines Mönches Gentian Hervet, der es sich zur Aufgabe gestellt hat, die verwirrten und verführten Christen wieder in den Schooß der katholischen Kirche zurückzuführen; ihm gegenüber werden nun die Unterschiede der protestantischen und katholischen Kirche so dargelegt, daß Marnix, sich auf die katholische Seite stellend, Alles, was der Katholicismus zu seiner Vertheidigung und zum Angriff gegen den Protestantismus vorbringen kann, mag es auch das abgeschmackteste Zeug der Welt seyn, ja gerade dies, aufzählt und so den katholischen Glauben dem Gelächter preisgibt. Daß diese Polemik oder Satyre hauptsächlich die Einrichtungen und Mißbräuche der katholischen Kirche, weniger die Dogmen geißelt, versteht sich von selbst; die einzelnen Abschnitte des Tableau und des Bienenkorbes sind: 1. Band: Lehre von der Kirche: Name, Begriff, Oberhaupt, Merkmale, Eigenschaften, Glaube, Lehre und Einrichtungen der Kirche, worin zugleich von dem Ansehen der heil. Schrift und der Tradition gehandelt wird. Der zweite Band behandelt unter dem Titel: von der Auslegung der heiligen Schrift — die Lehre von den Sakramenten, vom Bilderdienst, Ablaß und Fegfeuer, und stellt dann als Schluß das Leben des evangelischen

Geistlichen und die Heiligkeit des Pabstes und seines Klerus in eine für die letzteren keineswegs schmeichelhafte Parallele. Als Anhang folgt die Beschreibung des römischen Bienenkorbs und seiner Bienen (Rom, Pabst, Klerus) u. s. w. Marnix hatte in seiner Vorrede ausdrücklich erklärt, in diesem Buche nicht bloß belehren, sondern auch unterhalten zu wollen, und es wird dies letztere von einem seiner Biographen ausdrücklich als Verdienst hervorgehoben; daher erklärt sich auch der eigenthümliche sathyrische und burleske Ton, der das Ganze durchweht. Es ist mit einem Aufwande von großer Gelehrsamkeit geschrieben, genaue exegetische, kirchen- und dogmengeschichtliche Studien begegnen uns auf jedem Blatte, dem scharfen Auge des Verfassers ist nicht leicht ein Widerspruch in den katholischen Schriften entgangen, und daß er auch im Leben nicht blind gewesen, beweist die Fülle von Beispielen, die sich aller Orten darbieten. Bei der Abfassung müssen ihm die Schriften Ulrich's von Hutten — mit dem er auch sonst manche Aehnlichkeit hat — oder die epistolae obscurorum virorum vorgeschwebt seyn; denn ähnlich wie dort die Mönche in alberner Naivität ungenirt ihre schmutzigen Abenteuer und abgeschmackten Streitigkeiten erzählen, so wird hier in drolliger Weise alles Falsche, Mißbräuchliche und Verkehrte der katholischen Kirche und Lehre dargestellt, vertheidigt und verspottet. In Beziehung auf die Schreibart ist Rabelais wohl das Vorbild gewesen; es finden sich dieselben Alliterationen, Wortspiele, Wortbildungen unerhörter Art (vergl. circonvolubilipatenoterization), worin Rabelais excellirt; auch Derbheiten und Cynismen, wie sie jedoch der Karakter der Zeit mit sich brachte, sind nicht ausgeschlossen. Marnix hatte offenbar den Zweck, den Katholicismus in den Augen aller derer, die lesen konnten und ein wenig gebildet waren, lächerlich zu machen und so ihm die Herzen der Verständigen zu entfremden; dieß erklärt auch, warum er in seinen alten Tagen sich wiederum mit demselben Gegenstande beschäftigte, der die stürmische Zeit seiner Jugend ausgefüllt hatte, da er seinen Bienenkorb gleichsam als Antwort auf seine Verbannung in die Welt hinaus schleuderte; mit den Waffen, sah er wohl, können die katholischen Provinzen nicht mehr zu den übrigen gezwungen werden, so sollte der Verstand und der Witz sich noch einmal an das Werk machen. — Beim Lesen des Tableau drängte sich mir indeß doch die Bemerkung auf, so humoristisch und unterhaltend auch das Buch ist und so wahr sein Inhalt, die Ueberfülle der Sathyre ermüdet, auch möchte gar zu viel Schatten auf die katholische Kirche fallen.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zur Schilderung des Lebens von Marnix zurück. Seine letzten Tage sollten ihm verbittert werden durch einen unangenehmen heftigen Streit. Schon in früher Zeit hatte Marnix einige Abhandlungen über die Freigeister, Wiedertäufer ꝛc. geschrieben, nun veröffentlichte er auf die Bitte einiger Freunde dieselben, da sich diese Sekten in den Niederlanden auszubreiten drohten; er wurde auf das Heftigste angegriffen in einer Schrift: Antidote oder Contrepoison, angeblich von einem deutschen Edelmanne; der Hauptvorwurf war, Marnix mache es zur Pflicht der Obrigkeit, die Freigeister zu bestrafen, während er sonst so schroff gegen die katholische Inquisition aufgetreten sey, zugleich wird wiederum die Uebergabe von Antwerpen ihm vorgeworfen, überhaupt fehlte es an persönlichen Angriffen und Verläumdungen nicht. Marnix antwortete in: responce apologetique à un libelle fameux. (Oeuvres VIII, 399 ff.); er wendet sich darin an die Generalstaaten der vereinigten Provinzen, vertheidigt seine Abstammung, seine Handlungsweise und wahrt der Obrigkeit ausdrücklich das Recht, diese Art von Ketzern zu bestrafen. Wir dürfen das Marnix nicht verübeln und nicht allzusehr über seine Unduldsamkeit schreien, auch nicht als Naturgesetz aufstellen, daß die früher unterdrückte Religion nothwendig unduldsam werden müsse, wenn sie zur Herrschaft gelange, sondern nur daran denken, daß Münster nicht allzu fern von der Gränze der Niederlande lag und die Bilderstürme des Jahres 1566 allzu deutlich in Erinnerung brachten, was aus einem Volke werden könne, wenn es solchen „prophetischen" Führern in die Hände falle; auch sind im ganzen 16. Jahrhundert die Männer selten, welche allgemeine Toleranz predigten. Dieser Streit be-

schleunigte das Ende von Marnix; der letzte Brief, den wir von ihm haben, ist an Du Plessis-Mornay gerichtet (vom 10. Juli 1598); und schon hier klagt er über Gicht und andere Leiden; am 15. Dezember 1598 beschloß er sein thatenreiches Leben; er war zu der Ruhe eingegangen, auf welche er sich immer vertröstet hatte in seinem Motto: Repos ailleurs.

Marnix ist eine eigenthümliche Erscheinung des 16. Jahrhunderts; er gehörte nicht zu denen, welche einer ganzen Generation neue Bahnen des Lebens und Glaubens vorzeichnen, auch nicht zu denen, welche, wie Coligny, durch die ganze Mannhaftigkeit ihrer Erscheinung und ihres Auftretens zum Haupte einer Partei geboren sind, er war durchaus ein Mann zweiten Ranges, aber trotz des Mangels an eigentlicher Genialität war das Maß des Geistes, das ihm gegeben war, bedeutend genug, um ein Leben wohl auszufüllen. Nach dem oben Erzählten braucht wohl kein Wort mehr gesagt zu werden über seine Vielseitigkeit und Thätigkeit. Die Auswahl seiner Schriften füllt acht dicke Bände, und wie viel fehlt noch in diesen! Alle seine Streitschriften gegen Bajus (über die Kirche Christi und das Sakrament des Altars), seine Uebersetzung der Genesis und der Psalmen sind weggelassen, von einer Menge seiner Abhandlungen weiß man nur den Titel, und von seiner umfassenden Correspondenz sind uns im Ganzen äußerst wenige Bruchstücke (gegen 100 Briefe in verschiedenen Sammlungen) erhalten; die Briefe, welche er mit seiner Familie wechselte, sind vielleicht verloren, wenigstens bis jetzt nicht veröffentlicht — ein schmerzlicher Verlust für eine genaue Biographie. Nimmt man dazu seine theologischen Studien, seine Thätigkeit als Diplomat, Gesandter und Feldherr, so wird man sein oben genanntes Motto gerechtfertigt finden; die Thätigkeit war seinem regen Geiste zum Lebenselement geworden, und mit unglaublicher Leichtigkeit bewegte er sich in den Gebieten, die er kaum erst betreten hatte; so fand er mitten in den verwickeltsten Staatsgeschäften Zeit, eine Abhandlung über das Tanzen zu schreiben, worin er dasselbe vertheidigt; andererseits verfaßte er einen kurzen Katechismus (s. Oeuvres II, 221 ff.) und eine Abhandlung über die Erziehung der Jugend (ratio instituendae juventutis, ibid. VIII, 16 ff.). Kaum hat es ein Gebiet des Lebens gegeben, auf dem er sich nicht bewegt hat, und immer mit Ehren, kaum ein Feld des Wissens, das er nicht bearbeitet hat, und nie in unbedeutender Weise. Gewöhnlich wird seine Thätigkeit als Staatsmann am meisten hervorgehoben, und mit Recht, sein Name ist mit der Geschichte der Freiheit seines Vaterlandes auf's Engste verknüpft; dreißig Jahre lang hat er mit seltener Uneigennützigkeit sich Mühe gegeben, dieselbe zu erringen. Fragt man darnach, wer von beiden, Oranien oder Marnix, mehr dazu beigetragen habe, so kann die Antwort nicht zweifelhaft seyn; aber Marnix wird das Verdienst bleiben, dem, was das Volk bewegte und was Oranien sann und dachte, den rechten Ausdruck verliehen zu haben; er ist der Wortführer der Nation gewesen. Daß auch bei ihm falsche Berechnungen und Ansichten mituntergelaufen sind, wer wollte es läugnen? und ein gewisses Räthsel bleibt es, wie leicht er sich von Anjou und Parma imponiren ließ; aber, und in dem möchten wir den Schlüssel seiner ganzen Politik finden, es mag mit dem zusammenhängen, daß die Unabhängigkeit aller 17 Provinzen seines Lebens Ziel war; er gehörte eigentlich beiden Nationen zu; von Geburt Brabanter, war er durch sein Leben Holländer geworden; man vergleiche seine Leichtigkeit, französisch und niederländisch zu schreiben; selbst nach dem Vertrag von Arras glaubte er an dieser Vereinigung nicht verzweifeln zu dürfen; daher sein Vorschlag, Anjou zu wählen, daher sein sonst unerklärlicher Rath, alle 17 Provinzen, selbst Holland und Seeland, an Frankreich zu überlassen (Memoire inédit de Marnix sur un projet de donation des XVII provinces à la France. Oeuvres VII, 355, geschrieben während der Belagerung von Antwerpen), ja selbst als Antwerpen den Spaniern sich hatte unterwerfen müssen, wollte er lieber, als eine Trennung des Gesammtvaterlandes, Alles unter Spanien vereinigt wissen.

Auch seine polemischen Schriften: der Bienenkorb und le Tableau, dienten diesem

politischen Zwecke; die Verhöhnung des Katholicismus sollte den wallonischen Provinzen den Weg bahnen, wieder eine Versöhnung mit ihren protestantischen Brüdern zu suchen. Es ist das nicht so gekommen, und auch dieß gewollt zu haben, war eine von den Täuschungen des klugen Mannes, aber das redliche Streben darf darum nicht verkannt werden. — Marnix's Bedeutung als Theologe ist schon hervorgehoben worden; seine Schriften waren wesentlich polemischer Natur; die Streitschriften gegen Bajus konnte ich leider nicht zu Gesicht bekommen. In seinen Glaubensansichten selbst scheint er ganz auf calvinischem Standpunkte gestanden zu haben, wie auch die Einrichtungen der holländischen Kirche, die sie wesentlich ihm zu verdanken hat, Genf zum Muster haben. Systematische Abhandlungen über einzelne Glaubenspunkte sind mir nicht bekannt; über die Christologie hat er sich genauer in zwei Briefen an Bernhard Boëmius und Aggäus Albada ausgesprochen (beide von 1570); s. Oeuvres VIII, 118. 151. Seine oben erwähnte Abhandlung über die Erziehung der Jugend hat besonders adelige Jünglinge im Auge, deren Aufgabe seyn soll, die Stütze und die Ehre ihres Vaterlandes zu seyn, nicht aber bloß in Salons und Vorzimmern zu glänzen; schon daraus läßt sich der Ton abnehmen, in dem das Ganze gehalten ist; gesunde, klare Grundsätze, eine Fülle praktischer Gedanken zeichnet das Werk aus.

Um endlich keine Seite seiner schriftstellerischen Thätigkeit zu übergehen, so möchten wir die neuen Worte, mit denen er nach Rabelais' Muster die französische Sprache bereichert hat, nicht hoch anschlagen, wohl aber darauf hinweisen, daß die holländische Prosa ihm sehr viel zu verdanken hat; wenn seine Einwirkung auch nicht in demselben Verhältniß zu seiner Muttersprache steht, wie die Luther's zur deutschen, so hat er doch mustergültig geschrieben und auf lange Zeiten hin bedeutenden Einfluß gehabt; jetzt allerdings wird seine Uebersetzung der Psalmen und der Genesis nicht mehr gebraucht.

Ueber sein religiöses Leben brauchen wir wenig zu sagen; es liegt vor uns in seinem edlen, untadelhaften Leben, in seinem festen Glauben an Christus, wovon wir in seinen Schriften, seinen Briefen die herrlichsten Zeugnisse finden; auch der Witz und Spott, der überall bei ihm hervorsprudelt, war davon durchdrungen; nie spottete er über das Heilige, und wenn er die Mängel der katholischen Kirche geißelt, so geschieht es nur um zu bessern.

Marnix war dreimal verheirathet, die Namen seiner zwei ersten Frauen sind schon genannt, die dritte, Josina de Lannoye überlebte ihn um 7 Jahre, sie starb 1605 in Leyden; von seinen vier Kindern, Jakob, Marie, Amélie, Elisabeth, ist keines berühmt geworden. — Seine Werke, deren hauptsächlichste wir schon erwähnt haben, sind neuerdings in einer Gesammtausgabe erschienen: Oeuvres de Phil. de Marnix de Ste. Aldegonde. 8 Bände. Brüssel 1857—60. Die Ausgabe ist gut und genau; ebendaselbst Bd. IV. findet sich eine kurze Lebensbeschreibung und eine Notice bibliographique, auf welche wir verweisen. Das Leben von Marnix ist mehrfach bearbeitet worden von Prins, von Broes, Amsterdam 1839 ff. 3 Bände holländisch, neuerdings von Edgar Quinet, zuerst in der Revue des deux Mondes, 1854, dann in einer eigenen Schrift, geistreich aber etwas überschwänglich an Lob über Marnix. Buren, der staatskundige Beginselen von Ph. van Marnix, Haarlem 1849. Th. Juste, Phil. de Marnix St. Aldegonde, 1858, bildet einen Theil seiner Studien über die Niederlande im 16. Jahrhundert; pünktlich, genau und anziehend geschrieben, auch wichtig wegen mancher neu veröffentlichten Dokumente. — Für die ganze Geschichte der Niederlande sehr zu empfehlen (außer den älteren Quellen und den Publikationen von Groen van Prinsterer und Gachard) ist Motley the rise of the dutch republic, 3 Bände, und United Netherlands, 2 Bände, auch für Marnix sehr wichtig. Theodor Schott.

Marsilius von Padua. So wenig man über die äußeren Lebensverhältnisse dieses Mannes genau und zusammenhängend unterrichtet ist, so groß ist doch seine Bedeutung in der geistigen Welt, und die Rolle, die er in der Vorbereitung der neuen Zeit und des Protestantismus spielt. Marsilius von Maynardina scheint im vorletzten

Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts geboren zu seyn. Er gehörte, wie sein Zeitgenosse und Mitbürger Albertinus Mussatus bezeugt, einer bürgerlichen Familie der Stadt Padua an. Von seiner Geburtsstadt trägt er den Namen Marsilius Patavinus. Ueber der Entwicklung seiner Kindheit und Jugend liegt ein Dunkel, welches nur durch Entdeckung bisher unbekannter Quellen aufgehellt werden könnte. Sein Lebensgang zerfällt nämlich in drei Zeiträume, die wir nach den Ländern, wo er sich aufhielt, als den italienischen, französischen und deutschen bezeichnen und unterscheiden können. Ueber den heimathlichen italienischen sind wir, wie gesagt, so gut wie gar nicht unterrichtet. Erst über den französischen Zeitraum verbreitet sich Licht. Wir finden ihn zuerst auf der Universität Orleans, nachher in Paris. Man weiß nicht, zu welcher Zeit er nach Orleans gekommen ist, aber ohne Zweifel hat er daselbst nicht blos docirt, sondern schon studirt. Sein eigentliches Fach war jedenfalls die Rechtsgelehrsamkeit; übrigens hat er auch der Philosophie, der Medicin und der Theologie eingehende Studien gewidmet. Als akademischer Lehrer hat er sich sowohl noch in Orleans, als später in Paris, in allen Fakultäten versucht. Daß er eines nicht geringen Ansehens an der Universität sich erfreute, beweist der Umstand, daß er schon im Jahre 1312 in Paris zum Rektor gewählt worden ist. Während seines Aufenthaltes in Paris hat er auch der medicinischen Praxis sich gewidmet. Hauptsächlich aber griff er jetzt auch in die öffentlichen Angelegenheiten mit ein durch seine Hauptschrift „der Anwalt des Friedens", welche er mit Zuziehung seines Freundes, des Philosophen Mag. Johannes von Jandun (in der Champagne) als Schutzschrift für Kaiser Ludwig den Bayern, und als Streitschrift wider das Papstthum 1324 verfaßt hat. Dieses Werk zog ihm heftige Anfeindung von Seiten der Curie zu. Im Jahr 1327 wurde der Bann über ihn verhängt. Um diese Zeit verließ er Paris und begab sich aus Frankreich nach Deutschland. Hiermit beginnt dann der letzte, der deutsche Zeitraum seines Lebens. Marsilius begab sich zu Kaiser Ludwig IV., dem Bayern, der ihn in sein Vertrauen zog, so daß er ihm nicht nur als publicistischer Schriftsteller, sondern auch als persönlicher Rathgeber diente. Man gibt gewöhnlich (auch oben III. 288) das Jahr 1328 als Todesjahr des Marsilius an, allein das ist unter allen Umständen irrig; er muß mindestens 14 Jahre länger gelebt haben: nicht allein, daß Ludwig der Bayer in einem Schreiben an Pabst Benedikt XII. vom Jahr 1336 ihn noch unter den Lebenden nennt; Marsilius hat selbst noch im J. 1342 eine Denkschrift über das Eherecht herausgegeben, deren Aechtheit keinem gegründeten Zweifel unterliegt. Demnach kann er erst nach 1342 gestorben seyn. Dies die magern und theilweise unsichern Linien seines äußeren Lebens. Um aber sein inneres Leben und seine geistige und religiös-sittliche Bedeutung zu würdigen, müssen wir die Thatsache in's Auge fassen, daß Marsilius einer der entschlossensten, kühnsten und prinzipiellsten Gegner des päbstlichen Absolutismus gewesen ist, und zwar nicht von einem lediglich negirenden oppositionellen Standpunkt aus, sondern auf Grund der Erkenntniß, daß Christus allein das Haupt der Kirche, und die Bibel allein die unbedingt maßgebende Regel und Richtschnur der Kirche sey. Mit andern Worten, Marsilius ist einer von denjenigen Männern gewesen, in welchen der protestantische Geist seine ersten Strahlen vorausgeschickt hat, um den vollen Tagesanbruch zu verkündigen, einer von den Vorläufern der Reformation, und das nahezu ein Jahrhundert vor den Reformconcilien, fast zwei Jahrhunderte vor dem Anbruch der deutschen Reformation. In dieser Beziehung ist es der Beachtung werth, daß dieser geistvolle und kühne Italiener gerade im Zusammenhang mit deutschen Interessen seine Gedanken entwickelt hat. Um einen genaueren Einblick in die Ideen des Mannes zu gewähren, ist es nöthig, seine Schriften in's Auge zu fassen. Die obenerwähnte Hauptschrift ist der Defensor pacis, oder de re imperatoria et pontificia vom Jahre 1324. Das Werk könnte ebensogut betitelt seyn: „Schutzschrift für das Kaiserthum", oder auch „Streitschrift für Kaiser Ludwig den Bayern". Aber mit Absicht gab der Verfasser seiner Arbeit einen ganz und gar defensiven und sachlichen Namen. Er geht nämlich davon aus, Friede und Einigkeit sey das

unerläßlichste und höchste Gut jedes Gemeinwesens und der menschlichen Gesellschaft überhaupt. Der Friede hat aber mehrere Feinde, z. B. den Neid; aber als den schlimmsten Störefried bekämpft Marsilius, anfänglich nur mit entfernten Anspielungen, im weiteren Fortgang immer deutlicher, endlich mit offenem Visir und heftigen schonungslosen Hieben, das Pabstthum seiner Zeit, mit seinen Uebergriffen in die Rechte des Staates. Als historischer Hintergrund schweben dem Verfasser lediglich die Ereignisse seiner eigenen Zeit und des letzten Menschenalters vor, nämlich die Anmaßungen von Seiten Bonifacius VIII., Philipp dem Schönen von Frankreich gegenüber, das Auftreten Clemens V., gegen Kaiser Heinrich VII., und das Verfahren des eben regierenden Pabstes, Johann XXII., gegen Ludwig den Bayern (vergl. Defensor pacis I., 19; II., 20. 26). Diesem Uebel müsse mit allem Nachdruck gesteuert werden, sonst greife es nur noch mehr um sich. Um das zu thun, müsse man aber das Unkraut bei der Wurzel fassen, und die Lehren und Grundsätze bloslegen, aus denen jene Praxis erwachse; sodann wolle man aber auch den Erfindern und Vertheidigern jener Ansichten persönlich und thätlich entgegentreten. Daher der Plan des Werkes, das nominell in drei Bücher (Dictiones), in Wahrheit aber in zwei zerfällt, sofern das dritte nichts anderes ist, als eine kurze Zusammenfassung des Kerns der zwei ersten, in Thesenform. Das erste Buch erörtert, mit Anlehnung an Aristoteles' Politik, die Lehre vom Staat, seinem Wesen, Zweck und Ursprung, von der Staatsverfassung u. s. w. in objektiver Haltung, mit stetem Hinblick auf Frieden und Ruhe, als das höchste Gut des geselligen Lebens. Das zweite Buch, worin der Schwerpunkt des Ganzen liegt, geht auf das Verhältniß zwischen Kirche und Staat ein, und behandelt dasselbe anfangs lehrhaft, dann aber disputatorisch, und nicht selten in dem Ton einer animirten Flugschrift. Man bemerkt, wie die seit Anfang des vierzehnten Jahrhunderts aufgetauchten absolutistischen Begriffe von der Pabstgewalt eine geschärfte Opposition hervorgerufen haben. Je höher die Ansprüche der Curie gespannt wurden, desto tiefer ging die Opposition auf die letzten Gründe der kirchlichen Dinge ein. Kein aufmerksamer Leser wird sich des Eindrucks erwehren können: päbstliche Behauptungen wie diejenigen, auf welche Marsiglio immer wieder zurückkommt, z. B. es sey für jeden Menschen heilsnothwendig, dem römischen Pontifex unterthan zu seyn; ferner, Christus habe dem Petrus und dessen Nachfolgern eine Vollgewalt eingeräumt, welche die Superiorität auch über das Kaiserthum in sich fasse, — solche Grundsätze haben wie ein Stachel gewirkt, der den freimüthigen Denker immer weiter trieb. Und er begnügt sich nicht mit einer bloßen Kritik solcher Maximen des päbstlichen Absolutismus, sondern er entwickelt eine entgegengesetzte positive Anschauung von Kirchengewalt, Primat, und Verhältniß zwischen Kirche und Staat, die er denn rationell, biblisch, traditionell, geschichtlich und kirchenrechtlich begründet. Die Hauptgedanken sind diese: 1. Die amtliche Aufgabe und Vollmacht jedes Priesters beschränkt sich auf Verwaltung des Worts und der Sakramente, auf geistige und sittliche Einwirkung, Ueberzeugung, Vermahnung, Rüge. Eine Zwangsgewalt oder weltliches Regiment gebührt keinem Priester, Bischof oder Papst; sie stehen vielmehr, nach Christi Vorbild und Willen, für ihre eigene Person unter dem weltlichen Regiment. 2. Alle Priester, heißen sie wie sie wollen, stehen an geistlicher Vollmacht und Würde untereinander sich wesentlich gleich; in der apostolischen Kirche hat es einen Unterschied zwischen Presbytern und Bischöfen nicht gegeben; auch einen Primat des Petrus gab es laut des Neuen Testaments nicht, die Apostel waren unter sich alle gleichgestellt. — 3. Nur im Aeußeren und Unwesentlichen kann es Verschiedenheit und Abstufung der Ehre und Vollmacht zwischen Priestern und Bischöfen geben, kraft menschlicher Ordnung, und mit beschränkter Befugniß, je nach dem Bedürfniß; selbst der Primat einer gewissen Gemeinde und ihres Bischofs kann, innerhalb der genannten Schranken, der Kirche und ihrer Einheit förderlich seyn. Nicht dem Ausdruck, aber der Sache nach stimmt das mit Melanchthons Erklärung (Schmalkaldische Artikel) überein, daß dem Pabst um

Frieden und gemeiner Einigkeit willen seine Superiorität über die Bischöfe jure humano zugelassen werden könne. — 4. Kraft unmittelbar göttlicher Einsetzung gibt es laut der Schrift, nur ein Haupt der Kirche und einen Grund des Glaubens — Christus selbst. — 5. Die höchste kirchenregimentliche Autorität auf Erden steht nicht einem einzelnen Priester oder Bischof zu, auch nicht dem römischen Bischof, sondern einer allgemeinen Kirchenversammlung, in welcher nicht ausschließlich nur Priester, sondern auch einsichtsvolle und bibelkundige Laien Sitz und Stimme haben können. Marsilius ist der Erste gewesen, der den circa 100 Jahre später von den großen Reformsynoden praktisch geltend gemachten Grundsatz von der höchsten Autorität der Generalconcilien für die Gesammtkirche mit voller bewußter Klarheit ausgesprochen hat. — 6. Ein Zwangsrecht, um praktisch durchzugreifen, steht nicht der Kirche, sondern nur dem Fürsten, dem obersten Gesetzgeber (modern ausgedrückt, dem Staate) zu. Zum Beispiel, Ketzer mit irgend einer bürgerlichen Strafe zu belegen, ist nur Sache der weltlichen Richter, nach Maßgabe eines bürgerlichen Gesetzes. Die Vollmacht, eine allgemeine Kirchenversammlung zu berufen, und ihren Beschlüssen Kraft zu geben, kommt nur einem souveränen Gesetzgeber zu, dem Pabste schon darum nicht, weil der Fall eintreten kann, daß er sich eines Vergehens schuldig macht, welches gerade ein allgemeines Concil erfordert, denn in diesem Fall würde er eine solche Versammlung zum Schaden der Gläubigen sicher vertagen oder ganz aufheben. — 7. Das angeblich maßgebende Ansehen der päbstlichen Verordnungen treibt den Marsilius in die Bibel hinein. Er stellt den Grundsatz klar und rund auf, daß keine Schrift unbedingten Glauben verdiene außer der heiligen Schrift und demjenigen, was aus ihr mit Nothwendigkeit abgeleitet ist. Der letztere Beisatz will den Entscheidungen allgemeiner Synoden in Lehrstreitigkeiten ein maßgebendes Ansehen sichern. Christus habe seiner Kirche verheißen, alle Tage bis an der Welt Ende bei ihr zu seyn; Generalconcilien seyen das Organ und die Vertretung der Gesammtkirche; folglich können etwaige Zweifel über den Schriftsinn in Lehrfragen nicht durch päbstliche Dekrete, sondern nur durch ein Generalconcil endgültig entschieden werden.

Dies die Hauptgrundsätze des Systems, welches Marsilius, in Verbindung mit Johannes von Jandun, in seinem Defensor pacis entwickelt hat. Gelegenheitlich sind interessante historische Erörterungen, namentlich zur Geschichte des päbstlichen Primats, eingeflochten, z. B. die Apostel seyen nicht etwa je an einen einzelnen Ort gebunden, sondern für die Welt bestimmt gewesen; in Rom selbst habe laut sicherer Urkunde der Apostel Paulus zwei Jahre lang gewirkt, während ein Schriftbeweis dafür, daß Petrus je in Rom gewesen sey, nicht geführt werden könne; der Papst sey also in keinem Fall Nachfolger des Petrus. Aber alle Ausführungen des Verfassers, mögen sie nun biblisch-historisch, oder wie immer geartet seyn, wurzeln schließlich in seiner Zeit, insbesondere in dem Zerwürfniß zwischen Johann XXII. und Kaiser Ludwig. Daraus erklärt sich auch die dann und wann zu Tage tretende leidenschaftliche Erregtheit des Gemüths, aus der heraus er redet. — Die Grundsätze, welche Marsilius in dieser Schrift begründet und im Zusammenhange dargelegt hat, fanden 14 Jahre später ihre Anwendung in einer mißlichen Sache. Die Erbin von Tirol, Katharina Maultasch, hatte wegen Kinderlosigkeit den Wunsch gehabt, von ihrem Gemahl, dem Grafen Johann, Prinzen von Böhmen, geschieden zu seyn. Sie wandte ihre Neigung einem Sohn Kaiser Ludwig des Bayern zu, dem verwittweten Markgrafen von Brandenburg, Ludwig. Und am 10. Februar 1342 wurde ihre Vermählung mit dem Markgrafen gefeiert, ungeachtet sie im dritten Grade der Blutfreundschaft mit ihm verwandt war. Wer hat ihre erste Ehe geschieden? Wer hat die Dispensation von der Blutsverwandtschaft ertheilt? Beides hat Ludwig der Bayer kraft kaiserlicher Vollmacht gethan! Das war nach dem damals bestehenden Recht ein kecker Uebergriff in die Befugnisse der Kirche. Und das Schlimmste war, daß der Kaiser gerade in einer derartigen Sache, bei der sein persönliches und dynastisches Interesse, seine Hausmacht so nahe betheiligt war, sich

herausnahm, ein neues Recht zu schaffen. Daher wandte sich die öffentliche Meinung, nicht bloß in kirchlichen Kreisen, sondern auch im Volk, von da an entschieden gegen Ludwig. Allein die gelehrten Männer am kaiserlichen Hofe waren ohne Zweifel vorher um ihr Gutachten befragt worden und hatten sich, ihren Grundsätzen gemäß, dafür ausgesprochen. Sie nahmen auch keinen Anstand, das Verfahren des Kaisers nachher offen vor der Welt zu vertheidigen. Marsilius sowohl als der berühmte Franziskaner, Wilhelm Occam, der gleichfalls an Ludwigs Hofe sich befand, trat schriftstellerisch in dieser Angelegenheit auf. Beide Schriften tragen den gleichen Titel: Tractatus de jurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus. Sie unterscheiden sich, wie mir scheint, wesentlich dadurch, daß Marsilius hauptsächlich die Scheidung der ersten Ehe der Prinzessin Margarethe, Occam die Dispensation von der Blutfreundschaft, zum Behuf der Eingehung ihrer zweiten Ehe in's Auge faßt. Demnach ergänzen sich die genannten Schriften gegenseitig. Aber beide Männer treten der angeblich allumfassenden „Vollgewalt" des Pabstes gleicherweise entgegen, und sprechen dem Kaiser oder der Staatsgewalt das Recht einer Entscheidung in Ehesachen insoweit zu, als nicht das Wort Gottes schon Schranken gezogen hat. Marsilius zieht die Gränzen zwischen der Staatsgewalt und dem Kirchenregiment im Allgemeinen ganz so, wie in seinem Defensor pacis. Aber in spezieller Anwendung auf die Frage von der Ehescheidung zieht er zwischen beiden eine Linie des Unterschieds ähnlich derjenigen, welche in Hinsicht auf die Geschwornengerichte zwischen Thatfrage und Rechtsfrage gezogen wird. Er meint nämlich: ob ein bestimmter Scheidungsgrund nach dem göttlichen Gesetz gültig sey, das haben die Diener und Lehrer des Worts zu entscheiden (Rechtsfrage); ob in einem gegebenem Falle dieser Scheidungsgrund stattfinde, das habe der souveraine Gesetzgeber nach menschlichem Gesetz zu beurtheilen.

Offenbar ist diese Anschauung von dem Recht in Ehesachen auch schon ein Vorspiel des reformatorischen Grundsatzes, „daß die Ehe ein äußerlich-weltlich Ding ist, weltlicher Obrigkeit unterworfen" (Luther). Das ist indeß nur ein einzelnes Stück aus einer großen Gesammtanschauung, welche sich von dem klerikal-hierarchischen Standpunkt abgelöst hat, und die Würde des Staates, als einer selbstständigen göttlichen Ordnung, neben die Kirche, nicht mehr unter die Kirche stellt. Und diese Anschauung der socialen Mächte in der Menschheit ist selbst wieder getragen von einem christlich-religiösen Prinzip, welches Christum allein als das Haupt der Kirche, Gottes Wort allein als die maßgebende Norm der Kirche erkennt, und somit ächt evangelischen Karakter in sich trägt. Außer diesen wesentlichen Grundzügen sind es Gedanken von untergeordneter Bedeutung, wie der, daß alle Priester sich wesentlich gleich stehen an geistlicher Vollmacht, daß sie alle nur mit geistlichen Mitteln, mit Wort und Sakrament zu wirken haben, ohne über eine Zwangsgewalt verfügen zu können. Alles zusammengenommen aber läßt sich nicht verkennen, daß Marsilius ein ächt vorreformatorischer Geist ist.

Seine Schriften sind abgedruckt bei Goldast, Monarchia s. rom. imperii, Frankf. 1668, nämlich Defensor pacis II., 154—312; de jurisdictione in causis matrimonialibus ebendaselbst S. 1386 ff. G. Lechler.

Martinius (Martini), Matthias, reformirter Theologe, Schulmann und vielseitiger Gelehrter, geboren 1572 zu Freienhagen im Waldeckschen, machte seine Studien zu Herborn, hauptsächlich unter Piscator (s. den Art.), wurde 1595 Hofprediger zu Dillenburg, im folgenden Jahre Professor zu Herborn und 1597 mit der Leitung des mit der Akademie verbundenen Pädagogiums daselbst betraut, an dem er u. A. die messianischen Weissagungen erklärte und in den Elementen des Chaldäischen und Syrischen unterrichtete. Neben der Versehung seines Schulamtes hatte er mit dem Stadtpfarrer Zepper (vgl. Bd. XI. uns. Encykl. S. 684) in der Sonntagspredigt zu alterniren und wurde endlich auch 1602 zum Inspektor des Alumneums ernannt. Als wegen der in Herborn grassirenden Pest die Hochschule zeitweilig nach Siegen verlegt wurde, wanderte er mit und hat hier dem Stifter derselben, seinem Gönner Graf Jo-

hann VI. von Nassau-Dillenburg (s. den Art. Nassau, Bd. X., S. 617 ff.) die Leichenrede gehalten. 1607 ging er als Prediger nach Emden und folgte endlich 1610 einem Ruf des Raths von Bremen zum Professor der Theologie und Rektor des Gymnasium illustre daselbst. Unter der Leitung des von Statur unansehnlichen und im Aeußern nachlässigen*), aber geisteskräftigen, durch sein ausgebreitetes Wissen und seine philologische Gelehrsamkeit als ausgezeichneter Kenner der klassischen, orientalischen und der meisten neueren Sprachen in der damaligen Gelehrtenwelt hochberühmten Mannes gelangte die bremische Schule bald zu großem Flor und wurde von Schülern aus Deutschland und der Schweiz, aus Ungarn, Dänemark, Norwegen, Schottland und Frankreich, besonders auch von adeligen Böhmen und Mähren zahlreich besucht. Die neue Einrichtung, die er dem Gymnasium gab, hat im Wesentlichen bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus Bestand gehabt. 1618 wurde er mit Heinrich Isselburg (Dr. theol., 1607 Pastor Primarius an der Liebfrauenkirche, 1612 Prof. theol., gestorben 1628) und Ludwig Crocius (älterem Bruder des bekannteren Johann Crocius, vgl. den Art. Bd. III. S. 189, 1610 Pastor zu St. Martini, 1628 Isselburgs Nachfolger zu Uns. L. Frauen, gestorben 1655 als Emeritus) zur Dordrechter Synode deputirt, wo er wiederholt in bemerkenswerther Weise im Sinne der Mäßigung seine Stimme erhob, ferner auch einer der Referenten in der Klage gegen Vorstius (s. den Art.) war. Der Rückblick auf seine Dordrechter Wirksamkeit und seine Unterschrift der Synodal-Artikel hat aber dem friedliebenden, überhaupt zu Melanchthonischem Moderantismus geneigten und einer scholastischen Streittheologie, wie sie zu Dordrecht das Wort führte, durchaus abholden Martinius keine Freude gemacht; man hat ihn noch in späteren Jahren öfter klagen hören: „O Dordrecht, wollte Gott, ich hätte dich nie gesehen!" (vgl. III, S. 489, V. S. 233 f.). Er starb im Sommer 1630 in dem ein paar Meilen von Bremen entfernten Dorfe Kirchtimke während eines Ferienaufenthaltes bei dem Ortspastor Pockius, einem früheren Schüler von ihm, am Schlagflusse. Die Leiche wurde nach Bremen gebracht und in der Liebfrauenkirche bestattet. — Sein berühmtes Hauptwerk ist das noch immer vielgebrauchte lexicon philologico-etymologicum, Bremae 1623 in Folio, 4138 S., 2. edit Francf. 1665; 3. ed. Utrajecti 1697. Die übrigen zahlreichen Schriften von M. — Rotermund (s. u.) zählt 68 auf, meist theologische, dogmatisch-polemische, exegetische u. a. auch methodologische und pädagogische — sind längst verschollen.

Vgl. die Vita in der Utrechter Ausgabe des lexicon philol. etymol., Jöchers allgemeines und Rotermunds Bremer Gelehrten-Lexikon. H. Mallet.

Maximus der Bekenner (S. Maximus Abbas et Confessor, bisweilen auch M. theologus, philosophus, Martyr genannt), Hauptvorkämpfer und Märtyrer für die dyotheletische Lehre im Monotheletenstreite des siebenten Jahrhunderts, einer der tiefsinnigsten Theologen und Mystiker der griechischen Kirche.

A. Die Lebensgeschichte des Maximus ist vielfach dunkel. Als Hauptquelle für unsere Kenntniß derselben gilt eine alte griechische Lebensbeschreibung, die uns in verschiedenen kürzeren und längeren Recensionen erhalten ist, nämlich a) in einem Codex Vatic., woraus Baronius Annal. ad annum 640 ff. einzelne Bruchstücke nach der lateinischen Uebersetzung des P. Morinus gegeben hat; b) in einem Pariser Codex, aus welchem sie Combefis in seiner Ausgabe der Opera Maximi Bd. I. S. I—XXVIII im griechischen Original und lateinischer Uebersetzung hat abdrucken lassen, unter dem Titel: *εἰς τὸν βίον καὶ τὴν ἄθλησιν τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Μαξίμου*; 3) in einem Codex Ducis Sabaudici (Biblioth. zu Turin), unter dem Titel: *βίος καὶ πολιτεία τ. ἁ. κτλ.*; d) in einer vermuthlich aus letzterer Handschrift gefertigten lateinischen Uebersetzung des Jesuiten Jakob Pontanus unter d. Titel: Vita et certamen S. M. C., abgedruckt in den Acta SS. mensis Augusti. Tom. III.

*) Man fand ihn wohl in seinem Zimmer unter den um ihn her zerstreuten Büchern auf dem Boden liegend und studirend.

Antwerpen 1737. S. 118 ff., mit ausführlicher Einleitung und Anmerkungen des Jesuiten Johannes Pinius. — Der Verfasser dieser Vita ist unbekannt, jedenfalls nicht, wie Fabricius Bibl. gr. ed. Harles Tom. IX. S. 635 angibt, der Schüler des Maximus Anastasius apocrisiarius. Sie ist angeblich geschrieben auf Wunsch eines Bischofs Nikolaus, über den aber gleichfalls nichts Weiteres bekannt ist. Die vielbesprochene Frage nach der Abfassungszeit und daher auch der historische Werth dieser Schrift als Quelle für die Geschichte des Monotheletenstreites hängt von der Vorfrage ab, ob die ihr mit Theophanes Confessor († 817) gemeinsamen Angaben von diesem aus jener entlehnt sind oder umgekehrt. Daß wirklich Letzteres der Fall ist, daß der Verfasser der Vita sowohl den Theophanes als die Sammlungen des Anastasius bibliothecarius († 886) benutzt und somit nicht vor dem neunten Jahrhundert geschrieben hat, ist mir aus mehrfachen Gründen unzweifelhaft, kann aber hier nicht des Näheren dargethan werden (s. über diese Vita Combefis a. a. O. S. XCVII. Pinius, comment. praevia a. a. O. S. 115 ff. Fabricius Bibl. gr. VIII, 785. IX, 635. Ch. W. Franz Walch, Historie der Ketzereien. Bd. IX. S. 65 f.). — e) Eine kürzere griechische Vita (*βίος καὶ μαρτύριον* M.), verfaßt von einem calabrischen Mönche Laurentius, wie es scheint im 12. und 13. Jahrhundert, befindet sich auf der Ambrosiana in Mailand (Act. SS. Mai. I. p. IX. Aug. III. p. 116; f) endlich eine *ἄθλησις ἐν ἐπιτόμῳ*, compendium certaminis S. M. auf der Wiener Bibliothek (Acta S. Aug. II. S. 344. III. S. 116. Lambecius VIII. S. 271 ff.).

Diese sämmtlichen Vitae haben übrigens, auch abgesehen von der Unsicherheit ihres Ursprungs, keinen bedeutenden historischen Werth. Sie sind „ziemlich im Legendenton" (Walch) abgefaßt und haben das in den Schriften des Maximus und anderwärts vorliegende biographische Material schlecht oder gar nicht verwerthet. Zur Ergänzung und Berichtigung jener Biographien sind daher vor Allem und noch mehr, als bisher geschehen ist, beizuziehen die Schriften und Briefe des Maximus mit den darin enthaltenen biographischen und historischen Daten (s. die Ausgabe von Combefis und Assemani's Italicae historiae scriptores. Rom 1751. Bd. II. S. 347. S. 133 ff.).

Für die letzten Schicksale des Maximus wie überhaupt für die ganze Geschichte des Monotheletenstreits sind ferner von größter Wichtigkeit die Acta et collationes Maximi, lateinisch in Anastasii bibliothecarii collectanea de iis quae spectant ad hist. Monoth. ed. J. Sirmond. Paris 1620, 8. Sirmond. Opp. Tom. III. Bibl. Patr. Lugd. XII, 833. Gallandi Tom. XIII. Mansi Coll. Concil. Tom. XI., griechisch und lateinisch bei Combefis Thl. I. S. XXIX ff. — Endlich ist noch zu vergleichen die übrige Literatur des Monotheletenstreits (s. Bd. IX. S. 757), besonders Theophanes Confessor, chronographia ex rec. Classeni. Bonn 1839. Bd. I.; vergl. Walch, Historie der Ketzereien. Bd. IX. S. 60 ff. 499 ff. Hefele, Conciliengeschichte Bd. III. und Tübinger Quartalschrift. 1857. II.

Maximus ist nach der Angabe seiner Vita (bei Combefis S. II.) geboren zu Constantinopel um's Jahr 580 (das Geburtsjahr berechnet sich aus der eigenen Angabe des Maximus Acta p. XL). Seine Jugend fällt also in die trüben Zeiten des Kaisers Mauritius (582—603) und des Usurpators Phocas (603 — 610). Er stammte aus altem vornehmen Geschlecht und erhielt, von trefflichen Anlagen unterstützt, eine fromme und gelehrte Erziehung. Daß neben Grammatik, Rhetorik und den übrigen Disciplinen der *ἐγκύκλιος παιδεία* vorzugsweise das Studium der Philosophie, und zwar namentlich des ebendamals zu immer höherem Ansehen in der christlichen Kirche gelangenden Aristoteles (Ritter, Gesch. der Philos. Bd. VI. S. 459 ff.) ihn auf's Angelegentlichste beschäftigt hat, dafür geben seine Schriften noch deutlicheres Zeugniß als die Versicherung seines Biographen (S. III f.).

Von kleinem schwächlichem Körper und stiller, vorherrschend nach Innen gekehrter Gemüthsart, scheint er von Anfang an mehr zu einem beschaulichen Leben und wissenschaftlicher Thätigkeit Neigung gehabt zu haben, wurde aber dennoch veranlaßt, eine

Zeit lang die politische Laufbahn zu betreten. Kaiser Heraklius (610—41), der viel auf ihn hielt, vielleicht sogar mit ihm verwandt war (Constans II., Enkel des Heraklius, nennt ihn in einem officiellen Aktenstücke προγονικόν ἡμῶν καὶ γενόμενον αὐτοῖς τιμιόν, Combesis S. LIX), berief ihn an seinen Hof und ernannte ihn zum ersten kaiserlichen Sekretär (πρῶτος ὑπογραφεύς τῶν βασιλικῶν ὑπομνημάτων oder πρωτοασηκρῖτις, Vita p. IV. vgl. Acta SS. p. 98). Wann und aus welchen Beweggründen Maximus seine hohe weltliche Stellung mit dem Mönchsstande vertauschte, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Schwerlich war es, wie gewöhnlich angenommen wird (Vita S. IV), die Begünstigung des monotheletischen Dogma's von Seiten des Hofes, keinenfalls die Promulgation der kaiserlichen Ἔκθεσις (wie griechische Menäen und die handschriftliche Vita der Wiener Bibliothek behaupten), was ihn zu jenem Schritte veranlaßte (s. hierüber Combesis, Notae in Vitam M. S. CVII. Pinius Acta SS. S. 98); vielmehr that Maximus denselben lange vor dem Erlaß jenes Glaubensedikts (638), ja vor dem ersten Beginn des Monotheletenstreites (633), spätestens, wie man vermuthet, im Jahre 630 (Pinius S. 99. Walch S. 195.), ja vielmehr ohne Zweifel noch früher. Sein Hauptmotiv aber war gewiß kein anderes als dasjenige, das er uns selbst einmal andeutet (Epist. ad Joannem Cubicul. bei Combesis Bd. II. S. 287), die Begeisterung für die göttliche Philosophie, das höhere Leben des Mönchthums, indem es besser und ehrenvoller sey, die niedrigste Stelle im Dienste Gottes einzunehmen, als die erste bei einem irdischen Herrscher, — oder, wie der alte Walch (S. 195) nur mit etwas anderen Worten sich ausdrückt: „es war wohl der Klosterschwindel, eine damals sehr epidemische Krankheit, die Ursach."

Maximus trat in das Kloster zu Chrysopolis (Scutari) bei Constantinopel und erlangte hier später, da er durch seine Gelehrsamkeit wie durch seinen Eifer in allen mönchischen Uebungen sich auszeichnete, die Abtswürde (Vita S. V). Wäre, wie Pinius S. 99 und Walch S. 195 annnimmt, sein Vorgänger in dieser Würde Pyrrhus gewesen, der im Jahre 639 von Heraklius auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel erhoben wurde, so hätten wir hieran ein chronologisches Datum für diesen Abschnitt von Maximus' Leben. Allein jene Hypothese ermangelt nicht bloß jeder näheren Begründung, sondern es stehen ihr auch die eigenen Aeußerungen des Maximus in seinem jedenfalls noch zu den Lebzeiten des Sergius, wahrscheinlich schon kurz nach 633 geschriebenen Briefe an Pyrrhus (ed. Combefis, Bd. II. S. 343), sowie besonders die des Pyrrhus in seiner Disputation mit Maximus (ebendas. S. 159) im Wege. Ja, wenn wir aus dem Munde des Pyrrhus (a. a. O.) erfahren, daß weder sein Vorgänger Sergius, noch er selbst den Maximus bisher von Angesicht gesehen, so wird es überhaupt zweifelhaft, ob der Aufenthalt des Maximus in und bei Konstantinopel so lange gedauert haben kann, als man gewöhnlich auf Grund der unzuverlässigen Vita annimmt.

Festeren historischen Boden betreten wir erst mit dem Beginn des Monotheletenstreites im J. 633. Damals, als der Patriarch Kyros von Alexandrien mit den monophysitischen Severianern in Aegypten jenen Vergleich (ἕνωσις ὑδροβαφής, wie Theoph. Conf. und die Vita Maximi ihn nennen) geschlossen hatte, worin er dieselben durch das Zugeständniß der μία θεανδρικὴ ἐνέργεια zu gewinnen suchte, und als dann der Mönch Sophronius von Damaskus als Vertheidiger der chalcedonensischen Orthodoxie gegen die neun Artikel des Kyros auftrat, war mit anderen fremden (wahrscheinlich palästinensischen) Mönchen, die sich damals in Afrika aufhielten, auch Maximus in seiner Begleitung zu Alexandrien anwesend (Brief des Maximus an Petrus bei Mansi X, 691). Ob er schon früher nach Palästina und Aegypten gekommen und ob er länger hier verweilt, bleibt ungewiß; allein wenn wir sein inniges Verhältniß und seine Geistesverwandtschaft mit Sophronius (Opp. Bd. II. S. 75. 183 f. 306), den er seinen Herrn, seinen Vater und Lehrer nennt, wenn wir seine genaue Bekanntschaft mit alexandrinischen und palästinensischen Vorgängen und Persönlichkeiten (Opp. II. S. 183. 81.

291. 307 u. ö. vgl. Assemani S. 160 ff.) in Betracht ziehen, so erscheint uns Maximus in der That weit heimischer auf palästinensischem und afrikanischem als auf constantinopolitanischem Boden.

Falsch ist also jedenfalls die gewöhnliche Annahme, als hätte Maximus erst etwa nach 639 sein Kloster in Chrysopolis verlassen, in der Absicht, nach Afrika oder über Afrika nach Rom zu gehen, um dort den Kampf wider den Monotheletismus zu beginnen. Falsch ist aber auch die Hypothese des Combefisius, der sich Pinius in den Acta S. anschließt, als wenn Maximus nicht um der monotheletischen Ketzerei willen, sondern um den von den Persern drohenden Kriegsgefahren auszuweichen, von Chrysopolis nach Afrika gegangen; denn die Bedrohung von Constantinopel durch Perser und Avaren fällt bekanntlich weit früher (616) als jene Kriegsgefahren, deren Maximus in mehreren Briefen (worunter einer bestimmt aus dem Jahre 643 datirt) Erwähnung thut; auch sind die Feinde, von denen dort (Opp. II, 250) die Rede ist, nicht Perser oder Avaren, sondern die λύκοι τῆς Ἀραβίας, die Sarazenen, welche seit 632 ihre Einfälle in Syrien, seit 638 in Aegypten begonnen hatten. Und so genügt auch die Ausflucht von Walch nicht (S. 196), der den Maximus zweimal von Constantinopel nach Afrika reisen lassen will, das erstemal 633 wegen der Kriegsunruhen durch die Sarazenen, das zweitemal (nach 639) wegen der Monotheletenhändel. Wir haben durchaus keinen Grund, anzunehmen, daß Maximus zwischen 633 und 645 wieder in oder bei Constantinopel gewesen sey; vielmehr weist Alles hin auf einen längeren Aufenthalt in Nordafrika, der mindestens von 633 bis 645 dauerte (s. Assemani S. 170). Welche geachtete Stellung Maximus dort einnahm, sehen wir unter Anderem aus der später im J. 655 in seinem Proceß zu Constantinopel (Combefis Bd. I. S. XXIX) wider ihn erhobenen Beschuldigung, er allein sey schuld an dem Verlust von Aegypten, Alexandrien, Pentapolis, Tripolis und Afrika an die Sarazenen, indem er im J. 633 dem damaligen Statthalter Petrus von Numidien einen Feldzug gegen die Sarazenen widerrathen habe. Vorzugsweise aber nahm ihn jetzt der Kampf wider die monophysitischen Severianer in Aegypten und Kreta (II. S. 24) und gegen den Monotheletismus in Anspruch. In einer Reihe von Schriften und Briefen, die er nach allen Seiten hin richtete (s. unt.), sucht er die chalcedonensische Rechtgläubigkeit und deren Consequenz, die Lehre von zwei Willen und Wirkungsweisen des Gottmenschen, gegen Monophysiten und Monotheleten zu vertheidigen. Insbesondere aber wurde nach dem Tode des Kaisers Heraklius (641) Nordafrika der Hauptsitz der dyotheletischen Opposition, und der dogmatische Widerspruch gegen die byzantinische Häresie erhielt jetzt dort einen mächtigen Rückhalt an den politischen Bestrebungen des Statthalters Gregorius (oder Georgius), der von Byzanz sich unabhängig zu machen suchte (s. über diesen Präfekten besonders Assemani a. a. O. S. 34 ff. Walch S. 202 f. Gfrörer, Kirchengesch. Bd. III, 1. S. 64). In welch' großem Ansehen Maximus bei Gregorius stand, aber auch wie sehr er diesen wegen seiner Frömmigkeit, seines Eifers für die Rechtgläubigkeit, seiner treuen Fürsorge für Kirche und Klöster schätzte, davon geben die Briefe des Maximus vielfache Zeugnisse (z. B. II. S. 201. 334. 377. 380). Als nach dem Tode des Heraklius dessen Wittwe Martina sich der vormundschaftlichen Regierung für ihren Sohn Herakleonas und ihren Stiefsohn Constantinus zu bemächtigen suchte, so schien eine Zeit lang die afrikanische Orthodoxie wie die politische Stellung des Gregorius auf's Aeußerste bedroht. Maximus bot all seinen Einfluß auf, letzteren zu halten und einen die Severianer begünstigenden Erlaß der Kaiserin Martina rückgängig oder unschädlich zu machen (Brief des Maximus an den cubicularius Johannes in Constantinopel vom November 641). Eine Palastrevolution in Constantinopel befreite ihn von seiner Besorgniß und gab auch dem Gange der kirchlichen Angelegenheiten eine andere Wendung. Die Kaiserin Mutter Martina und ihr Sohn Herakleonas wurden gestürzt, verstümmelt und exilirt, Constans, der Enkel des Heraklius, auf den Thron erhoben; der Patriarch Pyrrhus, des Einverständnisses mit Martina und der Mitschuld an der Vergiftung des Kai-

sers Constantin beschuldigt, wurde vertrieben oder floh und nahm seine Zuflucht nach Nordafrika zu dem Präfekten Gregorius. Nun veranstaltete letzterer zwischen Maximus und Pyrrhus jene Disputation, deren Akten zu den merkwürdigsten Urkunden des Monotheletenstreites gehören (s. dieselben bei Combefis Bd. II. S. 159 ff. Baronius Annales Bd. VIII. Anhang. Mansi X. S. 709 ff. Auszüge daraus bei Baur, Trinität Bd. II. S. 117 ff. Dorner, Entwickelungsgesch. II. S. 222 ff. Hefele, Conciliengesch. III. S. 167; vgl. Walch S. 203). Sie fand in Gegenwart des Präfekten, an unbekanntem Orte, wahrscheinlich zu Karthago, im Juli 645 statt. Maximus zeigt dabei große dialektische Gewandtheit, genaue Bekanntschaft mit den früheren Vorgängen des Monotheletenstreites und entschiedene Ueberlegenheit über seinen Gegner Pyrrhus. Letzterer mag immerhin seine Gründe gehabt haben, sich überwinden zu lassen; darum sind wir aber doch keineswegs berechtigt, die ganze Disputation für eine Komödie (Walch), für eine gut angelegte Posse (Gfrörer) zu erklären. Dem Maximus jedenfalls war es Ernst mit der Sache. Auf seine Veranlassung hielten die Bischöfe von Nordafrika und den benachbarten Inseln im folgenden Jahre (646) mehrere Synoden zur Verdammung des Monotheletismus (s. die Synodalschreiben bei Mansi, Harduin, Hefele) und forderten den römischen Bischof Theodor (642—649) auf, ihr Urtheil mit seiner Auktorität zu unterstützen. Maximus reiste mit Pyrrhus nach Rom, letzterer übergab dem Pabst Theodor eine förmliche Abschwörungsurkunde seiner bisherigen Lehren und wurde in Folge davon von demselben als rechtmäßiger Patriarch von Constantinopel anerkannt. So war es nun, vorzugsweise durch die Bemühungen des Maximus, gelungen, eine orthodoxe Coalition zu Stande zu bringen, wobei es freilich schwer zu entscheiden ist, wer dabei Urheber, wer Mittel war. Die Seele der Verbindung war Maximus, dem es vor Allem um den Sieg der Orthodoxie zu thun war; Pyrrhus gedachte mit Hülfe Rom's und Afrika's seinen Patriarchenstuhl wieder zu gewinnen, Theodor die Auktorität des seinigen im Morgen- wie im Abendlande geltend zu machen; Gregorius, der Präfekt von Nordafrika, schon lange mit dem byzantinischen Hofe gespannt, steckte jetzt, im Vertrauen auf den Beistand der dyotheletischen Partei und angeblich aufgefordert durch eine Botschaft des Pabstes Theodor und durch einen siegverheißenden Traum des Maximus, offen die Fahne der Empörung auf (s. den Proceß des Maximus Bd. I. S. XXX. Walch S. 189 ff.). Allein die scheinbar so aussichtsvolle Combination zerschlug sich plötzlich: der Rebell Gregorius fiel schon 647 in der Schlacht gegen die Sarazenen (Theoph. chronogr. S. 285. Walch S. 190), Patriarch Pyrrhus nahm seinen Widerruf zurück und machte seinen Frieden mit dem byzantinischen Hofe, Theodor sprach in feierlicher Versammlung den Bann über ihn aus (Walch S. 211), Maximus bricht jetzt gleichfalls jede Verbindung mit Pyrrhus ab, entschuldigt sich wegen früherer zu freundlicher Behandlung desselben (epist. ad praepos. et monach. Siciliam incolentes Bd. II. S. 68) und setzt seine schriftliche Polemik gegen die Anhänger der Lehre von Einem Willen von Rom aus fort.

Nun erschien 648 der *Τύπος* des Kaisers Constans. Die *ἔκθεσις* des Heraklius, an der Maximus so großen Anstoß genommen hatte, deren Urheberschaft er aber nicht sowohl dem Kaiser als dem Patriarchen Sergius zuschrieb, wurde aufgehoben, jedes fernere Streiten über die Lehre von einem oder zwei Willen und Energien bei Androhung schwerer Strafe verboten. Maximus, fortwährend in Rom, war auch jetzt wieder die Seele des Widerstandes; der Typos schien ihm Christum zu einem Wesen ohne Willen und Thätigkeit, zu einem stummen und todten Götzen zu machen. Ein kaiserlicher Gesandter, Namens Gregorius, der nach Rom kam, um dort die Annahme des Typus und die Herstellung des Kirchenfriedens zwischen Rom und Byzanz zu betreiben, wendet sich daher vor Allem auch an den Abt Maximus, sucht ihn in seiner Zelle auf und hat mit ihm eine Besprechung, die aber erfolglos bleibt, da Maximus nicht bloß die Vereinbarkeit des Typos mit den kirchlichen Symbolen, sondern auch das Recht des Kaisers zur Einmischung in dogmatische Fragen bestreitet (s. den merkwürdigen Bericht,

den Maximus selbst über diese Verhandlung gibt Bd. I. S. XXXI). Großen Einfluß übte Maximus besonders auf den Pabst Martin aus, der im J. 649 auf Theodor gefolgt war.. Er war es vorzüglich (Vita Max. in den Acta S. S. 123), der den Pabst veranlaßte zur Abhaltung der ersten Lateransynode, und wenn er gleich als Abt unter den officiellen Theilnehmern an derselben nicht genannt wird, so hat er ihr dennoch nicht bloß angewohnt (Vita a. a. O.) und eine dem Concil von 37 Aebten nud Mönchen den 8. Oktober überreichte Eingabe mit unterzeichnet (Mansi X. S. 910), sondern er war auch ohne Zweifel der intellektuelle Urheber der von dem Concil zur Verdammung des Monotheletismus und des kaiserlichen Typos gefaßten Beschlüsse, wie denn auch nicht bloß die 20 canones dieser Synode, sondern auch mehrere der während der Verhandlung vorgelegten Aktenstücke (s. die Akten bei Mansi Bd. X. S. 873 ff. Walch S. 223) mit den entsprechenden Ausführungen des Maximus ganz übereinstimmen.

Mehrere Jahre verlebte er nun zu Rom in der Stille eines Klosters: in diese Zeit mag wirklich, wie der Biograph angibt (Acta S. S. 123 f.), die Abfassung mehrerer seiner Schriften fallen, und mehrere seiner Briefe geben Zeugniß, wie sehr er sich in die hierarchischen und dogmatischen Anschauungen Rom's einlebte (s. besonders das Bruchstück eines aus Rom geschriebenen Briefes II. S. 72).

Allein zugleich mit oder doch bald nach seinem Freunde, Pabst Martin, traf auch den Abt Maximus die Rache des byzantinischen Hofes. Er wurde mit zwei Schülern, beide Namens Anastasius (A. monachus und apocrisiarius) in Rom verhaftet, nach Constantinopel gebracht und vor Gericht gestellt. Die Chronologie ist nicht ganz klar: daß die Verhaftung nicht 650 stattgefunden, wie Baronius sowohl als der Biograph des Maximus aus einer mißverstandenen Stelle des Theophanes oder Anastasius biblioth. geschlossen, hat schon Pagi dargethan (Baron., Annal. ed. Mansi XI., S. 435 ff.). Die gewöhnliche Annahme (Pagi, Pinius, Walch, Hefele u. A.), die Verhaftung des Abts habe gleichzeitig mit der des Pabstes stattgefunden (17. Juni 653), ist jedoch gleichfalls nicht genügend bewiesen. Die Prozeßverhandlungen beginnen gegen Maximus jedenfalls erst 655 und es wäre allerdings möglich, daß man absichtlich so lange Zeit verstreichen ließ, um erst das Verfahren gegen Pabst Martin zu beendigen. In der That ist auch die Behandlung des Abtes von vornherein eine ganz andere als die des Papstes. Nicht auf seine Bestrafung war es abgesehen, nicht einmal eine Aenderung seiner dogmatischen Meinung verlangte man von ihm, sondern nur die Annahme des Typos, die Gutheißung eines äußerlichen Friedensvergleichs. Von Seiten Roms hatte man nach Entfernung Martins und nach Einsetzung des neuen Pabstes Eugen Nachgiebigkeit gegen die kaiserlichen Wünsche zu gewarten. Wäre es gelungen, nun auch noch den vielgeltenden Abt, das Orakel der Orthodoxie im Morgen- und Abendland, zur Annahme des Typos und zur Aussöhnung mit dem byzantinischen Hof und dem Patriarchenstuhl zu vermögen, so wäre — glaubte man — der Kirchenfrieden hergestellt gewesen. Man ließ ihm daher Zeit; man brachte alle Mittel, Bitten, Einschüchterungen, Schmeicheleien, Versprechungen in Anwendung. Maximus aber blieb standhaft; allen Feinheiten geistlicher und weltlicher Ueberredungskunst setzte er die Ruhe und den Muth eines guten Gewissens und den unbeugsamen Entschluß entgegen keinen Zoll breit von der Wahrheit zu weichen. Da riß endlich seinen Gegnern die Geduld und er bekam die ganze Rohheit des byzantinischen Kirchendespotismus zu fühlen.

Ueber den Proceß des Maximus haben wir ausführliche Protokolle in den Collectaneen des römischen Bibliothekars Anastasius (bei Combefis I., S. XXIX, vergl. Walch, S. 254. 305. — Assemani S. 133. — Hefele, Concilien.-Gesch. Bd. III.).

Das erste Verhör fand vor dem geheimen Rath (in secretario) im kaiserlichen Palast in Constantinopel statt. Es waren zunächst politische Anklagen, die man gegen ihn vorbrachte: Haß gegen den Kaiser und die kaiserliche Regierung, Mitschuld an dem Verlust Aegyptens und Nordafrika's an die Sarazenen, Betheiligung an dem Aufstande des nordafrikanischen Präfekten Gregorius, unehrerbietige Aeußerungen über den Kaiser, end-

lich besonders Läugnung der priesterlichen Würde des Kaisers und Schuld an der Zerreißung der Kirche. Weitere Klagepunkte betrafen Origenistische Ketzerei und Verleitung Anderer dazu, dann die Verhandlungen mit Pyrrhus in Afrika und Rom. Maximus wußte sich wegen der meisten Anklagen zu rechtfertigen, blieb aber dabei, mit der Kirche zu Constantinopel in keine Gemeinschaft treten zu können, weil diese durch Annahme der Unionsartikel des Kyros, der Ekthesis und des Typos von den vier heiligen Synoden abgewichen und daher von der römischen Lateransynode mit Recht verdammt worden sey. Er selbst habe kein eigenes Dogma, sondern nur das gemeinsame der katholischen Kirche; er wolle auch Niemand verdammen, aber lieber sterben als in irgend einen Punkt von dem wahren Glauben abweichen. Einen dogmatischen Vermittlungsvorschlag in der Lehre vom Willen Christi, den der Patriarch Pyrrhus mit den Apokrisiariern des römischen Bischofs Eugen (654—657) vereinbart hatte (wonach in Christo drei Willen, ein hypostatischer und zwei natürliche, angenommen werden sollten), wies Maximus zurück und beharrte auf der Lehre von zwei Willen. Vor Allem war es darauf abgesehen, ihn zur Anerkennung des Typos zu bewegen, den ja der Kaiser in der besten Absicht und lediglich zur Herstellung des Friedens erlassen habe; er möge nicht durch seine vielgeltende Auktorität das Friedenswerk stören. Maximus warf sich unter Thränen auf die Erde nieder, er berief sich auf Gott und sein Gewissen; das einzige Mittel zur Herstellung des Kirchenfriedens sey Zurücknahme des Typos durch den Kaiser. So endete das erste Verhör zwar resultatlos, aber nicht ohne Aussicht auf Verständigung *μετὰ πάσης ἱλαρότητος*.

Neue Verhandlungen folgten den 22. April 655 durch Abgesandte des Patriarchen Pyrrhus, und einige Monate später nach dem Tode des Pyrrhus († im Juni oder Juli 655), in Gegenwart der beiden Patriarchen, Petrus von Constantinopel und Macedonius von Antiochien (s. die Aktenstücke bei Combefis, S. XLI und XXXVIII und über die schwierige Chronologie die ausführlichen Untersuchungen und abweichenden Ansichten bei Baronius, Pagi, Assemani, Walch, Hefele). Es handelte sich theils um den Compromiß zwischen dem Patriarchenstuhl von Byzanz und dem neuen Pabst Eugen, theils um die Verdammung des Typos, um die Gültigkeit der Lateransynode von 649, um die Rechtmäßigkeit der Absetzung des Pabstes Martin. Der Ton ist weit schroffer, seit Pyrrhus gestorben, der doch Rücksichten gegen den Abt zu nehmen hatte. Man droht, man bietet Gnade an. Maximus läßt sich zu keinerlei Concessionen herbei. Gleich am folgenden Tag wird von den beiden Patriarchen eine *σύνοδος ἐνδημοῦσα* veranstaltet; diese gibt dem Kaiser den Rath, über Maximus sowohl als über seinen Schüler Anastasius (entsprechend den in dem Typos enthaltenen Strafdrohungen) die Verbannung zu verhängen. Dieß geschah: beide wurden von einander getrennt, Maximus nach dem Schloß Bizya in Thracien, Anastasius nach Perberis gebracht.

Etwas über ein Jahr verlebte Maximus dort in kümmerlicher Lage, aber voll geduldiger Ergebung in Gottes Schickung (S. XLV). Da erschien (August 656) bei ihm im Auftrag des Patriarchen Petrus von Constantinopel der Bischof Theodosius von Cäsarea in Bithynien nebst zwei weltlichen Bevollmächtigten des Kaisers, Namens Paulus und Theodosius (die Akten dieser Verhandlung, quae gesta sunt Bizyae etc., s. bei Combefis, S. XLIV, bei Gallandi S. 61 und anderwärts). Wieder sollte ein Versuch zur Güte gemacht werden. Maximus sollte erklären, weshalb er mit dem Stuhl von Constantinopel keine Kirchengemeinschaft haben wolle. Wieder ging seine Erklärung dahin, die Annahme der Artikel des Kyros, der Ekthesis und des Typos mache ihm das zur Unmöglichkeit; der letztere besonders, mit seinem Verbot, überhaupt von einem oder zwei Willen zu reden, beraube Christum alles Wollens und Handelns. Er verlangt dessen Zurücknahme durch den Kaiser, sowie Anerkennung der Lateransynode des Jahres 649. Theodosius entschuldigt den Typos mit der Absicht des Kaisers, den Frieden herzustellen, glaubt sich aber berechtigt, die förmliche Zurücknahme desselben und die Anerkennung der Zweiwillenlehre in Aussicht stellen zu dürfen, unter der Bedingung, daß

Maximus dann in Kirchengemeinschaft mit Constantinopel treten wolle. Maximus verwies ihn an den römischen Stuhl; man schied in Frieden; die kaiserlichen Gesandten hofften, den Kaiser zur Abordnung einer Gesandtschaft nach Rom bestimmen und dadurch das Schisma heben zu können.

Den 8. September 656 (Acta S. LIX ff. Hefele S. 222) wurde Maximus auf kaiserlichen Befehl nach dem Kloster des heiligen Theodor bei Rhegium gebracht. Wieder erschienen kaiserliche Gesandte in Begleitung des Bischofs Theodosius, um ihm zu eröffnen, der Kaiser sey bereit, ihn mit den höchsten Ehren in Constantinopel zu empfangen, wenn er auf Grundlage des Typos mit ihm sich uniren und mit ihm das heilige Abendmahl feiern wolle; der ganze Occident und ein großer Theil des Orients werde nur durch sein Beispiel von der kirchlichen Einheit abgehalten, seine Aussöhnung mit dem Kaiser und dem Stuhl von Constantinopel würde zur Einigung der ganzen Kirche führen. Maximus antwortete ablehnend und berief sich auf seine frühere mit Bischof Theodosius getroffene Abrede; alle Macht der Welt werde ihn nicht vermögen, wider sein Gewissen zu handeln und den Glauben zu verläugnen.

Die Anwesenden wurden wüthend über den starrköpfigen Mönch, der sich allein für orthodox halte, den Kaiser und die ganze Hauptstadt als häretisch verdamme. Sie überhäuften ihn mit Schmähungen und schritten zu thätlichen Mißhandlungen. Bischof Theodosius nahm sich seiner an: „das sey nicht die Art, kirchliche Angelegenheiten zu behandeln“. Maximus blieb fest dabei: der Typos sey eine Verläugnung des wahren Glaubens; Gott und die heiligen Propheten und Apostel verlangen ein offenes Bekennen des heiligen und heilbringenden Glaubens; Schweigen sey Verläugnen; Verläugnung aber sey nicht Herstellung des wahren Friedens.

Am folgenden Tag, dem Feste der Kreuzerhöhung 14. Sept. 656, wurde Maximus auf Befehl des Kaisers unter militärischer Bedeckung nach Salembria geführt; unter den Soldaten sprengte man die Verläumdung gegen ihn aus, er sey ein Läugner der *ϑεοτόκος*. Von da brachte man ihn weiter nach Perberis, wo bereits einer seiner Schüler, Anastasius, in der Verbannung sich befand.

Hier enden die Akten, wie sie uns in der Collectio Anastasii erhalten sind. Nach einer weiteren Erzählung (latein. bei Mansi XI S. f. 3. griech. und latein. bei Combefis S. LXV; vgl. Vita S. XXV), über deren chronologische Stellung und geschichtlichen Werth aber die Ansichten verschieden sind (vgl. Baron. a. a. 657. XXIV. und dazu die Bemerkungen von Pagi und Mansi; ferner Pinius in den Acta SS. S. 108 ff.; Assemani S. 154 ff.; Walch S. 308 und S. 262; Hefele S. 220 und 223), wären Maximus und seine Schüler, die beiden Anastasius, später noch einmal nach Constantinopel gebracht, und nach einer neuen Verhandlung von einer Synode feierlich sammt allen Vertheidigern des Dyotheletismus anathematisirt worden. Darauf habe man Maximus und seine beiden Schüler dem Präfekten (*ἔπαρχος*) übergeben mit der Weisung, sie geißeln, ihnen das Werkzeug ihrer Frechheit, ihre blasphemische Zunge an der Wurzel ausschneiden und die rechte Hand abhauen zu lassen; so verstümmelt sollten sie dann durch die 12 Quartiere der Hauptstadt umhergeführt und zuletzt lebenslänglich verbannt und eingekerkert werden. Das Urtheil wurde vollzogen und sie nach Lazika an der Ostküste des schwarzen Meeres in's dritte Exil abgeführt (Acta bei Combefis S. LXVI). Hier kamen die drei Gefangenen (nach einem Brief des Presbyters und Apokrisiars Anastasius an einen Presbyter Theodosius von Gangra, gedruckt in den Collektaneen des Anastasius bibliothec. und bei Combefis S. LXVII) am 8. Juni 662 an, wurden von einander getrennt und Maximus in das Kastell Schemarum (Schemari) an der Gränze der Alanen eingeschlossen, wo er den 13. August 662 starb (Vita S. XXVII) in einem Alter von mindestens 82 Jahren. Von seinen beiden Schülern war der eine, Anastasius monachus, schon den 24. Juli desselben Jahres ihm im Tode vorangegangen, der andere, Anastasius apocrisiarius, soll den 11. Oktober 666 im Exil ge-

storben seyn (scholion s. hypomnesticum in Anastasii collect. und bei Combefis S. LXX und LXXX).

Die Kirche hat ihn als Confessor oder Märtyrer geehrt (s. die zwei Officia s. Maximi bei Combefis S. LXXXVII ff. und einen angeblich von Johannes Damasc. herrührenden Canon ebendas. S. XCII; Weiteres über den Cultus S. Maximi ex Graecis ac Latinis Fastis in den Acta Sanct. zum 13. Aug. S. 114 ff.) und sein wie seiner beiden Schüler und Schicksalsgenossen Ende mit mancherlei Wundererzählungen ausgeschmückt: Anastasius soll mit abgehauener Hand geschrieben, Maximus mit ausgeschnittener Zunge geredet und seinen Todestag vorausverkündigt haben, himmlische Flammen sollen nächtlicherweise an seinem Grabe im Kloster des heiligen Arsenius in Lazika erschienen, viele Wunderheilungen ebendort geschehen seyn (s. die verschiedenen Vitae und griechische Menäen, Acta Sanct. S. 111). Man hat darum keinen Grund (mit Walch S. 310) zu zweifeln, ob die Strafe an Maximus überhaupt vollstreckt worden sey, da doch das Faktum des Zungen- und Handabschneidens nicht blos von der einstimmigen Tradition, sondern auch von den Geschichtschreibern (wie Theophanes, Cedrenus, Zonares) bezeugt, auch der byzantinischen Justiz jener Zeit ganz entsprechend ist. Aber auch jene Wundergeschichten, womit die Legende das Ende des heiligen Bekenners ausgestattet hat, bergen im Gewande der Zeit einen tieferen Sinn. In der That war ja mit der Verbannung und dem Tode der beiden Hauptvertheidiger der dyotheletischen Lehre, Martin und Maximus, dem orthodoxen Bekenntniß die Hand abgehauen, die Zunge ausgeschnitten, und dennoch war es nicht stumm noch lahm. Kaiser Konstans II. fiel nach wenigen Jahren als ein Opfer des Hasses, den er namentlich auch durch die Behandlung der beiden Wahrheitszeugen sich zugezogen hatte, und 18 Jahre später gewann das in so barbarischer Weise zum Schweigen gebrachte Bekenntniß doch den Sieg und die Anerkennung der Kirche auf der sechsten ökumenischen Synode des Jahres 680. Im Gedächtniß der Nachwelt aber lebte Maximus fort als Confessor, als *ὁ παμμέγιστος Μάξιμος*, als Wegweiser der Orthodoxie, als Lehrer der Gottseligkeit und heiliger Sittenstrenge, als Leuchter der Welt, Zierde des Mönchthums, Leier des heiligen Geistes, als der Mann mit der süßen honigfließenden Zunge (Combefis S. XCII), als einer der edelsten Märtyrer geistiger Freiheit und christlichen Wahrheitsmuthes mitten in einer Zeit sittlicher Rohheit, geistiger Knechtschaft und kirchenpolitischer Verknöcherung.

B. Schriften hat Maximus trotz seines vielbewegten Lebens in großer Zahl hinterlassen, aber es ist später seinem berühmten Namen, wie es scheint, auch Manches zugeschrieben worden, was nicht von ihm herrührt. Ungeachtet ihrer vielfachen Dunkelheit und Schwerverständlichkeit, die theils im Inhalt, theils in seinem gedehnten und schwülstigen Styl ihren Grund hat und worüber bei Allen, die sich damit beschäftigt haben, von dem gelehrten Photius an bis auf den neuesten Herausgeber, nur eine Stimme ist, sind seine Werke dennoch, sowohl um ihres berühmten Verfassers als um ihres tiefsinnigen und erbaulichen Gehaltes willen, zu allen Zeiten, zumal in den griechischen Klöstern, aber auch von den tiefsinnigsten Geistern des Abendlandes, wie von einem Joh. Scotus Erigena, und sogar von frommen und gelehrten Frauen, wie von der Kaiserin Irene und ihrer Tochter Anna Comnena viel gelesen und hoch geschätzt worden. Noch heute läßt sich der Eindruck, den diese Schriften auf den Leser machen, der sich die Mühe ihres Studiums nicht verdrießen läßt, nicht treffender schildern, als mit den Worten der beiden kaiserlichen Frauen (Anna Comnena Alexias lib. V. p. 147): *τὸ πάνυ θεωρητικόν τε καὶ νοερὸν τοῦ ἀνδρὸς, ὥς φασιν, ἴλιγγον παρέχεται τοῖς ἀναγινώσκουσιν. — καὶ οὐδ᾽ αὐτὴ ἀτρέμας ταῖς βίβλοις ταύταις πρόσειμι. ἀλλ᾽ ὅμως ἀποσπᾶσθαι τούτων οὐ δύναμαι. σὺ δέ μοι μικρὸν ἀνάμεινον — καὶ τῆς τούτων ἀπογεύσῃ ἡδύτητος. ἔτρωσέ μου τὴν καρδίαν ἡ τῶν ῥηθέντων μνήμη καὶ ὥσπερ εἰς πέλαγος ἄλλο διηγημάτων ἐμπέπτωκα.* Seine Werke wurden darum auch vielfach abgeschrieben, und so besitzen wir denn von denselben zahlreiche Handschriften auf ver-

schiedenen Bibliotheken (s. die Nachweisungen von Oudin S. 163 f., von Fabricius und Harleß S. 637 u. 677, von Oehler in der Vorrede). Mehr oder minder vollständige Verzeichnisse der einzelnen Schriften haben in älterer Zeit Photius (Biblioth. ed. Bekker p. 154 sqq. cod. 192 sqq.) und der Verfasser der Vita Maximi (Acta S. S. 123), in neuerer Baronius (Annales ad annum 657 S. 506 f. ed. Mansi), Cave (hist. lit. scr. eccl. Tom. I. S. 585), Ellies du Pin (nouv. bibl. Tom. VI. S. 23 ff.), Oudin (diss. de S. Maximo Tom. I. S. 1635 ff.), Ceillier (aut. eccles. Tom. XVII. S. 689 ff.), Schröckh (Kirchengesch. Bd. XX. S. 412 ff.), Fabricius (Biblioth. gr. ed. Harles, Bd. IX. S. 635 ff.) gegeben. Letzterer zählt im Ganzen 53 verschiedene Schriften des Maximus, wobei die Briefe als eine Nummer gerechnet sind; davon sind 48 gedruckt (44 in der Ausgabe des Combefis, 4 anderwärts), 5 inedita s. deperdita.

Eine Gesammtausgabe der Werke des Maximus besitzen wir nicht. Eine solche wurde von dem französischen Dominikaner Franz Combefis unternommen, aber nicht zu Ende geführt. Zwei Bände davon erschienen zu Paris unter dem Titel Maximi Confessoris, Graecorum theologi eximiique philosophi, opera ex probatissimis mss. codd. eruta, nova versione subacta notisque illustrata, op. et stud. R. P. Fr. Combefis, Ord. Pr. Ex almi Galliae cleri jussu et ordine. Parisiis, Cramoisy 1675. Fol. tom. I. und II. Ein dritter Band war in Aussicht gestellt, erschien aber nicht, da der Herausgeber 1679 starb. Den Prospekt desselben s. bei Montfaucon, Biblioth. Coisliniana, Paris 1715. S. 307 ff. und bei Fabricius S. 637. Anordnung, Text und lateinische Uebersetzung lassen Manches zu wünschen übrig. Vorschläge zu einer besseren Anordnung macht Oudin a. a. O. cap. III.: quomodo M. opera in nova editione possint commodiori distribui ratione.

Wir theilen die Werke in 6 Klassen: a) exegetische, b) Scholien zu Kirchenvätern, c) dogmatisch-polemische, d) ethisch-ascetische, e) Varia, f) Briefe.

a) Die exegetischen Schriften geben nicht sowohl Auslegungen als vielmehr theologisch-mystische Exkurse zu verschiedenen Abschnitten der heil. Schrift. Mit dieser hat Maximus, wie er selbst versichert (*πᾶσαν πολλάκις ἀναγνοὺς τὴν ἁγίαν γραφήν*, I, 266) und wie alle seine Schriften zeigen, sich auf's Eingehendste beschäftigt; dabei huldigt er, obgleich er manchmal auch auf sprachliche und Sacherklärungen sich einläßt, doch grundsätzlich der Lehre von einem unendlichen Schriftsinn und der anagogischen oder allegorischen Interpretationsmethode nach alexandrinischem Vorgang in ausgedehntestem, ja mitunter ausschweifendstem Maße (vgl. z. B. I, 75. 83. 178. 280. 284 u. ö.).

1) Die bedeutendste seiner Schriften dieser Klasse sind die Quaestiones ad Thalassium in locos scripturae difficiles, *περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς θείας γραφῆς* (Bd. I. ed. Combef. S. 1—300). Die Schrift ist gerichtet an einen Presbyter und Abt Thalassius, ohne Zweifel denselben, von dem wir eine Sammlung von 400 moralischen Wahrheiten (herausgegeben von Oekolampad 1520 und in der Bibl. Patr.) noch besitzen und den wir aus den Akten der Lateransynode als Abt eines römischen Klosters kennen (s. Mansi X, 903. 910). Sie enthält, nach einer Abhandlung über das Böse, in 6 oder 7 Büchern 65 Anfragen über schwierige Stellen der heil. Schrift nebst den Antworten des Maximus, wobei jedoch das Schriftwort fast nur als Anknüpfungspunkt für die reichsten dogmatisch-ethischen, mystisch-theosophischen Gedankenentwickelungen benutzt wird. Schon Photius klagt über die Schwerverständlichkeit dieser Schrift (Bibl. cod. 192. pag. 156 ed. Bekker), erkennt aber auch ihren reichen Gehalt an christlichen Ideen an. Wir besitzen dazu, ebenso wie zu einigen anderen Schriften des Maximus, noch eine Reihe kurzer griechischer Scholien, die aber nicht, wie Combefis glaubt, von dem Verfasser selbst herrühren, sondern um's Jahr 1100 geschrieben scheinen.

2) Aehnlichen Inhalts, aber kürzer, und nach Form und Inhalt minder originell (daher man auch schon an der Aechtheit gezweifelt hat; vergl. Combefis I. S. 693. Ceillier S. 695) sind die Quaestiones et dubia, *πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις καὶ ἐρωτή-*

σεις καὶ ἐκλογαὶ διαφόρων κεφαλαίων ἀπορουμένων (I, 300—334), 79 Fragen und Antworten über Schriftstellen und andere Gegenstände.

3) Ad Theopemptum scholasticum (I, 635—640), über drei neutestamentliche Stellen, in der Weise der quaest. ad Thalassium.

4) Expositio in psalmum LIX., allegorisch-mystische Auslegung von Ps. 59. (nach unserer Zählung 60.), nach einem cod. Florent. an den Präfekten Georgius oder Gregorius von Afrika gerichtet (I, 334—343).

5) Orationis dominicae brevis expositio, *εἰς τὴν προσευχὴν τοῦ Πάτερ ἡμῶν, πρός τινα φιλόχριστον, ἑρμηνεία σύντομος* (I, 344—366), wieder reich an mystischen Ideen, da es die Absicht des Verfassers, die im Vaterunser enthaltenen *μυστήρια* darzulegen, deren er sieben zählt: *θεολογία, υἱοθεσία* u. s. w., *τῆς τοῦ πονηροῦ τυραννίδος καθαίρεσις*. Mit Recht hat ein großer Theil dieser Schrift, welche die patristischen Vaterunser-Erklärungen würdig abschließt, Aufnahme in die Catenen gefunden (Cat. in Matth. ed. Balth. Corderius. Antwerpen 1847. Fol.).

6) Ebenso finden sich auch Fragmente weiterer exegetischer Schriften des Maximus, z. B. zu den Psalmen, Jesajas, Lukas, Jakobus, besonders aber eines paraphrasirenden Commentares zum Hohenlied in den griechischen Catenen z. B. bei Fronto Ducäus Auctar. Bibl. Patr. II. S. 681 und bibl. Patr. ed. Morell. tom. XIII.; Weiteres bei Fabricius S. 667.

7) Endlich scheint noch hieher zu gehören eine ungedruckte Schrift de secundo adventu. s. Fabricius S. 676.

b) Wie Maximus in diesen exegetischen Schriften den Schrifttext weniger erklärt, als vielmehr zur Anknüpfung seiner theologisch-mystischen Betrachtungen verwendet: so nimmt er ein ganz ähnliches Verhältniß zu patristischen Texten ein in seinen Scholia und Ambigua zu Gregor von Nazianz und Dionysius Areopagita. Auch hier ist es ihm nicht sowohl um Erklärung fremder Gedanken zu thun, als um Entwickelung der eigenen theologischen und mystischen Ideen, die an jene mehr oder minder frei angelehnt werden. Es sind drei derartige Sammlungen, die wir besitzen:

1) Scholia in Opera S. Dionysii Areopagitae, zuerst griechisch herausgegeben Paris bei Morell 1562, 8., zugleich mit Dionysius Areop. und Georgius Pachymeres; dann griechisch und lateinisch, übersetzt von Petrus Lansselius S. J., in der Ausgabe des Dionysius, Antwerpen 1615. Fol., am besten cum versione Balth. Corderii S. J. Paris 1633. Fol. Antwerpen 1634. Fol. 2. Bd. Combefis beabsichtigte (in dem nicht erschienenen dritten Bande seiner Ausg.) einen aus verschiedenen codd. vermehrten und verbesserten Abdruck dieser Scholien zu geben, s. Harleß zu Fabric. S. 667.

2) *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν*, de variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii (Naz.), über 4 Stellen aus Gregor's oratt. de filio und über die epistola Dionysii Areop. ad Cajum monachum, mit einer Zuschrift an einen Abt Thomas (wohl denselben, der auch II, 371 von Maximus genannt wird).

3) Ambigua in Gregorium Naz. *Ἄπορα εἰς Γρηγόριον* s. *περὶ τῶν ἀπορηθέντων κεφαλαίων ἐν τοῖς τοῦ ἁγ. Γρηγορίου τοῦ θεολόγου λόγοις*, ad Johannem Cyzici Archiepiscopum (denselben, an welchen ein Brief des Maximus II, 238 gerichtet ist). Erwähnt wird diese Schrift von Maximus selbst in den quaestiones ad Thalassium I. S. 87 und von Johannes Tzetzes Chiliad. IX. v. 866. Dieses Werk des Maximus ist es, das von Johannes Scotus Erigena um das Jahr 864 aus Auftrag des Königs Karl des Kahlen in's Lateinische übersetzt wurde; s. dessen Zuschrift an den König (bei Gale und Floß in ihren Ausgaben des Scotus Erig.; Oehler S. 35), worin Erigena über sein Verhältniß zu Maximus und das des letzteren zu Dionysius Aufschluß gibt, aber auch über die densas caligines desselben sich beklagt. Herausgegeben wurde das griechische Original zugleich mit der Uebersetzung des Erigena von Thomas Gale in seiner Ausgabe von Erigena, de divisione naturae, Oxford 1681. Fol.; einen

Abdruck dieser Ausgabe gibt Floß in der Patrologie des Abbé Migne Bd. 122. S. 1194 ff. Beide Ausgaben sind aber nicht vollständig: sie geben nur, was Gale aus einer Pariser Handschrift von dem griechischen Original und aus einer Cluniacenser Handschrift von der lateinischen Uebersetzung des Erigena erhalten hatte. Einen vollständigeren und besseren Text (von Nr. 2. u. 3.) gibt der Codex Gudianus Nr. 39., jetzt in Wolfenbüttel, woraus neuestens Franz Oehler das Ganze herausgegeben hat unter dem Titel: Anecdota Graeca, tom. I. continens S. Maximi Confessoris de variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii ad Thomam V. S. librum e Cod. MS. Gudiano descr. et in lat. sermonem interpretatus post J. Scoti et Th. Gale tentamina nunc primum integrum edidit Fr. Oehler. Halis 1857. 8.; vgl. dessen praefatio S. VI ff. Ein einzelnes Stück daraus, in eos, qui ajunt animas ante vel post corpora exsistere (ed. Oehler S. 306 ff.) ist auch nach einem Venetian. Codex gedruckt in Gallandi Bibl. Patr. Append. tom. XIV. S. 153—58.

4) Verwandten Inhalts ist wohl auch das Ineditum: Quaestiones sacrae miscellaneae ad Nicephorum chartophylacem Constantinop., *ἐρωτήσεις πρὸς Νικηφόρον περὶ διαφόρων κεφαλαίων*, handschriftlich auf der k. k. Bibliothek in Wien (s. Lambecius Bibl. Caes. Vindeb. VI. p. 56).

c) Die dogmatisch-polemischen Schriften des Maximus behandeln theils christologische, theils trinitarische, theils anthropologische Fragen. Am wichtigsten für die Dogmengeschichte sind die ersteren; sie beziehen sich theils auf den monophysitischen, theils aber hauptsächlich auf den monotheletischen Streit. In jenen vertheidigt Maximus die dyophysitische Lehre des Chalcedonense gegen die monophysitischen Severianer, insbesondere gegen die von Philoxenus und Severus im sechsten Jahrhundert aufgestellte Lehre von einer zusammengesetzten Natur, *μία φύσις σύνθετος*, in Christo (s. Dorner, Entwicklungsgesch. II. S. 164 ff. Werner, Gesch. der apol. u. polem. Literatur. II. S. 385 ff.). Hieher gehören:

1) Epistola ad Joannem Cubicularium de rectis ecclesiae decretis et adversus Severum haereticum (Bd. II. S. 259—91);

2) ad Petrum Illustrem oratio brevis s. liber adv. dogmata Severi (II, 291 ff.), geschrieben vor 634;

3) ad eundem epistola dogmatica (II, 307 ff.);

4) de communi et proprio, de essentia et hypostasi ad Cosmam diaconum Alex. (II, 313 ff.);

5) de duabus Christi naturis (II, 76 ff.).

6) de qualitate, proprio et differentia ad Theodorum, presbyt. in Mazario Siciliae (II, 134 ff.);

7) pro synodo Chalcedonensi ad Symbolum additio (II, 140 ff.);

8) capita de substantia et natura, de hypostasi et persona (II, 143 f.);

9) ad Julianum scholasticum Alex. de ecclesiastico dogmate, quod attinet ad Dominic. Incarnationem (II, 336 ff.);

10) ex persona Georgii praefecti Afr. ad moniales, quae Alexandriae a cathol. fide discesserant (II, 339 ff.).

Schon unter diesen gegen die Severianer gerichteten Schriften sind mehrere, die im Monophysitismus zugleich den Monotheletismus oder umgekehrt bekämpfen. Weit größer aber ist nun noch die Zahl der speciell auf die Willenslehre bezüglichen Schriften, sie gehören sämmtlich zu den wichtigsten Urkunden des Monotheletenstreites, wie auch solche Kirchenhistoriker zugeben, die, wie Walch, für die mystische Tiefe des Maximus kein Verständniß haben. Walch S. 499 f. zählt 19 hieher gehörige Schriften des Maximus auf; vgl. auch Werner, Gesch. der apol. und polem. Litteratur, II. S. 414. Dorner II, 235 ff. Als die wichtigste darunter, weil sie die Hauptcontroversen am kürzesten zusammenfaßt, dürfen wir wohl bezeichnen:

1) die Acta disputationis a Pyrrho quondam patriarcha Constantinop. et Maximo monacho mense Julio Indict. III. (645) coram Gregorio Patricio habitae, *παρασημείωσις τῆς γενομένης ζητήσεως κτλ.*, oder wie der Titel in anderen Handschriften kürzer gegeben wird: *διάλεξις Μαξίμου πρὸς Πύρρον* (bei Combefis Bd. II. S. 159—195), aber auch sonst mehrfach abgedruckt bei Baronius im Anhang zum VIII. Bande seiner Annales, in den Conciliensammlungen von Pinius, Labbé, Mansi Bd. X. S. 710—60 und anderwärts; Auszüge bei Walch, Baur, Dorner, Hefele, Werner u. A.).

Um diese Haupturkunde des monotheletischen Streites gruppiren sich nun die übrigen, auf dieselbe Angelegenheit bezüglichen Schriften des Maximus, ohne daß es im Einzelnen möglich wäre, deren Zeitfolge genau zu bestimmen. Ein Theil dieser Schriften ist in lateinischer Uebersetzung schon früher herausgegeben worden von Franz Turrianus, Ingolstadt 1605 und 1615. 8.; griechisch und lateinisch stehen sie sämmtlich bei Combefis Bd. II. S. 1 ff.; lateinisch zum Theil auch in der Bibl. Patr. Lugdunens. VII, 514 ff. Hieher gehören:

2) epistola ad Pyrrhum Presb. et Hegumenum (bei Combefis II. S. 343), an den nachmaligen Patriarchen von Constantinopel kurz nach 633 geschrieben;

3) tomus dogmaticus ad Marinum Diaconum in Cyprum insulam missus (II, 34);

4) ad Marinum Presbyterum epistola de duabus in Christo voluntatibus (II, 1 ff.);

5) ad eundem Marinum ex tractatu de operationibus et voluntatibus (II, 18 ff.), griechisch zuerst herausgegeben Lugd. Bat. 1617. 8.;

6) ad Marinum Cypri presbyterum responsa (II, 117), Beantwortung von Einwürfen des Diakonus und Rhetors Theodor von Byzanz, Synodicarius des Erzbischofs Paulus von Constantinopel, geschrieben nach 642;

7) tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum (II, 123);

8) ad Marinum presbyterum Cypri (II, 65—72), geschrieben aus Karthago, wie es scheint im J. 645, da die synodica des Pabstes Theodor vom Jahre 644 darin erwähnt ist;

9) defloratio ex epistola scripta ad Petrum Illustrem, ubi Pyrrhi, Sophronii papae Honorii mentionem facit, ein nur in lateinischer Sprache erhaltenes Fragment eines nach 641 geschriebenen Briefes (II, 74);

10) Spiritalis tomus et dogmaticus adversus Heraclii Ecthesin, ad Stephanum Dorensem episcopum, geschrieben aus Rom zwischen 645 u. 48 (II, 81);

11) Hegumenis et monachis ac catholicis populis per Siciliam constitutis, *τοῖς κατὰ τήνδε τὴν Σικελῶν φιλόχριστον νῆσον παροικοῦσιν ἁγίοις πατράσιν, ἡγουμένοις τε καὶ μονάζουσι καὶ ὀρθοδόξοις λαοῖς*, geschrieben, wie es scheint, auf der Insel Sicilien selbst, und zwar wahrscheinlich nach 646 (vgl. Assemani S. 173 f.);

12) ad Gregorium presb. et hegum. de Christi mysterio II, 27;

13) ad Nicandrum episc. de duabus in Christo naturis II, 46;

14) de duabus unius Christi Dei nostri voluntatibus, an einen ungenannten Abt, II, 98—114;

15) non posse dici unam in Christo voluntatam II, 146;

16) capita decem de duplici voluntate Domini ad orthodoxos p. 149;

17) ex quaestionibus a Theodoro monacho propositis p. 151;

18) adversus eos, qui dicunt, dicendam unam Christi operationem, drei kurze Abhandlungen gegen dreierlei Behauptungen der Monotheleten, p. 31;

19) ad illud: si possibile est, transeat a me calix. II, 32;

20) variae definitiones, *ὅροι διάφοροι*, II, 78, früher herausgegeben von Höschel, Heidelberg 1591. 8. und Augsburg 1599. 8.;

21) distinctionum et unionum definitiones;

22) diversae Patrum de duabus operationibus Domini Jesu Christi definitiones II, 154.

Auf trinitarische Fragen beziehen sich 1) der schon erwähnte Brief an den Presbyter Marinus aus Cypern (II, 69—72, über dessen Aechtheit vergl. die Bemerkungen von Combefis und Fabricius) über die Lehre vom Ausgang des heil. Geistes, ferner 2) ein Fragment über dieselbe Frage, ex opere 63 dubiorum ad Achridae Regem I, 671, von zweifelhafter Aechtheit, und endlich 3) die sicher unächten dialogi V de trinitate II, 381—484, enthaltend eine Reihe von Disputationen eines Orthodoxen mit einem Arianer, Macedonianer, Apollinaristen. Diese Dialoge wurden früher dem Athanasius zugeschrieben und unter dessen Namen zuerst von Theodor Beza 1570 bei H. Stephanus, später mehrfach unter den opera Athanasii herausgegeben; Andere, wie Joh. Garnerius, wollten sie dem Theodoret zuschreiben; in mehreren Handschriften aber tragen sie den Namen des Maximus und stehen mit ächten Schriften des letzteren zusammen. Diesem wurden sie daher auch schon früher von griechischen Schriftstellern, wie Demetrius Cydonius, Gregorius Const., Manuel Calecas u. A., und neuerdings von Abrah. Scultetus, Combefis, du Pin, Ceillier u. A., freilich mit sehr unzureichenden Gründen zugeschrieben. Nach Inhalt und Styl zeigen sie mit den übrigen Werken des Maximus keine Verwandtschaft; vergl. Fabricius Bd. VIII. S. 205. IX. S. 651. In dieselbe Kategorie mit diesen dialogi de trinitate gehört wohl auch eine dem Maximus zugeschriebene, uns aber nicht näher bekannte *διάλεξις ὀρθοδόξου καὶ Μανιχαίου*, citirt von Gregorius Scholarius, s. Fabric. S. 676.

Anthropologische Fragen behandelt Maximus in dem Traktat *περὶ ψυχῆς*. de animae natura et affectionibus (II, 195—200, auch in Analecta Patrum, Venet, 1781), sowie in den beiden Briefen ad Joannem archiepiscopum Cyzicenum, über die Unkörperlichkeit der Seele (II, 238—43) und an einen Presbyter Johannes oder Jordanes, über das bewußte Fortleben der Seele, geschrieben im August des J. 643 (II, 243—47).

d) Eine vierte Hauptklasse bilden die ethisch-ascetischen Schriften des Maximus. Sie sind wieder von zweierlei Art, theils ethische Traktate, theils Sentenzensammlungen. Zu den ersteren können wir rechnen mehrere der Briefe, z. B. ad Joannem Cubicularium de caritate II, 219—31, ad eund. de tristitia secundum Deum II, 231—35, ad eund. cur alii aliis divino judicio praesint homines II, 253 und andere, besonders aber den *λόγος Ἀσκητικός*, liber ad pietatem exercens I, 367 bis 393, einen Dialog zwischen einem Abt und einem jüngeren Mönch über die vornehmsten Pflichten des geistlichen Lebens, Liebe Gottes und des Nächsten, Welt- und Selbstverläugnung u. s. w. — eine Schrift, ausgezeichnet durch Wärme und sittlichen Ernst, nützlich für Alle, wie Photius sagt (bibl. 193), besonders aber für die, welche eines ascetischen Lebens sich befleißigen, auch durch größere Einfachheit, Fluß und Abrundung der Darstellung von anderen Schriften des Maximus sich vortheilhaft unterscheidend. Mit Recht zählt man diese Schrift zu dem Besten, was uns von ascetischer Literatur aus der griechischen Kirche erhalten ist. Dieselbe wurde erstmals von Willibald Pirkheimer in lateinischer Uebersetzung herausgegeben, Nürnberg 1530. 8.; dann übersetzt von Nobilius mit einigen Schriften des Basilius und Chrysostomus, Rom 1587. 4. Hierauf in der Bibl. Patr. Lugdunens. XII, 479 und 506.

Einen Anhang zu diesem Liber Asceticus bilden die Capita de caritate, *κεφάλαια περὶ ἀγάπης* (I, 394—460), eine Sammlung von 400 Sentenzen, meist ethischen, zum Theil aber auch dogmatischen und mystischen Inhalts, eingetheilt nach Analogie der vier Evangelien in vier Centurien, gerichtet an einen Mönch Elpidius. Photius erwähnt diese Sammlung cod. 193, auch haben wir dazu griech. Scholien von unbekanntem Verfasser. Herausgegeben wurde sie zuerst (unter dem falschen Namen des Maximus von Turin) 1531 zu Hagenau von Opsopöus griechisch und lateinisch, dann

1546 von Konrad Gesner in Zürich zugleich mit den loci communes des Maximus (s. unten) und mit den Sentenzen des Antonius Melissa, 1550 zu Basel in dem Micropresbyticus, 1558 ebendas. in den Orthodoxographi, 1616 zu Helmstädt von Jos. a Fuchte, sodann mehrfach in den Bibl. Patr. z. B. Colon. Bd. VII.

Eine ähnliche Sentenzensammlung, nur mit dem Unterschiede, daß darin neben dem ethisch-ascetischen das dogmatische und mystische Element vorwaltet, sind die *κεφάλαια περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ υἱοῦ θεοῦ*, capita theologica et oeconomica CC., auch *γνωστικὰ κεφάλαια* genannt (I, S. 461—511). Sie stehen, wie schon Photius cod. 194. bemerkt, in der Mitte zwischen den capita de caritate, mit denen sie die Sentenzenform gemein haben, und den quaestiones ad Thalassium, denen sie inhaltlich verwandt sind. Ein Theil dieser Sammlung, wie der capita de caritate, ist aus älteren Schriften, Vieles z. B. aus den *νηπτικά* des Markus Eremita entlehnt (s. die Nachweisungen bei Combefis). An diese beiden schließen sich sodann noch zwei weitere Sammlungen ähnlicher Art, nämlich die *κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικὰ καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας*, capita diversa 500 theologica et oeconomica, I, 512—34, zuerst herausg. von Joh. Picus in Paris, 1560, 8., und *ἕτερα κεφάλαια*, alia capita 243, ähnlichen ethisch-ascetischen Inhalts, zuerst herausg. von Combefis aus einem cod. Vatic. I, 640—71. Die größte derartige Sammlung, die jedoch gar nichts Eigenes von Maximus enthält, sondern bloß Excerpte theils aus der heil. Schrift, theils aus allerlei christlichen und heidnischen Schriftstellern, sind endlich seine *κεφάλαια θεολογικὰ ἤτοι ἐκλογαὶ ἐκ διαφόρων βιβλίων τῶν τε καθ' ἡμᾶς καὶ τῶν θύραθεν*, capita theologica, auch sermones per excepta oder loci communes genannt, das letzte Stück der Combefis'schen Ausgabe II, 528—689, eingetheilt in 71 Abschnitte (*λόγοι*, sermones). Es ist das eine jener Blumenlesen oder moralischen Sentenzensammlungen, wie sie von griechischen Schriftstellern der späteren Zeit in großer Zahl veranstaltet und, wie es scheint, besonders in den Klöstern benutzt wurden (vgl. Fabricius, bibl. gr. ed. Harless. Vol. IX. S. 569 ff.; Schoell, Gesch. der griech. Litt. III. S. 182), von der bekannteren Blumenlese des Stobäus besonders dadurch verschieden, daß Maximus seine Sentenzen nicht bloß aus Profanskribenten, sondern auch aus der heil. Schrift und den Kirchenvätern entnommen hat. Die erste Ausgabe, mit lateinischer Uebersetzung veranstaltete Konrad Gesner, Zürich 1546, Fol., zugleich mit der ähnlichen Sammlung des späteren Antonius Melissa; in späteren Ausgaben wurde die Sammlung des Maximus mit der des Melissa (Genf 1609) und beide mit der des Stobäus vermischt (Frankf. 1581. Fol.); Combefis hat die Sammlung des Maximus wieder auszuscheiden versucht. Weiteres s. bei Fabricius ed. Harleß S. 652.

e) Zu den Varia rechnen wir hauptsächlich zwei Schriften des Maximus, die ein höheres Interesse bieten, seine Mystagogie und seine Kirchenrechnung.

1) Die *Μυσταγωγία, περὶ τοῦ· τίνων σύμβολα τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν ἐπὶ τῆς συνάξεως τελούμενα συνέστηκε* (Bd. II. S. 489—526), enthält Betrachtungen über die symbolisch-mystische Bedeutung der Kirche und der verschiedenen kirchlichen Cultushandlungen, entnommen angeblich den mündlichen Belehrungen eines ehrwürdigen und weisen christlichen Greises und gerichtet *πρὸς τὸν θεοχάριστον*, — eine jener christlichen Mystagogien oder Auslegungen der Liturgie, wie sie uns aus der späteren griechischen Kirche mehrfach erhalten sind (s. Gaß, Nikolaus Kabasilas S. 155 ff.). Frühere Ausgaben dieser Schrift von Höschel, Augsb. 1599. 8.; von Fronto Ducäus, Auctar. Bibl. Patr. Bd. II. S. 166 ff.; in der Bibl. Patr. Paris. 1654. Bd. XI. S. 410 ff.; auch in den Liturgiae Patrum, Paris 1560. Antwerpen 1562. Weiteres bei Fabricius S. 651 f. und Gaß a. a. O.

2) Seine Kirchenrechnung, Computus ecclesiasticus oder, wie der griechische Titel lautet, *ἐξήγησις κεφαλαιώδης περὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν πάσχα, τὸ διαγραφὲν κανόνιον ἑρμηνεύουσα*, brevis enarratio christiani paschatis, qua descripti laterculi ratio declaratur, ist geschrieben nach der eigenen Angabe (III, 9) im J. 640, dedicirt dem

Patricius Petrus Illustris, und gibt eine Anleitung zum Verständniß der christlichen Festrechnung und der biblischen wie profanen Chronologie (vgl. den Art. „Aera" in der Real-Enc. Bd. I. S. 163). Diese Schrift fehlt in den zwei Bänden der Combefis'schen Ausgabe; Auszüge daraus gab zuerst Jos. Scaliger, de emendatione temp. lib. VIII, 736 ff.; einen vollständigen Abdruck mit lateinischer Uebersetzung und Noten Dionysius Petavius in seinem Uranologium, Paris 1630. Fol. S. 313. — Ungedruckt ist eine andere chronologische Schrift, die dem Maximus in einem Wiener Codex zugeschrieben wird: chronologia succincta vitae Christi, s. Fabricius S. 676. Gleichfalls ungedruckt, aber von zweifelhafter Aechtheit, ein Lexicon s. *συναγωγὴ λέξεων*, das in mehreren Handschriften ihm zugeschrieben wird, s. Combefis I, 680. Fabricius a. a. O.

f) Briefe des Maximus gibt Combefis in seiner Ausgabe 42 (Bd. II. S. 201 bis 381), wozu noch mehrere andere theils anderwärts gedruckte, theils ungedruckte hinzukommen; sie sind theils von dogmatischem, ethischem, mystischem, theils von mehr allgemeinem persönlichem Inhalt, und viele derselben können ebensogut zu den theologischen Abhandlungen gerechnet werden und sind daher von uns schon genannt. Datirt sind wenige, adressirt 9 an Johannes Cubicularius, 6 ad Polychronium abbatem, 5 ad Thalassium presbyterum et abbatem, 2 ad Constantinum sacellarium, 2 ad Johannem presbyterum, 2 ad Johannem episcopum, 2 ad Cyrisicium ep., 2 ad Petrum Illustrem, 2 ad Cosmam diac., 1 ad Georgium s. Gregorium Africae praef., ad Pyrrhum etc.; s. Fabricius S. 647. Ceillier S. 703 ff.

C. Der Lehrbegriff des Maximus ist mehr oder minder ausführlich dargestellt worden von Neander, Kirchengesch. Bd. III, S. 239—244; Ritter, Gesch. der chr. Philosophie, Bd. II. S. 535—551, vgl. dess. christl. Philosophie Bd. I, S. 390; Baur, christl. Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. II, S. 102 ff. 168. 262 ff.; Dorner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Bd. II, S. 207 ff. 283 ff.; Gaß, die Mystik des Nikolaus Kabasilas bes. S. 49 ff. 154 ff.; Christlieb, Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena, S. 104 ff.; Huber, die Philosophie der Kirchenväter, S. 341 ff. vgl. auch Landerer, Verhältniß von Gnade und Freiheit etc. in den Jahrbb. f. deutsche Theologie 1857, S. 583 ff.

Erschöpfend ist keine dieser Darstellungen, da die Verfasser theils die Quellen nicht vollständig kannten, theils nach dem besonderen Zweck ihrer Darstellungen nur einzelne Seiten seiner Lehre hervorheben wollten. Auch im Folgenden können nur die Grundzüge seines Systems kurz skizzirt werden.

Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, Philosophie und Christenthum sind für Maximus ihrem Inhalt und Ziel nach identisch. Denn die wahre Weisheit besteht in der Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge. Die Philosophie zerfällt in drei Theile, die praktische, theoretische und theologische, die *ἠθικὴ φιλοσοφία, φυσικὴ θεωρία, μυςτικὴ θεολογία* (schol. in Greg. b. Oehler S. 106. Mystagog. Bd. II. S. 498). Denn in drei Dingen philosophirt der Christ, in den Geboten, den Dogmen und im Glauben: die Gebote befreien den Geist von den Leidenschaften, die Dogmen führen ihn zur Erkenntniß des Seyenden, der Glaube zur Betrachtung der heil. Dreieinigkeit (*θεωρία τῆς τριάδος* cap. de carit. I. p. 450). Der Glaube ist eine Erkenntniß aus unbeweisbaren Principien, eine unmittelbare Gewißheit von der Realität des Uebervernünftigen (cap. theol. I. S. 463); das Wissen kommt zu Stande durch die das Wesen des Seyenden selbst ausdrückenden Begriffe. — Die christliche Philosophie aber ist unzertrennlich von der Praxis des christlichen Lebens: Theorie und Praxis, Erkennen und Handeln muß immer beisammen seyn wie Leib und Seele. Wer das Erkennen darstellt als ein im Handeln verkörpertes, das Handeln als ein durch das Erkennen beseeltes, der hat das Rechte gefunden. Wer beide trennt, macht entweder das Erkennen zu einer wesenlosen Phantasie oder das Handeln zu einem todten Schattenbild (cap. theol. et oec. I. S. 606). Der Weisheit schönste Vollendung ist

ein im Handeln sich darstellendes Wissen, ein mit dem rechten Wissen verbundenes Handeln (*γνῶσις ἔμπρακτος ἢ πρᾶξις ἔνσοφος*, ad Thom. bei Oehler S. 2).

Höchstes Objekt des Glaubens und Wissens, der Theologie und Philosophie ist Gott.

In der Gotteslehre, und zwar zunächst in der Frage über die Erkennbarkeit Gottes geht Maximus aus von der areopagitischen Unterscheidung der bejahenden und verneinenden Theologie, der *θεολογία καταφατική* und *ἀποφατική* (s. bes. Mystagog. prooem. II. S. 492 ff.); allein theils hat bei ihm doch von vornherein diese Unterscheidung nicht die große Bedeutung wie bei dem Areopagiten, theils sucht er sie im Interesse des christlichen Glaubens zu überwinden. Wohl sagt auch Maximus, die Verneinungen seyen von Gott wahrer als die Bejahungen, man könne eher das Nichtseyn als das Seyn von Gott aussagen, um seines überschwenglichen Seyns willen, das göttliche Wesen selbst sey uns unbekannt; wir wissen nur, daß Gott ist, nicht was er ist; wir kennen nur die Umgebungen Gottes, nicht ihn selbst; Gott kann überhaupt nicht begriffen werden, da jedes Begreifen eine Umschreibung und somit Verendlichung Gottes wäre (Mystagog. l. c.; div. cap. theol. et oec. I. S. 463. 484; Oehler S. 212 u. ö.). Aber wie die menschliche Seele, wenn gleich ihrem Wesen nach unerkennbar, dennoch aus ihren Wirkungen erkannt wird (de an. II. S. 196): so werden die göttlichen Gedanken und Rathschlüsse, seine Kraft und seine Wirksamkeit erkannt aus den göttlichen Werken. Aus dem Seyenden erkennen wir durch den Glauben den wahrhaft seyenden Gott, aus den verschiedenen Qualitäten des endlichen Seyns, die verschiedenen Qualitäten des göttlichen Seyns die göttliche Weisheit und das göttliche Leben, aus der *θεωρία τῶν ὄντων* die *αἰτία τῶν ὄντων καὶ τὰ τῆς αἰτίας ἴδια* (quaest. in scr. I. S. 31).

So wird die platonisch-areopagitische Ueberschwenglichkeit bei Maximus immer wieder in Schranken gehalten einerseits durch den aristotelischen Causalitäts-, andererseits durch den christlichen Offenbarungsbegriff. Ohne Offenbarung gibt es keine Erkenntniß Gottes: nur Gott selbst ist die Ursache, daß wir nach ihm fragen und ihn finden (*θεός αἰτία τῆς κατ᾽ αὐτὸν ἐξετάσεως — ἄνευ ἐλλάμψεως ἐπιβάλλειν θεότητι ἀμήχανον* bei Oehler S. 242). Gott ist nicht Gegenstand der Vernunfterkenntniß, sondern sein Daseyn wird nur geglaubt, indem er selbst den Frommen eine Ueberzeugung und einen Glauben von seinem wahrhaften Daseyn mittheilt, die fester sind als jeder Beweis (cap. theol. et oec. I. S. 463). Diese Offenbarung Gottes an den Menschen ist zunächst die Uroffenbarung, indem Gott, der weise Schöpfer der Natur, allen vernünftigen Wesen und so insbesondere auch uns Menschen einen verborgenen Keim seiner Erkenntniß, ein Verlangen nach Ihm und eine Liebe zu Ihm eingepflanzt hat (cap. theol. et oec. I. S. 634). Dazu kommt die zweifache äußere Offenbarung Gottes in der Natur und der heil. Schrift. So erkannten die Heiligen und Weisen aller Zeiten aus der weisen Einrichtung und dauerhaften Ordnung der Welt einen für alle Dinge vorsorgenden Welturheber (bei Oehler S. 152. 166). Hieran schließt sich die weitere Ausführung des kosmologischen und teleologischen Beweises (s. bei Oehler S. 155), worin Maximus an Aristoteles sich anschließt und der Vorläufer des Joh. Damasc. ist. Insbesondere aber findet sich bei ihm die nachher im Mittelalter so beliebte Vergleichung von Natur und Schrift mit zwei von Gott gegebenen Büchern, in welchen dieselbe eine Gottheit, derselbe *θεός* und *λόγος*, sich uns ebenso verhüllt als enthüllt (s. bes. bei Oehler S. 105 ff.). In beiden Büchern ist zweierlei zu unterscheiden, das verhüllende Gewand und das darin verhüllte Wesen, *ἱμάτιον* und *σῶμα*, *γράμμα* und *πνεῦμα*. Wer nur bei der Hülle stehen bleibt, nur die Schönheit des Geschaffenen sieht und nicht die darin enthüllte und verhüllte Herrlichkeit des Schöpfers, und ebenso wer in der Schrift nur an den Buchstaben hängen bleibt ohne den Geist, an dem erweist sich das Wort der Schrift, daß der Buchstabe tödtet. Dagegen müssen die Geistesmenschen (*λογικοί*) in der Schrift sowohl wie in der Betrachtung der Kreatur

das Wesen höher achten als das Gewand, die hohen göttlichen Gedanken höher als die *ἐνδύματα τοῦ λόγου*, die Worte der Schrift und die einzelnen sichtbaren Kreaturen. So gelangen wir auf den Berg der Verklärung und schauen, nachdem die Sinnlichkeit in uns erloschen, den Logos selbst und Gott, der Alles in Allem ist und der alles Geistige zu seinem Leib, alles Sinnliche zu seinem Gewand hat. — In diesen Gedanken wurzelt einerseits die Lehre des Maximus von der allegorischen Schriftauslegung (s. bes. quaest. in scr. I. S. 75. 83 u. ö.), andererseits seine Anschauung, daß alles Sichtbare eine Theophanie, *αἰσθητὰ σύμβολα* Gottes sey.

Doch bleibt alle Gotteserkenntniß im Diesseits, weil eine vermittelte, darum auch eine bloß relative (*σχετική*); die absolute, unmittelbare, welche eine volle Empfindung des Erkannten durch Gnadenmittheilung gewährt, erwarten wir erst in der zukünftigen Ruhe der Seligen, nachdem die Seele alles Seyende und Endlose hinter sich gelassen, nachdem sie die über alles Denken hinausliegende Einigung mit Gott, ihre eigene Vergottung (*θέωσις*) erlangt hat. Das Verlangen nach dieser vollkommenen Anschauung Gottes und Einigung mit Gott in uns zu wecken, ist der Zweck aller diesseitigen relativen Erkenntniß; diese findet in jener ihr Ziel und ihr Ende. Jenes ist die engelgleiche Erkenntniß, die Offenbarungstheologie im vollen Sinne des Worts (*γνῶσις τῆς ἐκφανοῦς θεολογίας*), vollkommene Einigung des Erkennenden mit dem Erkannten (s. quaest. in scr. I. S. 6. 22. 25. 210. Mystagog. Bd. II. S. 516. Oehler S. 200).

Den Weg zu dieser vollkommenen Gotteserkenntniß und Einigung mit Gott zu weisen, ist die Aufgabe der mystischen Theologie, die nur einem reinen Sinne durch Gebet in Momenten geheimnißvoller Ekstase vertraut wird (*μυστικὴ θεολογία, ἣν κατ᾽ ἔκστασιν ἄῤῥητον νοῦς καθαρός διὰ προσευχῆς πιστεύεται μόνος* bei Oehler S. 126); ihr Ziel ist freilich ein jenseitiges, der kürzeste Weg zu demselben aber ist die wahrhafte, mit der Erkenntniß verbundene Liebe Gottes (*ἡ ἀληθὴς τοῦ θεοῦ κατ᾽ ἐπίγνωσιν ἀγάπη*).

Aus diesen Bestimmungen über die Erkennbarkeit Gottes ergibt sich denn auch des Maximus Lehre von Gottes Wesen. Zufolge des Unterschiedes zwischen der apophatischen und kataphatischen Theologie sind hier zunächst zwei Arten von Wesenbestimmungen Gottes zu unterscheiden: negative, durch welche die verschiedenen Kategorien des endlichen Seyns von Gott verneint, und positive, durch welche theils der platonische Begriff des Seyns, theils der aristotelische Causal- und Finalbegriff, theils endlich die christlichen Ideen der Persönlichkeit, des Geistes und der Liebe auf Gott angewendet werden. In ersterer Beziehung geht Maximus ganz in den Anschauungen und Ausdrücken der areopagitischen Gotteslehre einher: nicht bloß alle Kategorien der Quantität und Qualität, der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, des Maßes, der Theilbarkeit, des Unterschieds, der Bewegung und Ruhe u. ff. werden von Gott ausgeschlossen (cap. theol. et oec. I. S. 461. Oehler S. 200. 212 u. ö.), nicht einmal der allgemeinste Begriff des Seyns kann von ihm prädicirt werden, denn von ihm ist das Seyn, aber er ist nicht selbst das Seyn, sondern über alles Seyn, Wesen, Kraft, Energie unendlich erhaben (cap. theol. et oec. I. S. 461 f.). Allein weit entfernt, mit dem Areopagiten in die dunkle Lehre eines rein negativen Gottesbegriffs, wo alle Begriffe aufhören, sich zu verlieren, will sich Maximus vielmehr durch alle jene Entschränkungen Gottes von den Bestimmungen des endlichen Seyns (*διά τῆς τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως*) nur den Weg bahnen zu einer positiven Fassung der Gottesidee, zu der *θεία θέσις*, wie diese allein dem religiösen Bedürfniß und der christlichen Spekulation entspricht. Gott ist ihm daher zuerst Seyn oder Substanz — das wahre und eigentliche, das einfache und absolute Seyn, das alles Seyn in sich beschließt und allen Gegensatz von Seyn und Nichtseyn von sich ausschließt; er ist der Inbegriff des Seyns, so daß alles Andere, was ist, nur ist durch Theilnahme am göttlichen Seyn (*κατὰ μέθεξιν*), Alles ist an sich ideell in Gott, *μετέχει θεοῦ*, hat Theil an Gott oder ist ein Theil Gottes (*μοῖρα καὶ λέγεται καὶ ἔστι θεοῦ*, cap. theol. et oec. I. S. 462. 511. Schol. in Gregor. bei

Oehler S. 54 f.). Der Begriff der Substanz aber geht dem Maximus unmittelbar über in den der Causalität: Alles hat Theil an Gott, weil es aus Gott geworden ist; denn Gott ist nicht bloß die überwesentliche, sondern auch die wesenschaffende Wesenheit (οὐσιοποιὸς καὶ ὑπερούσιος ὀντότης), die wirkende Ursache und das Ziel von Allem. In Gott ist keine Bewegung, aber er ist Anfang, Mitte und Ende jeder Erzeugung und Bewegung der außer ihm existirenden Dinge: von Gott werden sie wie von einem Princip aus bewegt, und wohin sie immer sich bewegen mögen, es ist zu ihm als zu ihrem Ziel und Zweck (cap. theol. et oec. I, 461 f. quaest. in scr. I. S. 209. Oehler S. 90. 198). Aber wie der platonische Substanzbegriff, so ist auch der aristotelische Causal- und Finalbegriff für Maximus nur der Durchgangspunkt, um zur christlichen Gottesidee zu gelangen. Gott ist nicht bloß Grund und Ziel alles Seyenden, sondern auch Geist, Willen, Leben, Liebe, νοῦς, θέλων, ζωή, ἀγάπη — der anfangslose, selbstbewußte, sich selbst und alles Andere in sich erkennende Geist, der, weil er Alles durch seinen Willen erschaffen, auch alles Seyende als Produkt seines eigenen Willens erkennt (cap. de carit. I, 429 f. 479. Oehler S. 60 f.), — Leben und Quelle des Lebens, das sich selbst mittheilende Gute, die zum Menschen sich herablassende und den Menschen zur Einheit mit sich erhebende Liebe (ἀγάπη, φιλανθρωπία). Wie es überhaupt des Guten und der Liebe Wesen ist, Getrenntes zu einigen und zusammenzuhalten, und wie es der Liebe vollkommenstes Werk ist, zwischen den Liebenden einen gegenseitigen Austausch der Eigenschaften und Namen zu bewirken; so offenbart sich Gott als Liebe vorzüglich in der Menschwerdung, indem sie den Schöpfer der Menschen als Menschen erscheinen macht, um die Zerreißung und Trennung der menschlichen Natur aufzuheben und den Menschen zu Gott zu machen wie Gott zum Menschen (cap. theol. et oec. I. S. 517. 520. II, 229. 376 u. ö.). Wir können nicht zugeben, daß bei Maximus (wie man gesagt hat) die Liebe mehr dem Menschen als Gott eigene, vielmehr bekennt er sich ausdrücklich und wiederholt zu dem apostolischen Wort, daß Gott die Liebe ist, und erklärt es dahin, Gott sey aller Liebe Urheber und Mittheiler, indem er die Liebe, die er in sich selbst trägt, ausströmt und mittheilt an seine Geschöpfe, und nur eben weil Gott selbst die Liebe und aller Liebe Quell, ist er auch wieder der Liebe höchstes Objekt und Ziel (s. besonders cap. theol. et oec. S. 631). Nur sofern die Liebe etwas Pathologisches (ἐρᾶν = πάσχειν τὴν πρὸς τὸ ἐραστὸν ἔκστασιν), kann sie von Gott, der ἀπαθής ist, nicht ausgesagt werden (s. b. Oehler S. 48).

Ihre Ergänzung erhält die Lehre des Maximus vom Wesen Gottes durch seine Dreieinigkeitslehre. Diese wird von ihm mehrfach entwickelt (auch abgesehen von den wahrscheinlich unächten dialogi de trinitate). Er schließt in diesem Dogma nicht bloß eng an die Bestimmungen der orthodoxen Väter, besonders der Kappadocier, sich an, sondern sucht dasselbe auch noch formell fortzubilden theils durch schärfere Fassung der trinitarischen Terminologie, theils durch Herbeiziehung physischer, logischer und anthropologischer Analogien und Kategorien zur Verdeutlichung der trinitarischen Verhältnisse.— Gott ist einig und dreieinig, Monas aber nicht Dyas, Trias aber nicht Menge. Eben hierin sieht Maximus den Vorzug der christlichen vor der heidnischen sowohl als der jüdischen (worunter er sichtbar den Islam mitversteht) Gotteslehre: dort ungeordnete Vielherrschaft, ein δῆμος θεῶν, hier zwar Einheit des Princips, aber eine beschränkte geist- und leblose Einheit (ἓν πρόσωπον δίχα λόγου καὶ πνεύματος), dort unbegränzte διαστολή der Gottheit, hier einseitige συστολή, eine πενία θεότητος; dagegen im Christenthum eine Monarchie, die nicht so karg ist, auf eine Person sich zu beschränken, aber auch nicht so ungeordnet, um in eine unbestimmte Vielheit zu zerfließen (in orat. dom. I. S. 355. Oehler S. 6). — Unerschöpflich ist nun aber Maximus in negativen und positiven Bestimmungen des trinitarischen Verhältnisses, um alle möglichen Irrthümer (namentlich die der Tritheiten cap. de carit. I, 413) abzuwehren und das Geheimniß der Gottheit, das freilich in seiner verborgenen Tiefe die Erkenntniß aller Erkenntnisse, unendlich übersteigt, dem menschlichen Verständniß näher zu bringen. Na-

mentlich ist es ihm darum zu thun, das Zusammenseyn der Monas und Trias, der *οὐσία* und der drei *ὑποστάσεις*, den Unterschied und die Einheit der Personen oder ihr persönliches Ineinanderleben, die sogenannte *περιχώρησις*, so genau als möglich, freilich mehr abwehrend als positiv begründend zu bestimmen, und was gewöhnlich von Joh. von Damask gesagt wird, daß er die wissenschaftliche Construktion des Trinitätsdogma's in dieser Richtung weiter geführt und durch die Einführung einer abstrakten Schulterminologie die scholastische Behandlung dieses Dogma's vorbereitet habe, gilt mit demselben, wo nicht mit viel mehr Recht von Maximus, den Johannes Damascenus hier vielfach bloß excerpirt hat (vgl. Bd. VI. S. 741 f.). Naturanalogien, die Maximus zur Veranschaulichung des trinitarischen Verhältnisses beibringt, sind es, wenn er es vergleicht mit dem einen Strahl eines einzigen dreifach leuchtenden Lichtes (Mystagog. II, 517. vgl. Greg. Naz. und Dionys. Ar.) oder mit den Farben im Regenbogen (I, 671 f.). Weit häufiger aber braucht er, auch hierin der Vorläufer der mittelalterlichen Scholastik und Mystik, psychologische Vergleichungen wie *νοῦς, λόγος* und *ζωή*, oder auch *νοῦς, σοφία* und *ζωή* (in or. dom. I. p. 355. quaest. in scr. I, 31), oder er nennt den Sohn den persönlich subsistirenden Namen, den Geist das Reich des Vaters (*βασιλεία οὐσιωδῶς ὑφεστῶσα*, in or. dom. I. p. 350), oder es heißt der Vater der beschließende, der Sohn der wirkende, der heil. Geist der mitwirkende und vollendende Gott (*εὐδοκῶν, αὐτουργῶν, συνεργῶν* oder *συμπληρῶν*, in or. dom. I, 346. quaest. in scr. I, 17. 211).

Von besonderer Wichtigkeit ist die Lehre des Maximus vom Logos und seinem Verhältniß zur Schöpfung, sowie seine Ansicht vom Ausgang des heil. Geistes. — Der Logos nimmt in dem ganzen christlich-gnostischen Systeme des Maximus die eigentlich centrale Stellung ein: er ist ihm der Inbegriff der göttlichen Ideen und das Realprincip aller Dinge; die Gründe aller Dinge, des Sichtbaren und Unsichtbaren, des Allgemeinen und Einzelnen, sind in ihm von Ewigkeit befaßt, um dann in der Zeit durch ihn verwirklicht zu werden; er ist das Princip der Differenzirung, indem er die Gründe alles Getheilten und Unterschiedenen, des allgemeinen, besonderen und einzelnen Seyns in sich trägt, aber auch wieder die Einheit und das Band aller Gegensätze, der das Getrennte in Eins zusammenfaßt, allem Krieg in dem Seyenden ein Ende macht und Alles zum Frieden und zu unauflöslicher Harmonie, zur Einheit mit sich und mit Gott zurückführt (schol. in Greg. bei Oehler S. 54 ff. 296).

In der Lehre vom heil. Geist nimmt Maximus eine zwischen Abendland und Morgenland vermittelnde Stellung ein, sofern er ein Ausgehen des Geistes vom Vater durch den Sohn lehrt. Aus Anlaß des Monotheletenstreits war, wie es scheint, die bekannte Differenz beider Kirchen erstmals zur Sprache gekommen, indem die Anhänger des Monotheletismus in Constantinopel daran Anstoß nahmen, daß in dem Synodalschreiben des römischen Bischofs Martin der Ausgang des Geistes vom Sohne ausgesprochen war. Maximus erkundigte sich deshalb genauer bei den Römern über den Sinn dieser Lehre und gewann aus den von ihnen beigebrachten Zeugnissen aus griechischen und lateinischen Vätern die Ueberzeugung, daß sie damit den Sohn nicht zum Princip des Geistes machen wollen, sondern das eine Princip des Sohnes und Geistes in den Vater setzen. Er sah daher in der abendländischen Lehrweise nicht eine dogmatische Abweichung, sondern nur eine andere Ausdrucksweise, und wollte diese mit der Verschiedenheit der lateinischen und griechischen Sprache entschuldigen, wobei es geschehen könne, daß derselbe Gedanke doch sprachlich verschieden ausgedrückt werde; s. Epist. ad Marinum II. S. 70 f. und das Fragment Bd. I. S. 671; vgl. Le Quien, dissert. Damasc. in seiner Ausgabe des Joh. Damasc. Bd. I. pag. V.

Die Schöpfung ist eine bewußte und freie That Gottes, und zwar, wie Maximus im Gegensatz gegen die Lehre des Proklos von der Ewigkeit der Welt und im wesentlichen Anschluß an Johannes Philoponus mit einer Reihe von Gründen zu erweisen sucht, ein zeitlicher Akt, indem Gott zwar an sich und seinem Begriff nach immer

Schöpfer ist, aber seine ewigen Weltgedanken durch seinen guten Willen und nach seiner Weisheit successiv verwirklicht, so daß er jedes Ding in dem geeigneten Zeitpunkte aus der Potentialität zur Aktualität führt (cap. de carit. I. S. 444. Schol. ad Greg. bei Oehler S. 54 ff. 146 ff.). Und wie die Ewigkeit der Welt, so wird auch die Annahme einer ewigen Materie als eines zweiten Princips neben Gott wiederholt auf's Entschiedenste bestritten, als der Vernunft wie der Frömmigkeit gleichsehr widersprechend (cap. de carit. I. S. 445. Oehler S. 160 ff.). Vielmehr hat Gott Alles ganz und vollständig aus Nichts geschaffen, in ihm ist, wie in einer allmächtigen Wurzel, Alles befaßt, seine Wirksamkeit ist auch fort und fort in allen geschaffenen Dingen gegenwärtig, wie denn auch zu ihm als seinem eigenthümlichen Ziel Alles zurückkehrt (Schol. ad Greg. Oehler S. 166).

Die Welt oder das endliche Seyn ist seinem Wesen nach, weil es aus dem Nichtseyenden stammt und das Nichtseyende als seinen Gegensatz sich gegenüber hat, ein in Raum und Zeit begränztes, quantitativ und qualitativ bestimmtes und meßbares, ein in Gegensätze gespaltenes, nach dem Gesetz der Generalisation und Specifikation unendlich abgestuftes, eben darum aber auch ein veränderliches, dem Werden, der Bewegung und dem Vergehen unterworfenes Seyn (Schol. ad Gregor. Oehler S. 156). Die Gesammtheit des Seyns theilt sich, wie Maximus (Schol. ad Gregor. Oehler S. 287 ff.) unter Berufung auf ältere heilige Lehrer und Ueberlieferungen ausführt, auf fünffache Weise (die divisio naturae Erigena's, s. Baur S. 269 ff.): zuerst nämlich theilt sich das Universum in die ungeschaffene und geschaffene Natur (φύσις ἄκτιστος und κτιστή); letztere in intelligible und sinnliche Wesen (νοητὰ und αἰσθητά), jene ewig, wenigstens a parte post, diese zeitlich, jene mit Vernunft und Intelligenz begabt und des Gegensatzes von Tugend und Laster fähig, diese nur aus Materie und Form bestehend (ὕλη εἰδοπεποιημένη bei Oehler S. 383); die sinnliche Natur theilt sich dann weiter in Himmel und Erde, die Erde in Paradies und Welt (οἰκουμένη) als den jetzigen Wohnplatz des Menschen. Der Mensch endlich ist in seinem gegenwärtigen Seyn getheilt in den Gegensatz des Männlichen und Weiblichen, aber er ist, wie der unterste Punkt in der Differenzirung des Alls, so auch wieder dasjenige Wesen, das alle Gegensätze des kreatürlichen Seyns in sich zusammenfaßt, das zusammenhaltende Centrum und die Werkstatt aller Kreaturen (omnium creaturarum officina, wie Erigena übersetzt), die vereinigende Mitte aller Gegensätze, dazu bestimmt, durch seine Einigung mit Gott endlich auch das kreatürliche Seyn zur Einheit mit dem Schöpfer zurückzuführen.

Wie nämlich die Kreaturen überhaupt in sinnliche und intelligible, so theilen sich letztere wieder in englische und menschliche, jene wieder in heilige Kräfte und unreine Dämonen, diese in Fromme und Gottlose (cap. de carit. I. S. 430). Die Engellehre tritt bei Maximus in Vergleich mit dem Areopagiten sehr zurück. Auch die Engel sind wie die Menschen nach einem göttlichen Begriff (λόγος) geschaffen und es ist ihnen durch Gnade eine natürliche Kraft zur Vergöttlichung mitgetheilt; ihre Bestimmung ist, sich selbst gegenseitig und den Menschen höhere Erleuchtung, Tugend und Erkenntniß mitzutheilen, uns in Vollbringung des Guten zu unterstützen, durch die Stimme des Gewissens zu uns zu reden, unsere Gedanken und Handlungen zu überwachen und auf den Tag des Gerichts aufzuzeichnen (I, 37. 55. 432 u. ö.).

Ausführlicher als die Engellehre wird die Lehre von den gefallenen Engeln und dem Satan behandelt, die, nachdem sie Gottes Haus in frevelntlicher Auflehnung verlassen, nun fern von Gottes Gemeinschaft ihre höheren Geisteskräfte im Nichts (περὶ τὸ μὴ ὄν) verzehren und doch alle ihre Anschläge wieder durch Gottes Vorsehung gehemmt sehen. Voll Haß nnd Neid gegen Gott und Menschen ist der Teufel doch Beides zugleich — Feind und Diener Gottes, indem er zwar durch seine Dämonen die Menschen zu freiwilligen Feinden Gottes zu machen und zu allen Schlechtigkeiten, insbesondere auch zum Götzendienste zu verführen sucht, aber auch wieder von Gottes Gerechtigkeit nnd Liebe dazu gebraucht wird, die Lust durch den Schmerz, die Sünde durch das Uebel

zu strafen, um so den Sündenrost von uns abzuwischen, Haß und Verachtung gegen die sündige Lust uns einzuflößen (s. besonders Bd. I. S. 29 ff. 57. 61. 530. 597. 229).

Viel wichtiger aber als das transscendente Gebiet der Angelo- und Dämonologie ist für Maximus die Lehre vom Menschen und insbesondere von der menschlichen Seele. Hier besonders zeigt sich sein Fortschritt über den areopagitischen Standpunkt hinaus: der Mensch gewinnt bei ihm „eine ganz andere Stellung und weit selbstständigere Bedeutung als in dem areopagitischen Platonismus" (Baur S. 268). Auch hier freilich finden wir bei ihm wieder dieselbe Mischung platonischer und aristotelischer Gedanken, biblischer und philosophischer Anschauungen, dialektischer Begriffsspaltung mit hochfliegender mystisch-theosophischer Spekulation. Von der centralen Stellung, die Maximus dem Menschen im System des geschaffenen Seyns anweist, ist schon die Rede gewesen. Wie alles Geschaffene, so existirt auch der Mensch ideell von Ewigkeit her im Denken Gottes; er ist ein Theil Gottes, weil der Begriff seines Wesens an sich in Gott war (*διὰ τὸν λόγον προόντα ἐν τῷ θεῷ*, schol. in Greg. S. 14). Gott hat ihn zuletzt in die Schöpfung eingeführt als den Mikrokosmos, als den Vermittler aller Gegensätze des Alls, der vermöge der Beziehung seines eigenen Wesens zu den verschiedenen Gebieten des Seyns die Kraft besitzt, sie Alle zu einigen. In ihm enthüllt sich das Geheimniß des göttlichen Weltplans, welches darin besteht, daß gleichwie alle Gegensätze von einer Ursache ausgegangen, so auch alle wieder harmonisch mit einander und in stufenweisem Aufsteigen vom Niederen zum Höheren zuletzt alle in Gott sich einigen. So soll der Gegensatz des Männlichen und Weiblichen sich aufheben in dem reinen Menschen (*ἄνθρωπος μόνος*), dann sollen Paradies und Menschenwelt sich zusammenschließen zu der einen Erde, dann soll der Mensch Erde und Himmel, dann die sinnliche und intelligible Natur einigen durch engelgleiches Leben und englische Erkenntniß, endlich soll er auch das geschaffene Seyn mit dem Ungeschaffenen einigen durch Liebe. Dieß die Idee des Menschen, seine göttliche Bestimmung, der freilich die Wirklichkeit nicht mehr entspricht, seit der Mensch gegen seine Idee (*παραλόγως*) sich bestimmt und seine zur Einigung des Getrennten verliehene Kräfte zur Zertrennung des Geeinigten mißbraucht hat, wodurch er, obwohl ein Theil Gottes, von Gott ausgeflossen (schol. in Greg. 18) und eine Erneuerung und Wiederherstellung seiner Natur nothwendig geworden ist (schol. in Greg. S. 287 f.).

Auf die Psychologie des Maximus näher einzugehen, müssen wir hier unterlassen; er hat sie in der Schrift de anima, in der epist. ad Joannem II. S. 238 ff. und anderwärts ausführlich behandelt, theils antithetisch zur Bestreitung fremder Ansichten, theils thetisch, besonders als Unterlage seiner christologischen Naturen- und Willenlehre. So handelt er von der Existenz der Seele, ihrer Unkörperlichkeit (II, 238), ihrer Entstehung zu Bekämpfung des Präexistentianismus und Traducianismus (s. bes. Oehler S. 304 ff. 320 ff. vgl. auch Gallandi Bibl. P. XIV. S. 153 ff.), von der Unsterblichkeit, wo er an Plato (s. bes. II. S. 198 ff.), von der Eintheilung der Seele, wo er besonders an Aristoteles sich anschließt (I. S. 432. Oehler S. 174), von den verschiedenen Stufen der Erkenntniß, welche theils sinnliche, theils vernünftige, theils geistige, *κατ᾽ αἴσθησιν, κατὰ λόγον, κατὰ νοῦν*, Erkenntniß der einzelnen Erscheinungen, der allgemeinen Begriffe, der höchsten göttlichen Einheit ist (I, 9. 583. II, 199. 200. Oehler S. 88. I, 652 u. ö.; vgl. die Psychologie der mittelalterlichen Mystiker: vis cognitiva sensualis, ratio, intelligentia simplex), endlich besonders ausführlich von dem menschlichen Willen, seinem Wesen, seinen verschiedenen Akten, Objekten, Arten und Stufen: *θέλημα, βούλησις, βουλή, προαίρεσις, γνώμη, ὄρεξις ζωτική* und *λογική*, Zustand des sinnlichen Trieblebens, des praktischen oder gemischten und wandelbaren Wollens, der Einigung des Willens mit Gott (s. bes. II. S. 2 ff. Oehler S. 86 u. ö.).

In der Lehre vom Urzustand und Fall schließt sich Maximus zwar im Wesentlichen an die ältere griechische Theologie an — so in der Beschreibung des paradisischen Zustandes als eines Lebens ungetrübter Unschuld, unversehrter physischer und

geistiger Kraft, in der Lehre von der Verursachung des Falls theils durch die Verführung des Teufels, theils durch den freien Willen und die Schuld des Menschen, besonders aber hinsichtlich der Folgen des Falls: Verderbniß der menschlichen Natur und Verlust der Unsterblichkeit, aber nicht der Freiheit. Allein auch hier ist sein Streben, der Kirchenlehre im Zusammenhange seines ganzen theologischen Systems eine tiefere Fassung und Begründung zu geben. Insbesondere sucht er den metaphysischen Begriff des Bösen mit dem ethisch-religiösen Begriff der Sünde in Einklang zu bringen. Das Böse als solches ist nichts Reales, sein Wesen nicht das *εἶναι*, sondern die *ἀνυπαρξία*, eben daher kann es kein ewiges Böses geben, und kann Gott nicht Urheber des Bösen seyn (quaest. in scr. I. S. 7 ff. Oehler S. 172. 314). An sich ist Nichts böse, Alles was Gott schuf, ist gut. Das Böse ist eine bloße Privation des Seyns, also kein Seyn, sondern ein Nichts; es hat sein Gebiet nur in der Sphäre des endlichen Seyns, näher des endlichen Willens. Gott hat kein Wissen des Bösen, weil er kein Vermögen des Bösen hat (I. S. 543). Es hat seinen Grund in der Freiheit, in dem Fürsichseynwollen der Kreatur, darin, daß wir, die wir ein Theil Gottes sind, von unserem Princip ablassen und widervernünftiger Weise, aber freiwillig, nach dem Nichtseyn uns hinbewegen, statt unserem eigenen Grunde uns zuzubewegen; es ist eine durch ein falsches Urtheil zu einem anderen Ziele als zu Gott hin geleitete Bewegung (quaest. in scr. I. S. 7 ff. Oehler S. 60). Die Sünde ist somit ihrem Wesen nach eine völlige Verkehrung der menschlichen Natur und Weltstellung, und hat daher auch eine völlige Verderbniß der Natur zur Folge. Der natürlich-vernünftige freie Wille Adam's hat, nachdem er selbst verderbt worden, die Natur mit sich verderbt, und so ist die Sünde entstanden, und zwar in dem doppelten Sinn (*δύο ἁμαρτίαι*) eines Abfalls des freien Willens vom Guten zum Bösen und einer Verwandlung der Natur aus der Unverweslichkeit in die Verweslichkeit, eine zurechnungswürdige Sünde des Willens und eine nicht zurechenbare Sünde der Natur (quaest. in scr. I. S. 95). Durch seine Uebertretung des göttlichen Gebotes hat Adam ein anderes Lebensprincip statt des ersten in die menschliche Natur eingeführt: nämlich die Herrschaft von Lust und Schmerz. Weil der Mensch, statt in Gott seine Lust zu finden, der Sinnlichkeit vermöge seines ersten Willensentschlusses sich zuwandte und in ihr unnatürlicherweise seine Lust fand, so hat denn Gott als heilsames Gegengewicht den Schmerz mit der Lust verbunden, und diese beiden sind nun die beherrschenden Mächte des Menschenlebens geworden: wie jedes Menschenleben aus der Lust (Concupiscenz) entsteht, so ist auch jedes nun der Noth des Lebens und dem Schmerz des Todes unterworfen (quaest. in scr. I. S. 213 f.). Auch die Trennung der Geschlechter und die Fortpflanzung der Menschheit durch geschlechtliche Zeugung ist Folge der Sünde und des dadurch veranlaßten Herabsinkens des Menschens zur Thierheit (Oehler S. 292); ja auch dieser schwächliche und vergängliche Erdenleib ist dem Menschen erst in Folge der Sünde oder doch in Voraussicht derselben (*κατὰ πρόγνωσιν*) von Gott verliehen worden (vgl. Oehler S. 80). Dennoch ist durch die Sünde nicht alles Gute aus unserer Seele verschwunden: ein Samen und Vermögen des Guten ist uns geblieben, das auch wieder wachsen und zuletzt durch die Auferstehung die ihm von Natur bestimmte Größe und Schönheit wieder erlangen kann (quaest. in scr. I. S. 62). So sehr auch Maximus unverkennbar in manchen seiner Sätze der augustinischen Erbsündenlehre sich anzunähern scheint; in diesem Punkte bleibt er der Lehre der griechischen Väter unverrückt treu: die Freiheit (*τὸ αὐτεξούσιον*), wie sie zur natürlich-vernünftigen Ausstattung des Menschen gehört, bleibt auch nach dem Sündenfall unverloren; sie ist, wie das Princip der Sünde, so auch der Grund der Erlösungsfähigkeit, der Punkt, wo die erneuernde und wiederherstellende Gnade Gottes einsetzt. Eben darum aber kann sich Maximus nun auch keinen Erlöser denken ohne volle menschliche Willensfreiheit und Willensbethätigung.

So schließt sich an die Lehre vom Menschen und der Sünde die von der Menschwerdung, von der Person und dem Werk Christi auf's Engste an. Maximus hat

hier nicht bloß die Bestimmungen der orthodoxen Dogmatik, theils die der Väter des vierten Jahrhunderts, theils die des Chalcedonense, wiederholt und sie gegen abweichende Ansichten, besonders auch des Monophysitismus vertheidigt; sondern er hat auch in mehreren wesentlichen Punkten die Christologie fortgebildet (so in der Lehre von der *περιχώρησις, ἀντίδοσις*, den genaueren Bestimmungen über die christologische Terminologie), er hat insbesondere die Consequenzen des chalcedonensischen Dogma's in der Zweiwillenlehre gezogen und er hat endlich die Lehre von der Menschwerdung im Zusammenhange seines mystisch-spekulativen Systems tiefer zu begründen versucht. — Die bekannte scholastische Frage über den Grund der Menschwerdung — ob diese auch ohne die menschliche Sünde erfolgt seyn würde oder nicht — hat Maximus nicht bloß gestellt, sondern auch im Wesentlichen richtig dahin beantwortet, daß er sie in abstracto bejaht, in concreto verneint. Von Anfang an war Alles bestimmt zur Einigung mit Gott, zur Vergottung (*θέωσις*). Daher ziemte es sich, daß derjenige, der von Natur Urheber alles Seyns ist, durch Gnade auch Urheber der Vergottung, daß der Geber der Existenz auch Geber der ewigen Seligkeit sey (*ἵνα ὁ τοῦ εἶναι δοτὴρ φανῇ καὶ τοῦ ἀεὶ εἶναι χαριστικός*, quaest. in scr. I. S. 212). Die Menschwerdung beruht daher auf einem ewigen göttlichen Rathschluß; sie ist in der Idee Gottes und des Menschen wie im Wesen des Logos an und für sich schon begründet. Denn Verleiblichung ist das Ziel der Wege Gottes, ebenso wie Vergottung das Ziel des Menschen ist. Allezeit und in Allem will der Logos und Gott das Mysterium seiner Verleiblichung vollziehen; denn Gott und Mensch verhalten sich ihrem Wesen nach so zu einander, daß der Mensch, indem er an Gott sich hingibt, Gott in sich hineinbildet und gestaltet, selbst durch Gnade Gott wird, und daß Gott durch seine Herablassung Mensch wird, so daß also der Mensch vergottet wird durch seine Gottesliebe, Gott vermenschlicht durch seine Menschenliebe. So kommt das schöne Wechselverhältniß (*καλὴ ἀντιστροφή*) zu Stande, daß Gott Mensch wird um der Vergottung des Menschen willen, der Mensch Gott um der Menschwerdung Gottes willen (schol. in Gregor. b. Oehler S. 60). Wie der Rathschluß der Menschwerdung ein ewiger, der Schöpfung selbst vorangehender, so ist seine Verwirklichung Ziel und Mittelpunkt der Weltgeschichte, indem Gott weislich die Jahrhunderte theilt in eine Zeit, in welcher die Menschwerdung Gottes —, und eine andere, in welcher die Vergottung des Menschen sich verwirklicht; die Gränzscheide beider Zeiten bildet die Erscheinung Christi, mit welcher die Periode der geheimnißvollen Menschwerdung Gottes sich abschließt, die Periode der gnadenvollen mystischen Vergottung des Menschen beginnt. So ist Jesus Christus Anfang, Mitte und Ende aller Zeiten, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; er ist es jetzt schon potentiell für den Glauben, einst aktuell für das Schauen (s. bes. quaest. in scr. I. S. 46. 209 ff.). — Wenn aber gleich Gott Mensch geworden seyn würde auch ohne die Sünde, um als Schöpfer des Alls Alles auch wieder zur Einheit mit sich zu führen: so ist doch thatsächlich die Menschwerdung Gottes geschehen um der menschlichen Sünde willen, um die durch die adamitische Sünde in die Welt gekommene Verkehrung, Zertrennung und Zerrüttung wieder aufzuheben, um dem durch Adam in die Menschheit eingeführten falschen Lebensprincip ein neues Princip der Wiedergeburt (*ἄλλην ἀρχὴν δευτέρας γενέσεως*) entgegenzustellen, um den Krieg im Universum zu endigen und Alles im Himmel und auf Erden zusammenzubinden zu Frieden, Freundschaft und unauflöslicher Harmonie. So ist der Einheitspunkt aller Gegensätze des Seyns, der ideell im Menschen gegeben war, der aber dadurch, daß der Mensch selbst von seinem Einheits- und Lebensprincip, Gott abwich und seine Kräfte statt zur Einigung des Getrennten zur Trennung des Geeinigten mißbrauchte, wieder verloren gegangen ist, nun erst real geworden in Christo als dem Gottmenschen, in welchem der seiner Natur nach unbewegliche und unmittheilsame Gott auf wunderbare Weise zu dem seiner Natur nach Beweglichen sich hinbewegt und unbeschadet seiner Unwandelbarkeit die menschliche Natur zu persönlicher Vereinigung sich angeeignet hat. Christus ist daher das vollkommene Gegen-

bild Adam's, wie Maximus an verschiedenen Stellen, besonders quaest. in scr. 61. I. S. 213 weitläufig ausführt, der allgemeine Mittler, Versöhner und Restaurator der ganzen durch die Sünde zerrissenen und verderbten Welt (*καινοτομοῦνται φύσεις καὶ θεὸς ἄνθρωπος γίνεται*, s. bes. schol. in Greg. Oehler 287 ff.). — Um die allgemeine Versöhnung des Alls mit der Aufhebung des Zwiespaltes in unserer Natur zu beginnen, ist Christus vollkommener Mensch geworden (*τέλειος ἄνθρωπος ἐξ ἡμῶν δι' ἡμᾶς καθ' ἡμᾶς*), all das Unserige mangellos an sich habend, nur ohne Sünde und ohne zu seiner Menschwerdung der natürlichen ehelichen Zeugung zu bedürfen, vielmehr die Trennung der menschlichen Natur in das Männliche und Weibliche in seiner Person aufhebend (daher Maximus auf die jungfräuliche Geburt der Maria, die virginitas ante, in und post partum großes Gewicht legt). Dann hat Jesus, um den großen Rathschluß des Vaters zu erfüllen und Alles im Himmel und auf Erden in sich als dem Haupte zusammenzufassen, nicht bloß die allgemeinen und ewigen Gesetze für die Einigung des getheilten Seyns lehrend mitgetheilt, sondern auch durch seinen menschlichen Wandel, seinen Tod, seinen descensus ad inferos, seine Auferstehung, seinen Eingang in's Paradies die Erde geheiligt, den Tod aus einem Mittel zur Bestrafung der Sünde in ein Mittel zur Aufhebung der Sünde (*ὅπλον πρὸς ἀναίρεσιν τῆς ἁμαρτίας*) verwandelt, die Kluft zwischen Menschenwelt und Paradies aufgehoben; dann hat er durch seine Himmelfahrt und den Eintritt seines mit dem unsrigen wesensgleichen Menschenleibes in den Himmel Himmel und Erde versöhnt, Sinnliches und Geistiges geeint, endlich naht er sich Gott selbst, indem er vor dem Angesichte des Vaters als Mensch für uns Menschen eintritt (schol. in Greg. Oehler S. 292 u. ö.).

So müssen wir, auf Grund einer genaueren Einsicht in die Schriften des Maximus die Behauptung (vgl. z. B. Christlieb S. 109) durchaus verneinen, Maximus habe das Werk Christi als historische That nicht besonders in Betracht gezogen, er habe nicht gezeigt, was der historische Christus für den Proceß der Vergottung leiste, die historische Bedeutung Christi scheine sich bei ihm verflüchtigen zu wollen, Christus werde nur zum Vorbild des ethisch-mystischen Processes (Dorner S. 288). Vielmehr legt Maximus gerade auf das **Heilswerk** Christi als den Zweck seiner Menschwerdung (liber asceticus I. S. 367 ff.) alles Gewicht; er entwickelt dasselbe nach allen seinen Seiten, Beziehungen und heilsbedingenden Momenten in einem Umfang und einer Tiefe, wie vielleicht keiner der Kirchenväter vor ihm, und es steht ihm die historische Realität des Erlösungswerkes Christi so fest, daß er gerade auf diese vorzugsweise die orthodoxe Lehre von der Person Christi, von den zwei Naturen und zwei Willen in einer Person begründet.

Diese selbst hat nun Maximus in einer ganzen Reihe von Schriften und mit einer Fülle von scholastischen Definitionen, Distinktionen und Argumenten theils thatsächlich entwickelt, theils antithetisch gegenüber vom Arianismus, Apollinarismus, Nestorianismus und insbesondere Monophysitismus zu vertheidigen gesucht. Wenn damals, im 6. und 7. Jahrhundert, die monophysitische Partei der Severianer in ihrer Dialektik und in der Anwendung aristotelischer Begriffe auf die christologischen Fragen eine Gewandtheit und Spitzfindigkeit zeigte, die schon vielfach an die mittelalterliche Scholastik erinnert: so standen ihnen hierin doch die Vertheidiger der Orthodoxie nicht nach, und unter diesen nimmt neben Anastasius Sinaita, Eulogius von Alexandrien, Leontius von Byzanz und Anderen Maximus eine der hervorragendsten Stellen ein. Dabei zeigt sich bei ihm gerade das, was sonst bei jenen Streittheologen meist vermißt wird, eine Verbindung des tiefsten und reinsten religiösen Interesses mit einer scharfsinnigen und stets schlagfertigen, in der Schule des Platonismus und Aristotelismus geübten Dialektik, und so formalistisch auch seine dogmatischen Ausführungen mitunter lauten mögen, überall sieht man doch wieder den tieferen ethisch-mystischen Hintergrund durch, auf welchem seine Theologie durchweg ruht. Es ist die Realität des Christenthums, die Thatsache der Versöhnung des Menschen mit Gott, die er durch keinen Doketismus sich will rauben

lassen. Um die Menschheit zur Einheit mit Gott zu führen, mußte Gott in Christo unbeschadet seiner göttlichen Unwandelbarkeit eine vollkommene Menschennatur, unter Ausschluß jeder Vermischung und Zertrennung, zu persönlicher Verbindung sich aneignen (Oehler S. 72 ff. quaest. in scr. I. S. 45. 209. 225 u. ö.). Die einzelnen Schriften des Maximus, welche auf die Naturenlehre sich beziehen, sind oben verzeichnet. Die gegnerische Thesis, mit deren Widerlegung er sich vorzugsweise beschäftigt, ist die severianische Lehre von einer zusammengesetzten Natur (*μία φύσις σύνθετος*) in Christo; ihr gegenüber zeigt er, daß es nicht genüge, Christum aus zwei Naturen entstehen zu lassen, sondern daß er auch nach der Vereinigung bestehe *ἐν δύο φύσεσιν*, daß die Unterscheidung zweier Naturen keinen Dualismus, keine Zerreißung der Person begründe, daß man von einer persona composita reden könne, aber nicht von einer natura composita (über das Nähere vgl. Dorner S. 177 ff.).

Nur die Consequenz aus der Zweinaturenlehre, aber ebenso wesentlich wie diese, wenn nicht die Realität der gottmenschlichen Versöhnung preisgegeben werden soll, ist für Maximus die Lehre von den zwei Willen, deren genauere Entwickelung und Vertheidigung gegenüber von den verschiedenen Formen des Monotheletismus wie von den beiden kaiserlichen Glaubensedikten, *Ἔκθεσις* und *Τύπος*, seine eigentliche Lebensaufgabe und der Anlaß seiner letzten schweren Lebensschicksale wurde.

Wenn es sich im ersten Stadium des monophysitischen Streites (Dorner S. 204 ff.) zunächst um die eine oder doppelte Wirkungsweise, im zweiten um das Willensvermögen, im dritten endlich um die zwischen beiden Gegensätzen versuchten Ausgleichungen, die Lehre von dem einen zusammengesetzten und dem sogenannten gnomischen Willen handelte: so ist es besonders das zweite und dritte Stadium, in welches Maximus in entscheidender Weise eingreift, wenn er gleich den Abschluß des Streites selbst nicht mehr erlebt. Er geht von der zweifachen Energie zurück zu der doppelten Potenz, unterscheidet ferner die Energie als Thätigkeit von ihrer Wirkung (*ἀποτέλεσμα*) und sucht in allen diesen drei Beziehungen die Dualität durchzuführen (Dorner S. 207).

Seine Beweisgründe sind hergenommen theils aus Schrift und Tradition, theils aus Philosophie und Theologie. Sein Beweisverfahren ist theils antithetisch, theils thetisch: es liegt ebenso wohl in der Art der behandelten Fragen, als in seiner eigenen Geistesart, daß seine Hauptstärke und sein Hauptverdienst mehr auf der ersten als zweiten Seite liegt, mehr darin, daß er die in dem Monotheletismus liegende Gefahr einer doketischen Absorption des Menschlichen in Christo richtig erkannt und zurückgewiesen, als daß er selbst eine allseitig befriedigende Construktion geliefert hätte.

Exegetisch sucht Maximus zu zeigen, daß die evangelischen Berichte vom Leben Jesu ein menschliches Wollen und Wirken Christi ganz bestimmt behaupten und zwischen menschlichen und göttlichen Willensakten genau unterscheiden. Er beruft sich auf Stellen wie Mark. 6, 48. 7, 24. 9, 29. Joh. 1, 43. 7, 1. Matth. 26, 17. 27, 34 u. s. w., in denen von einer *ἀνθρωπίνη καθ᾽ ἡμᾶς θέλησις καὶ ἐνέργεια* unzweifelhaft die Rede sey, während anderwärts, wie Joh. 5, 21., die *θεϊκὴ θέλησις* Christi eben so bestimmt bezeugt werde (s. bes. Bd. II. S. 83). In einer besonderen Abhandlung behandelt er die Stelle Matth. 26, 39., um zu zeigen, daß aus den beiden Worten Christi: „Vater, ist's möglich" u. s. w. und „doch nicht wie ich will" u. s. w. — mit Nothwendigkeit die Annahme zweier den beiden Naturen entsprechenden Willen und Willensäußerungen folge, eines göttlichen, der in steter Einheit mit dem Willen des Vaters und heiligen Geistes unsere Erlösung will, und eines menschlichen, der um unseres Heils willen dem göttlichen Willen freiwillig sich unterwirft (II. S. 32 ff.).

Die patristische Beweisführung, mit welcher Maximus mehrfach sich beschäftigt, will darthun, daß auch die Nachfolger der Apostel, die Verkündiger der Theophanie des Logos im Fleisch, die von Gott erwählten Väter der katholischen Kirche (*θεόκριτοι τῆς καθολικῆς ἐκκλ. πατέρες*), z. B. Athanasius, Gregor von Nazianz und Nyssa, der göttliche Johannes (Chrysostomus), Severianus von Gabala, Cyrill von Alexandrien, Am-

brosius, Leo von Rom u. A. keineswegs mit den Gegnern einen Willen und eine Energie, sondern ganz deutlich und laut zwei Naturen, zwei Willen und zwei Wirkungsweisen gelehrt. Ganz besondere Mühe gibt er sich, die von den Monotheleten angeführten patristischen Auktoritäten zu entkräften und namentlich zu zeigen, daß weder Athanasius noch Cyrill, noch auch Dionysius Areopagita und Bischof Honorius von Rom monotheletisch gelehrt haben, wobei er freilich mitunter zu höchst gewaltsamen Deutungen und Ausflüchten greift (s. bes. Bd. II. S. 84 ff. 181. vgl. Dorner S. 217). Nur Häretiker, behauptet er, reden von einem Willen, und die monotheletische Lehre führe nothwendig zum Apollinarismus und Doketismus, aber auch zum Arianismus und Nestorianismus.

Die dogmatische Beweisführung sucht theils die Einwürfe der Gegner zu entkräften, theils die Zweiwillenlehre mit positiven, theologischen, christologischen, anthropologischen und besonders soteriologischen Gründen zu erweisen. Die polemischen Ausführungen des Maximus finden wir am vollständigsten zusammengestellt in der disputatio cum Pyrrho (Bd. II. S. 159; vergl. Walch, Baur, Dorner, Hefele a. a. O.). Positiv zeigt Maximus aus der Trinitätslehre, daß, wie hier ein Wille, weil eine Natur, so in Christo zwei Willen seyn müssen, weil zwei Naturen; aus der Christologie, daß Christus nicht Gottmensch, sondern ein mangelhaftes Wesen (*ἀτελής, ἐλλιπής*), die Menschwerdung aufgehoben seyn würde, wenn er nicht einen natürlichen menschlichen, wie einen natürlichen göttlichen Willen hätte. Aus der Anthropologie thut er dar, daß der freie Willen wesentliches Attribut der menschlichen Natur und Bestandtheil des göttlichen Ebenbilds sey, und sucht in einer Reihe psychologischer Ausführungen das Wesen und die verschiedenen Wirkungsweisen des menschlichen Willens genauer zu bestimmen, besonders in der Schrift ad Marinum Bd. I. S. 1 ff. Die Hauptargumente aber endlich sind hergenommen aus der Heilslehre: weder Erlöser noch Vorbild des Menschen könnte Christus seyn ohne menschlichen Willen, denn durch den Willen hat der Mensch gesündigt, der Wille muß geheilt werden; um die ursprüngliche gottebenbildliche Menschennatur in sich dar- und in der Menschheit wieder herzustellen, mußte Christus nicht ein im Menschengewand handelnder Gott, sondern ein wirklicher sittlich organisirter und sittlich handelnder, mit dem *αὐτεξούσιον* begabter Mensch seyn.

Ihre Einheit aber haben beide Willensreihen, die göttliche und die menschliche, in der Einheit der Hypostase, darin daß diese zwei Naturen und zwei Willen eben Naturen und Willen der einen Logospersönlichkeit sind (vgl. bes. Bd. II. S. 98 ff.). Denn in dem Logos hat die Seele Christi ihre persönliche Subsistenz, der Sohn ist die Hypostase der beiden Naturen (hierüber und über des Maximus Lehre von der Anhypostasie und Enhypostasie s. Dorner S. 236). Jede der beiden Naturen will und wirkt für sich, aber jede eignet auch den Willen der anderen sich an vermöge der *περιχώρησις* und des *τρόπος ἀντιδόσεως* (II. S. 165 ff.), daher man zwar nicht von einem einzigen, wohl aber von einem gemeinsamen Willen des Gottmenschen, einer *καινὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια*, reden könne: nicht einen Willen, wohl aber eine neue geheimnißvolle Offenbarungsweise beider Willen in der Einheit seiner Person hat Christus gehabt (I, 191).

Ob nun aber mit all dem ein klarer Begriff der gottmenschlichen Persönlichkeit wirklich erreicht wird, ob Maximus durch das Dilemma der Einheit und Zweiheit, der uniones und distinctiones, die er mit ächt scholastischem Formalismus gegeneinander abwägt, zu einer lebensvollen Anschauung der Person Christi hindurchdringt, — das zu untersuchen, ist nicht dieses Ortes (vgl. Baur und besonders Dorner S. 234 ff.). Maximus selbst ist sich auch der Insufficienz aller menschlichen Begriffe für das Mysterium Christi (I. S. 209) wohl bewußt. Jedenfalls aber hat er durch die entschiedene Betonung des ethischen Momentes in der Menschennatur Christi einen bedeutenden, für die ganze Geschichte des Dogma's Epoche machenden Schritt gethan und nicht bloß zur abschließenden Zusammenfassung der gesammten christologischen Entwickelung der alten Kirche wesentliche Beiträge geleistet, sondern auch ein zukunftreiches Princip ausgespro-

chen, das dann freilich erst auf dem Boden des Abendlandes in tieferer und fruchtbarerer Weise ist angefaßt worden.

In der Lehre von der Aneignung des Heils bezeichnet Maximus gegenüber von den früheren griechischen Kirchenlehrern dadurch einen wesentlichen Fortschritt, daß er erstens die ganze Lehre von der Heilsaneignung an die von der objektiven Heilsbegründung auf's Engste anzuknüpfen, daß er zweitens das Verhältniß der beiden wirkenden Faktoren, Gnade und Freiheit, nicht als ein mechanisches Nebeneinander, sondern als ein organisches Ineinander zu fassen, und daß er endlich drittens die verschiedenen Momente und Stufen des ethisch=mystischen Processes genauer zu fixiren und mit einer reichen Fülle ethischer Gedanken und symbolischer Anschauungen zu beschreiben sucht. Daß ihm diese Versuche nicht vollständig gelungen sind, ist zuzugeben (Landerer); doch das hat er mit anderen Dogmatikern vor ihm und nach ihm gemein; daß er die Probleme tiefer als Andere angefaßt, ist es, was ihn auszeichnet.

Sein höchstes Ziel, die Vergottung durch Gnade (*θέωσις κατὰ χάριν*) erreicht der Mensch einerseits durch die gnadenvolle Herablassung Gottes in der Menschwerdung, andererseits durch sein eigenes sittliches, aber in jedem Moment durch die göttliche Gnade unterstütztes Aufsteigen zu Gott: diese *ἀνάβασις* des Menschen ist Gegenbild und Fortsetzung jener *κατάβασις* Gottes. Wenn durch die Sünde der Mensch statt des einen höchsten Ziels die Vielheit der geschaffenen sinnlichen und veränderlichen Dinge zu Zielen seines Strebens gemacht hat und so selbst in die Vergänglichkeit und unter die Herrschaft der *πάθη* herabgesunken ist, so muß er jetzt statt der Richtung auf das Selbstische, Sinnliche und Kreatürliche wieder die auf den einen höchsten Zweck, Gott, nehmen, von der widernatürlichen Herrschaft der Affekte und der sinnlichen Dinge sich befreien und durch die Verbindung der praktischen und theoretischen Philosophie, der Praxis und Gnosis, der Aktion und Contemplation (I. S. 244) zur Erkenntniß Gottes, zum Leben in Gott, zur göttlichen *ἀπάθεια* sich erheben. Besonders gern beschreibt Maximus den Proceß der Heilsaneignung als fortgesetzte Menschwerdung des Logos: immer auf's Neue muß Christus Fleisch werden, immer auf's Neue geboren werden in den Gläubigen; jede Seele, in welcher die Geburt Christi erfolgt, wird so eine *θεοτόκος*, eine *μήτηρ παρθένος*, rein von den Leidenschaften der vergänglichen Kreatur (in or. dom. I. S. 354. 490). Wie der Logos als Gott Schöpfer der Maria und doch zugleich als Mensch ihr Sohn, so ist er auch in uns Beides zugleich, Schöpfer des Glaubens und dann wiederum Sohn des Glaubens, indem er sich verkörpert in den aus dem Glauben erzeugten Tugenden. Deswegen läßt sich aber doch nicht sagen, Maximus habe die Menschwerdung Gottes in einer Weise universalisirt, daß für den historischen Christus nichts Auszeichnendes mehr übrig bliebe: dieser ist ihm ja nicht bloß Vorläufer und Vorbild des mystischen Processes, sondern der große Wendepunkt in der Entwickelung der Menschheit, wo die Gnadenherablassung Gottes sich vollendet, die Gnadenvergottung des Menschen beginnt.

Als wirkende Faktoren der Heilsaneignung stellt Maximus allerdings auch, wie die älteren griechischen Väter, die göttliche Gnade und die menschliche Freiheit als gleich wesentlich nebeneinander (s. hierüber besonders Landerer in den Jahrbb. f. deut. Theol. 1857. S. 583), aber er sucht das Verhältniß beider zu fassen als ein lebendiges und inniges Ineinandergreifen zu Auswirkung des christlichen Lebens, wobei die Gnade als wirkend und mittheilend, die Freiheit als empfangend und in Folge des Empfangens selbstthätig erscheint. Das Vermögen für das Göttliche, das den Menschen in der Schöpfung eingepflanzt wurde, ist durch die Sünde nicht verloren, sondern nur gebunden und gleichsam vernagelt (quaest. in script. I. S. 199 ff.). Die Wirksamkeit des heil. Geistes befreit es wieder. Die Gnade vernichtet also keineswegs die Kraft der Natur, sie wirkt nicht allein ohne die menschliche Kraft und Empfänglichkeit (*ἄνευ τῆς ἑκάστου δεκτικῆς ἕξεως τε καὶ δυνάμεως*). Aber ebenso wenig vermag der Mensch für sich allein durch seine bloße natürliche Kraft das Göttliche zu erreichen, denn die

Natur besitzt keine Kraft, das Uebernatürliche zu ergreifen (quaest. in scr. I. S. 46. 157. 199). Es ist daher ein Zusammenwirken, eine Wechselwirkung von Gott und Mensch, göttlicher Gnade und sittlicher Selbstthätigkeit nothwendig. Der heilige Geist macht uns zu Organen des Göttlichen, indem er Beides in uns wirkt, die Theorie und Praxis, die Erkenntniß und Tugend, ohne daß wir etwas dazu beitragen als die das Gute wollende Gesinnung (*τῆς ϑελούσης τά ἄγαϑα διαϑέσεως* s. Bd. I. 152. 564), daher auch alle guten Werke der Heiligen nichts sind als Gnadengeschenke Gottes. Allerdings hält Maximus dieses organische Ineinander der beiden Faktoren nicht immer fest, sondern hebt das eine Mal die menschliche Selbstthätigkeit stärker hervor, wozu das Wirken der Gnade dann nur unterstützend und ergänzend hinzutritt, das andere Mal wird ihm die menschliche Receptivität nahezu zur Passivität, wenn er sagt, daß wir unsere Umwandlung in das Göttliche nicht sowohl vollbringen als vielmehr erleiden und niemals aufhören, göttliche Einwirkung zu empfangen (quaest. in scr. I, 46. 157).

Der Proceß des Aufsteigens zu Gott geschieht durch verschiedene Stufen und eine Reihe theils negativer, theils positiver Momente, deren ausführliche Beschreibung uns hier zu weit führen würde. Nach der negativen Seite wird besonders hervorgehoben die Verläugnung der Welt, des Fleisches, des eigenen Willens, die Ueberwindung der *πάϑη*, die nicht aus der Schöpfung Gottes, sondern aus der Sünde stammen (I, 15 ff.), die Erhebung über die Vielheit der Weltdinge, das Aufsteigen über alles Kreatürliche, zuletzt auch über Christi Menschheit und Knechtsgestalt hinweg zu seiner reinen und ursprünglichen Gottesgestalt, zur höchsten Einheit in Gott und mit Gott (s. bes. Bd. I. S. 498 ff. 502; vgl. Dorner S. 288). Positiv ist es besonders der Glaube und die Liebe, durch welche die ethisch-mystische Einigung des Menschen mit Gott sich vollzieht. Der Glaube wirkt unmittelbare Einheit mit Gott (*ἄμεσον ἕνωσιν*), als die habituelle Kraft der übernatürlichen unmittelbaren, vollkommenen Einigung des Glaubenden mit dem Objekt des Glaubens, Gott (quaest. in scr. I, 77). Er ist nicht bloß eine zuversichtliche Ueberzeugung von dem Göttlichen, sondern schließt alle Gnadengaben insgesammt wie im Keime in sich (cap. de carit. I, 453), Glaube und Reich Gottes sind daher nur dem Begriff nach verschieden: der Glaube ist das Reich Gottes, das noch keine bestimmte Gestalt gewonnen hat, das Reich Gottes ist der explicirte, gottähnlich gestaltete Glaube. Der Glaube aber muß sich bethätigen als Wurzel, Mutter und Krone des christlichen Lebens (I, 653), das in der Beobachtung der göttlichen Gebote, in der Nachfolge Christi (*μίμησις Χριστοῦ Ἰησοῦ* I, 368) besteht und in der christlichen Liebe, der Liebe Gottes und des Nächsten, sich vollendet. In der Schilderung und Lobpreisung der Liebe ist Maximus geradezu unerschöpflich: mehrere seiner Schriften, wie die capitula de caritate, die epistola ad Joannem Cubic. de caritate und viele Stellen seiner übrigen Werke sind eigens diesem Gegenstande gewidmet. Sie ist die größte aller Tugenden, der wesentlichste Bestandtheil des göttlichen Ebenbildes und der Gottähnlichkeit, die Befreiung von allen Uebeln und der kürzeste Weg zum Heil. Alle Tugenden und Güter schließt sie in sich, sie besitzt nicht bloß den Glauben und die Hoffnung, sondern verleiht auch den Genuß des Geglaubten und Gehofften als gegenwärtig im Gemüthe. Sie ist zwar zunächst ein leidentliches Verhalten, das Erleiden einer Entzückung zu dem Geliebten (*πάσχειν ἔκστασιν πρὸς αὐτὸ τὸ ἐραστόν*, schol. ad Gregor. Oehler S. 50), aber auch wieder lebendige Energie, indem sie die Liebenden zu Gott führt, Gott und Menschen verknüpft und in einer ganzen Reihe von einzelnen Erweisungen sich bethätigt (II, 226). Die absteigende göttliche und die aufsteigende menschliche Liebe hat ihr gemeinsames Ziel in der Einigung des Menschen mit Gott, die aber keine physische, sondern eine ethische, durch die Freiheit des Menschen vermittelte, durch die Gnade Gottes sich vollendende Vergöttlichung des Menschen ist.

Theils Mittel, theils Symbol dieses Processes der Einigung mit Gott sieht Maximus in der Kirche und dem ganzen Complex ihrer liturgischen Ordnungen und Handlungen, deren Beschreibung und symbolischer Deutung er ein eigenes Werk, seine My-

stagogia, gewidmet hat. Wir wissen, daß die griechischen Theologen seit Dionysius Areopagita besonderen Fleiß auf die Erklärung der Liturgie verwandt und diese zu einem förmlichen System der Mystagogie entfaltet haben (s. Gaß S. 154 ff.). Zu den ersten und originellsten dieser Bearbeiter der Liturgik gehört neben dem Patriarchen Sophronius von Jerusalem (Comment. liturg. Fragment. im Spicileg. Roman. 1840. t. IV. p. 31), dessen Freund und Schüler Maximus. Die Kirche, theils nach ihrem gesellschaftlichen Begriff, theils nach ihrer architektonischen Struktur, wird von ihm dargestellt als Abbild Gottes wie des Universums, der Sinnenwelt, des Menschen, der Seele. Gott in seinem einheitlichen Seyn, in seinem allumfassenden Walten; die Welt als das Reich des getheilten Seyns mit ihrem Dualismus von Himmel und Erde, Sinnlichem und Uebersinnlichem; dann der Mensch als der Mikrokosmos mit Leib, Seele und Geist; endlich der Menschengeist allein als Lebenskraft, Willen und Erkenntniß, wie er in einer Reihe von Stufen und Syzygien zur Idee des Guten und Wahren aufsteigt, — das Alles stellt sich dar schon im äußeren Kirchenraume, seinem Gegensatz von Schiff und Chor, seiner Dreiheit von Tempel, Heiligthum, Altar. Und wie das Seyn nach seiner Einheit und Getheiltheit in dem äußeren Kirchenraum, so stellt sich der Proceß der Einigung des Seyns, der Zurückführung des Menschen zur Gotteinheit dar in der Reihe der liturgischen Handlungen, in dem ganzen Drama des kirchlichen Gottesdienstes, der *ἁγία σύναξις*, das nun nach seinen verschiedenen Akten symbolisch-mystisch gedeutet wird, von dem introitus pontificis und dem ingressus populi an (cap. 8. 9.) bis zu der heiligen Communion (*ἡ τοῦ μυστηρίου μετάδοσις*, c. 21). Wie die Taufe nach Maximus (I, 73; schol. in Gregor. bei Oehler S. 330 ff.) das freiwillige Absterben von der Sinnlichkeit und die geistliche Geburt zur Vergottung symbolisirt, so werden im Abendmahle die würdigen Empfänger verwandelt in — und dargestellt als solche, die durch Gnade des höchsten Guts theilhaftig und demselben ähnlich sind, so daß sie nun auch Götter seyn und heißen können durch Gnade und Adoption, weil der ganze Gott sie ganz und gar erfüllt und nichts in ihnen leer läßt von seiner Gegenwart (S. 514). Was wir aber hier im Glauben empfangen, wird uns erst im künftigen Leben in der That und Wahrheit leibhaftig zu Theil werden. Dann wird unser Gott und Heiland uns verwandeln in sich selbst und wird die Urbilder der Mysterien uns schenken (*τὰ ἀρχέτυπα μυστήρια*), die er uns hier nur durch sinnliche Zeichen gezeigt hat (S. 519).

Dieß führt uns auf die Eschatologie des Maximus. Das Ziel des Menschen wie der ganzen Schöpfung und Weltentwickelung wird erst im Jenseits erreicht, die Vergottung aus Gnaden, worin der Mensch jedoch nicht vertilgt wird, sondern in seinem persönlichen Fürsichseyn und zwar als geist-leibliches Wesen erhalten bleibt (I. S. 519). Ein großer Sabbath wird anbrechen (I, 620), wo alle Affekte aufhören, die Stürme des Gemüths schweigen und ein vollkommener Uebergang in Gott stattfindet, so daß Gott der Seele wird, was die Seele dem Körper ist; da wird die Seele vermöge einer einfachen Erkenntniß oder intellektuellen Anschauung Gott von Angesicht erkennen und in ihm alle Gründe des Geschaffenen wie die Radien im Centrum; da wird der menschliche Wille den göttlichen ganz in sich aufnehmen, so daß in der Liebe Gottes und im Genusse der Gottheit alles Begehren sein Ziel und Ende findet. Mit einer Fülle von Bildern und Wendungen wird dieser Zustand der ewigen seligen Gotteinheit beschrieben (I, 475. 476. 517. 520. quaest. in scr. I, 210 u. s. w.). Freilich ist die Ewigkeit eine verschiedene, denn in Gott leben zwar Alle, aber die Guten als Selige nach dem Maaß ihrer Empfänglichkeit für das Göttliche (I, 203), die Bösen als Elende, deren Schmerz unbeschreiblich. Ein dreifaches Verlangen ist allen vernünftigen Wesen eingepflanzt: nach dem Seyn, nach dem Gutseyn, nach dem Immerseyn; denen, die ihr Seyn durch freien Entschluß wider die Natur gebraucht haben, wird Gott statt des *ἀεὶ εὖ εἶναι* das *ἀεὶ φεῦ εἶναι* (s. Oehler S. 378), ewiges Wehe zutheilen. Wie Maximus das letzte Schicksal der Bösen sich gedacht hat, ist nicht ganz

sicher; an verschiedenen Stellen schildert er den Zustand ewiger Verdammniß mit den stärksten Farben, anderwärts (quaest. et dub., Bd. I, 304) scheint er im Anschluß an Gregor von Nyssa und wohl auch in Consequenz seines eigenen Systems der Lehre von der ἀποκατάστασις sich zuzuneigen (vgl. Neander S. 352. Ritter S. 550). — Zuletzt wird die Zeit in die Ewigkeit übergehen, wenn ihre Bewegung stille steht; denn die Ewigkeit ist nichts als die zum Stillstand gekommene Zeit, die Zeit die nach bestimmten Maßen sich bewegende Ewigkeit (schol. in Greg. Oehler S. 140).

Es sind sehr verschiedenartige Gedankenelemente, — philosophische und theologische: Platonismus, Aristotelismus, nicenisch-chalcedonische Orthodoxie, die Theologie der griechischen Väter, besonders der beiden Gregore, endlich aber vorzugsweise die Ideen der christlichen Mystik, und zwar diese wieder in der doppelten Gestalt der subjektiven Ascetik des ägyptischen Mönchthums und der hierarchisch-kirchlichen Mystik des areopagitischen Systems —, welche in dem tiefen und reichen Geiste des Maximus zusammenfließen. Und er hat dieselben nicht etwa blos „gebunden von der Auktorität früherer Leistungen durch formlose Darstellung zu einem äußerlichen Nebeneinander in schwankendem Eklekticismus" (Kurz) verbunden, sondern, vermöge einer seltenen Vereinigung dialektischer Schärfe mit mystischem Tiefsinn, in großartiger Gedankenarbeit sie zur Einheit eines philosophisch-theologischen, theosophisch-mystischen Systems zusammenzufassen gesucht, — zu einer christlichen Weltanschauung, welche die besten Gedanken seiner Vorgänger in sich enthält und als das reifste Resultat der bisherigen Entwicklung der Theologie in der griechischen Kirche bezeichnet werden darf (vgl. Huber, S. 342). Vor einer einseitigen Bewunderung seines Systems (vor welcher Landerer a. a. O. mit Recht warnt). wird uns freilich die doppelte Wahrnehmung bewahren, einmal daß Maximus, hierin der ächte Sohn seiner Epigonenzeit, der Zeit des Absterbens hellenischer Philosophie und altchristlicher Theologie, doch weit mehr ein receptiver, verschiedene Gedankenströmungen in sich zusammenfassender und verarbeitender als ein wahrhaft schöpferischer Geist war, und für's Andere, daß all sein ernstliches Ringen, aus jenen verschiedenen Elementen ein harmonisch-einheitliches System zu gestalten, zuletzt doch wieder vereitelt wird, indem Maximus äußerlich zu keiner wahrhaft systematischen und methodischen Darstellung seiner Ideen es bringt, diese vielmehr bald an fremde Gedanken commentarienartig anhängt bald in aphoristischer Sentenzenform lose aneinander reiht, und indem er auch innerlich jenen durch die ganze griechische Theologie sich hindurch ziehenden Dualismus von Gott und Welt, Geist und Materie, göttlicher Causaliät und menschlicher Freiheit trotz aller Ansätze dazu nicht wahrhaft überwindet.

Unter jenen verschiedenen geistigen Faktoren aber ist derjenige, der den größten Einfluß auf ihn geübt hat, und in welchem wir die unmittelbare Voraussetzung seiner Lehre zu erkennen haben, unstreitig die areopagitische Mystik. Den pseudodionysischen Schriften, die in jener ganzen Zeit und allermeist im Monotheletenstreit eine so große Rolle spielen, hat Maximus seine Grundgedanken entnommen; er hat sie commentirt, unzähligemal citirt und excerpirt; und durch seine Auktorität vorzüglich den weitreichenden Einfluß derselben auf die mittelalterliche Theologie und Mystik des Abendlandes wie des Morgenlandes vermittelt. Er preist ihren Verfasser als den heiligen Offenbarer göttlicher Geheimnisse, als den πανάγιος καὶ ὄντως θεοφάντωρ (II, 49. 51. 491. 526. u. ö.) und ist von seiner Orthodoxie ebenso überzeugt wie von seiner Identität mit dem Dionysius Areopagita der Apostelgeschichte. Man mag hierin einen Beweis seines unkritischen Sinnes sehen (Ritter S. 537), den er jedenfalls mit seinem ganzen Zeitalter theilt; aber viel wichtiger ist doch das Andere, daß Maximus dennoch Selbstständigkeit, Nüchternheit und Vielseitigkeit genug besaß, um keineswegs in blinder Verehrung den Lehren des falschen Dionysius sich hinzugeben. Er hat nicht blos aus Bescheidenheit ein zu tiefes Eingehen in das Einzelne abgelehnt (quaest. in scr. I, S. 29. mystag. II, S. 526), sondern auch in ganz wesentlichen Punkten, und zwar sowohl nach der theologisch-soteriologischen als nach der ethisch-anthropologischen Seite hin, das areopagitische System theils

modificirt theils weitergebildet, sodaß man die Lehre des Maximus kurz mit Baur (S. 263. 268) als ethische oder christliche Modifikation des areopagitischen Systems, oder richtiger noch als ethisch-theologische Fortbildung desselben bezeichnen kann. Wenn der Karakter des dionysischen Systems in unmittelbarer Verschmelzung des Neuplatonismus und Christenthums besteht (Baur S. 247), wobei die christliche Gottesidee, der ethische Begriff der Sünde und Erlösung, ganz besonders aber die historische Realität und spezifische Heilsbedeutung der Person Christi durch den abstrakten Idealismus der platonischen Spekulation noch wesentlich beeinträchtigt erscheint: so erhält bei Maximus nicht blos der Platonismus in dem ebenso bedeutenden Einfluß aristotelischer Elemente ein heilsames Gegengewicht, sondern es gewinnt auch seine Theologie durch Rückgang auf die heilige Schrift, auf die orthodoxe Kirchenlehre und auf die Theologie und Mystik der älteren griechischen Väter (Gregor Naz. und Nyss., Cyrill, Chrysost., Macarius, Marcus Erem. u. A.) einen reinern und vollern christlichen Inhalt. Haben wir bei Dionysius doch wesentlich neuplatonische Gedanken in christlicher Metamorphose, so herrscht dagegen bei Maximus ein durchaus christlicher Geist und Lehrgehalt, der freilich die Schale und Schranke hellenisch-neuplatonischer Spekulation noch nicht vollständig durchbrochen hat. Mit Recht hat man hingewiesen auf den scheinbaren Widerspruch, der zwischen den verschiedenen in der Lehre des Maximus vereinigten Interessen und Anschauungen stattfindet. „Bedenkt man", — sagt Baur S. 264 — „in welcher Beziehung der Areopagite zum Monophysitismus steht, so könnte die Vorliebe des Maximus für die areopagitische Lehre etwas auffallend erscheinen; allein Maximus behauptet auch als Verehrer des Areopagiten dieselbe Stellung, welche er im Monotheletenstreit hat. Wie er auf der einen Seite, um die platonische Transscendenz der Idee Gottes auszusprechen, den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen sehr stark hervorhob, so drang er auf der andern Seite nicht minder auf die Realität des Endlichen oder Menschlichen, um die platonische Immanenz Gottes und der Welt auf ihren bestimmteren und adäquateren Begriff in der Einheit Gottes und des Menschen zu bringen." Und bestimmter noch hebt Dorner (S. 283, vgl. Landerer und Christlieb a. a. O.) den entscheidenden Punkt hervor, in welchem der große Fortschritt des Maximus über den Areopagiten hinaus sich offenbart: „Das dialektische Element in Maximus scheint im Widerspruch zu stehen mit dem Mystischen, Areopagitischen in ihm, woran er sichtlich mit der ganzen Innigkeit seiner Liebe hängt. Allein es ist, als ob er, gerade weil er den monistischen ja pantheistischen Zug in sich selbst so stark verspürt, dem Monophysitismus und Monotheletismus so stark entgegentrete. — Es ist das Prinzip der Freiheit, das er dem areopagitischen System einzuverleiben sucht und wodurch er wenigstens dessen Anthropologie (aber auch dessen Theologie, Christologie, Soteriologie) fortbildet."

Erst in der Gestalt, die sie durch Maximus erhalten, hat dann die areopagitische Mystik ihren großen und weitreichenden Einfluß geübt auf die Theologie der griechischen wie der abendländischen Kirche — einen Einfluß, der bei der unvollkommenen Kenntniß, die wir bisher von den Werken des Maximus hatten, noch lange nicht in seinem vollen Umfang gewürdigt ist. Wie sehr zunächst Johannes Damascenus von Maximus abhängig ist, das ist bis jetzt mehr geahnt und angedeutet, als erkannt und nachgewiesen (Dorner S. 258 ff.). Ebenso erstreckt sich der Einfluß des Maximus auf die spätere griechische Theologie eines Euthymius Zygabenus, Niketas Choniates, Nikolaus von Methone und besonders auf die griechische Mystik der Hesychasten und des Nikolaus Kabasilas in noch größerem Umfange als dies bis jetzt anerkannt ist (vergl. Gaß, die Mystik des Nicolaus Kabasilas und Ullmann, die dogmat. Entwicklung der griech. Kirche. Stud. und Krit. 1833. III).

Viel wichtiger aber noch ist Maximus als das bedeutendste Mittelglied zwischen Dionysius und Scotus Erigena. Richtig hat Baur (S. 269 ff.) schon aus dem Wenigen, was ihm von Maximus vorlag, erkannt, daß Erigena hinsichtlich der eigenthümlichen Ideen seines Systems dem Maximus weit mehr zu danken hat, als man ge-

wöhnlich annimmt, ja daß die Ideen des Maximus gleichsam nur der von Erigena commentirte und weiter bearbeitete Text sind (Baur S. 273). Im Einzelnen hat dann Christlieb (a. a. O.) den Nachweis geliefert, wie Erigena fast auf jedem Punkte seines Systems an Maximus, den venerabilis magister et divinus philosophus (de divis. nat. II, 4 u. o.), und durch seine Vermittlung an Dionysius Areopagita, den magnus et divinus manifestator, sich anlehnt; und wenn Christlieb S. 454 flg. die Punkte nachzuweisen sucht, in welchen Erigena über Maximus hinausgegangen seyn soll, so reduciren sich diese angeblichen Fortschritte bei näherer Kenntniß der Schriften des Maximus fast einzig auf den blos formellen Unterschied, daß Erigena die von seinem Vorgänger mehr nur in aphoristischer Weise hingeworfenen Gedanken strenger methodisch zu verarbeiten versucht, und dieser formelle Fortschritt wird mehr als aufgewogen durch den materiellen Rückschritt, daß der lebendige Fluß christlich-theosophischer Ideenentwicklung, der uns bei dem griechischen Theologen entgegentritt, bei dem abendländischen Philosophen in einem zwischen Pantheismus und christlichem Theismus schillernden Gedankensysteme erstarrt. Aber noch viel weiter als auf Erigena erstreckt sich der Einfluß des Maximus; wenn man neuerdings mit Recht erkannt hat, wie stark der „Platonismus oder genauer der Neuplatonismus durch das Medium des Pseudodionysius, des Scotus Erigena, auch des Johannes von Damaskus auf die mittelalterliche Theologie" und zwar auf die Scholastik sowohl als auf die Mystik des Abendlandes eingewirkt hat (s. Landerer in der Real-Enc., Bd. XIII, S. 668), so darf unter jenen Mittelgliedern zwischen Morgenland und Abendland, zwischen Alterthum und Mittelalter gerade Maximus, der orthodoxe Fortbildner und verdeutlichende Erklärer der areopagitischen Ideen, nicht vergessen werden, der schon von Erigena ebendarum in's Lateinische übersetzt wurde, weil er saepissime obscurissimas Dionysii sententias introduxit mirabilique modo dilucidavit (Erigena's Vorr. zur Uebers. der scholia Maximi). Maximus ist es in der That, der „das göttliche Dunkel" der areopagitischen Mystik in das „heilige Helldunkel" (vgl. Dorner, S. 290) übersetzt hat, das nun anregend, weckend und zündend in den tiefsten und hellsten Geistern des ganzen Mittelalters, in einem Scotus Erigena, in Thomas von Aquino und Duns Scotus, in einem Meister Eckart wie in einem Nikolaus Kabasilas fortwirkt. Wie in der Lehre des Maximus die drei Elemente der kirchlichen Orthodoxie, einer theils hierarchisch-objektiven, theils ascetisch-subjektiven Mystik, einer scholastisirenden Dialektik in eigenthümlicher Weise sich mischen, so kann er immerhin in gewissem Sinne als einer der bedeutendsten Vorboten, Vorläufer und Quellen der mittelalterlichen Scholastik und Mystik (vgl. du Pin: en un mot il était scholastique, mystique et contemplatif), ja, wie man ihn schon genannt hat, als der Thomas der griechischen Kirche bezeichnet werden. So groß auch bei ihm selbst wieder die Abhängigkeit von seinen Vorgängern und so wenig es ihm gelungen ist, die reichen und vielseitigen Gedankenzuflüsse, die in ihm sich begegnen, zu durchsichtiger und harmonischer Einheit zu bringen, so ist er doch jedenfalls einer der wichtigsten Kanäle, durch welche ein reicher und tiefer Strom theologischer und theosophisch-mystischer Gedanken aus dem christlichen Morgenlande und Alterthum herüber in die Kirche des Abendlandes und Mittelalters sich ergossen hat, — und er selbst ist nach Geist, Karakter, Frömmigkeit, Gelehrsamkeit, literarischer und kirchlicher Wirksamkeit, Lebensschicksalen einer der achtungswürdigsten und größten christlichen Denker und Dulder aller Zeiten, — von Wenigen näher gekannt und in den gewöhnlichen Hand- und Lehrbüchern der Kirchen- und Dogmengeschichte oft kaum genannt, aber dennoch am Himmel der christlichen Kirche ein Stern erster Größe. Wagenmann.

Mendelssohn-Bartholdy, Felix (geb. 3. Februar 1809 in Hamburg, gest. 4. Nov. 1847 in Leipzig), ist seit Händel und Bach wieder der erste bedeutende Tonsetzer gewesen, der seine beste Kraft dem Dienste geistlicher Musik, und zwar der musikalischen Bearbeitung des lutherischen Bibelworts widmete. Sein Paulus, sein Elias, sein Lobgesang, sein 42. Psalm gehören zu den besten Schätzen evangelisch-kirchlicher

Tonkunst und haben das hohe Verdienst, den Sinn für religiöse Musik in weiten Kreisen, unter den Gebildetsten wie unter den Dilettanten der Kleinstädte wieder lebendig erregt zu haben.

Der Taufname des Mannes ist eine Wahrheit geworden; ein glücklicher Mensch war er in einem Grade, wie dies selten einem Erdensohne, noch weit seltener aber einem Künstler, einem Musiker widerfährt. Er ist der Enkel Moses Mendelssohns, und der Sohn des Banquiers Abraham Mendelssohn, der dasjenige gethan hat, wozu einst Lavater den Moses mit aller Beredtsamkeit nicht hatte persuadiren können, nämlich sich taufen zu lassen; die Familie war christlich, als Felix geboren wurde. Der Knabe war ein musikalisches Wunderkind; nach der Uebersiedelung der Familie nach Berlin wurden Zelter und Moscheles seine Lehrer; allein auch in die classischen Studien und übrigen Bildungsgebiete ward er eingeführt und sein glücklich organisirter Geist eignete sich mit Lust und Leichtigkeit die vielseitigsten Kenntnisse an; auch noch als Kapellmeister las er seinen Sophokles im Original, er würde wohl ohne diese Fähigkeit seine Musik zur Antigone und zum Oedipus nie schreiben gekonnt haben. Seine Compositionsarbeiten wurden in häuslichen Kreisen zur Aufführung gebracht; unter diesen ragte schon die wundersame Ouverture zu Shakespeare's Sommernachtstraum hervor, die er als 17jähriger Jüngling schrieb. Schon damals nahm Goethe, dem Zelter ihn zugeführt, ein ungewöhnlich warmes Interesse an ihm; neben seiner allgemeinen Bildung und feinen Empfindung trug wesentlich auch der Verkehr mit Goethe dazu bei, daß er einer der wenigen Componisten wurde (man kann vielleicht sogar sagen, der einzige) der nie einen poetisch geringen, geschmacklosen Text componirt hat. Im Jahre 1827 bezog er zu Berlin die Universität. Andere Meister, Telemann, Händel, Emanuel Bach, Marschner, Schumann, hatten Jurisprudenz, Spohr hatte Medicin studiren sollen, hatten es aber invita Minerva gethan und mehr Allotria, d. h. Musik getrieben; Mendelssohn studirte Philologie, Geschichte und andere allgemeine Wissenschaften, wodurch er denn auch eine Bildung erlangte, wie sie in solcher Universalität bei einem Tonsetzer in der That kaum sonst vorhanden sein wird. (Eine Folge hiervon ist es unter Anderem, daß seine in zwei Bänden erschienenen Briefe auch rein literarisch betrachtet vortrefflich zu lesen sind). Nach einer Londoner Reise, die er nach Beendigung der Studien machte, trat er 1830 seine Wanderung nach Italien an; i. J. 1833 leitete er das Musikfest in Düsseldorf, worauf er 1834 die städtische Musikdirektion in dieser Stadt und damit sein erstes Amt antrat. Ein Jahr später wollte man ihn nach Leipzig als akademischen Lehrer der Musik berufen, was er jedoch ablehnte, da diese Art der Wirksamkeit nicht die war, wozu er sich berufen glaubte; statt dessen aber nahm er die Direktion der Concerte im Leipziger Gewandhaus an, ein Amt, welches er von 1835—1844 und nach einer kurzen Unterbrechung wieder von 1845 bis zu seinem Tode mit der größten Sorgfalt und ungemein großen Erfolgen bekleidete. Jene Unterbrechung rührte daher, daß Friedrich Wilhelm IV. ihn nach Berlin ziehen und ihm dort eine Art musikalische Generaldirektion übertragen wollte. Ueber die deshalb geführten Verhandlungen geben Mendelssohns Briefe, Bd. II., genauen Aufschluß; es war auch hier, wie mit so Vielem, was jener so wohlmeinende und hochbegabte Fürst beabsichtigte: er hatte große und schöne Ideen, aber sie in eine praktische Form, in greifbare Gestalt zu bringen und die Idee in eine That umzusetzen, war ihm nicht gegeben; Mendelssohn aber wollte nicht nur Titel und Gehalt, sondern einen bestimmten Wirkungskreis, und weil dieser nicht ausgemittelt wurde, so ging er nach Leipzig zurück. — Einen glücklichen Menschen nennen wir ihn, nicht blos weil er mit seinem reichen Talent die ehrendste Anerkennung fand, auch nicht blos, weil ihn sein väterliches Erbe so unabhängig stellte, daß er sich Amt und Beschäftigung gänzlich nach seinem Wohlgefallen wählen konnte, auch niemals sich gezwungen sah, dem Geschmack oder Ungeschmack eines sogenannten Publikums sich zu bequemen; sondern weil auch in seinem Gemüth immer Sonnenschein war. In seinen Reisebriefen sieht man, wie die ganze Welt ihm lacht, selbst verdrießliche Reiseabenteuer

können seinen guten Humor nur erhöhen. Aber auch, was mehr werth ist, vom Neide gegen andere Künstler zeigt er sich völlig frei; man fühlt es überall durch, welch' eine Freude es ihm gewährt, so oft er durch Aufführung fremder, tüchtiger Werke einem Lebenden oder Dahingeschiedenen Anerkennung und Ruhm gewinnen kann. Für den Theologen ist es ganz besonders anziehend, in diesen Briefen (Bd. II.) zu sehen, wie ernst und gründlich er es mit der Herstellung der Texte zu seinen Oratorien nimmt; wie viel er darüber mit seinem Freunde, dem Prediger Schubring in Dessau correspondirt, wie ihm dieser nicht nur die grundlegenden, geschichtlichen Bibelstellen, also das Epische, sondern auch eine Anzahl passender Sprüche als lyrischen Einschlag in das Gewebe liefern muß, und wie fein sein Verständniß für das Ganze und Einzelne solchen Stoffes ist. So schreibt er z. B. II. S. 181: „Ich hatte mir eigentlich beim Elias einen rechten durch und durch Propheten gedacht, wie wir ihn etwa heut zu Tage wieder brauchen könnten, stark, eifrig, auch wohl bös und zornig und finster, im Gegensatz zum Hofgesindel und Volksgesindel, und fast zur ganzen Welt im Gegensatz, und doch getragen wie von Engelsflügeln." Wie richtig er das ästhetisch-Angemessene mit dem theologisch-Wahren zu verbinden wußte, weil er für Beides einen gleich offenen Sinn hatte und Ernst damit machte, ist u. A. S. 468 f. in einem Brief an Bendemann über den Schluß des Elias zu sehen, in welchem er die Beziehung des Propheten auf den neuen Bund gehörig betonen wollte. Besonderes Interesse erregt auch das, was er über einen nach dem Paulus gefaßten Plan zu einem Oratorium: „Petrus" an Schubring schreibt, S. 147 f. Es hätte ihm gar zu gut gefallen, „in Verbindung mit einem größeren Plan für ein späteres Oratorium" (ohne Zweifel „Christus", wovon er auch wirklich Anfänge hinterlassen hat), „die beiden Hauptbekenner und Hauptstützen der christlichen Kirche" einander gegenüber zu stellen. „Daß es an innerlichen Gründen nicht fehlt, die mir den Stoff werth machen, brauche ich dir nicht zu sagen, und auch bei diesen innerlichen steht die Ausgießung des heiligen Geistes, die den Mittelpunkt oder den Hauptpunkt ausmachen müßte, sehr obenan. Die Frage aber ist, ob die Stelle, die Petrus in der Bibel einnimmt, abgesehen von der Würde, die er in der katholischen und protestantischen Kirche als Märthyrer oder erster Pabst hat, ob also das, was von ihm in der Bibel steht, allein und an und für sich bedeutend genug ist, um ein symbolisches Oratorium darauf zu gründen. Denn historisch dürfte der Stoff nach meinem Gefühl durchaus nicht behandelt werden, so nothwendig dies im Paulus war. Bei einer historischen Behandlung müßte Christus in der ersten Zeit von Petri Wirken erscheinen, und wo Er erscheint, kann Petrus nicht das Hauptinteresse in Anspruch nehmen." Dieser Plan ist — und mit Recht — unausgeführt geblieben; aber ein Theolog sieht gewiß besonders gerne in die Gedankenwerkstätte des Musikers hinein, der, während er die biblischen Stoffe nach ihrer Brauchbarkeit für künstlerische Darstellung abwägt, dabei zugleich für ihren religiösen Gehalt und Werth ein so richtiges Gefühl und für ihren Gegenstand eine so tiefe Pietät zeigt. — In all diesem Schaffen und Wirken ist dem Manne unendlich wohl, die Lust des Arbeitens leuchtet überall bei ihm heraus. Und so hat er denn auch wirklich Großes und Werthvolles geschaffen; reicht auch, wie man richtig gesagt hat, sein außerordentliches Talent nicht ganz bis an den Punkt, wo es zum Genie, zur Genialität würde, ist auch Vieles mehr exquisit, fein und schön ausgedacht, als daß es der geniale Wurf wäre, mit dem Bach und Händel, Mozart und Beethoven ihre besten Werke zu Stande brachten, so ist doch auch jenes Ausgesuchte bei Mendelssohn nicht mühsam einer armen Phantasie abgerungen, sondern es ist aus dem, was eine glückliche Phantasie in Hülle und Fülle darbot, mit Geschmack ausgewählt. Er trifft gerade in Kernpunkten doch immer das Rechte; schöner kann Niemand biblische Worte musikalisch wiedergeben, als es von Mendelssohn geschehen ist z. B. in den Gesängen „Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser 2c." „Ich harrete des Herrn und er neigte sich zu mir"; „Sey stille dem Herrn und warte auf ihn"; „Siehe der Hüter Israels schläft und schlummert nicht"; „Es ist genug, so nimm Herr meine Seele"; „Je-

rusalem, die du tödtest die Propheten"; „Gott sei mir gnädig nach deiner Güte"; „Siehe, wir preisen selig, die erduldet haben" u. s. w. — Aber besonders hoch ist es ihm anzurechnen, daß er, wie oben bemerkt, den Sinn unserer Nation, der durch die Sirenentöne Italiens und die Ueberreizung mit französischen Effektmitteln verweichlicht und sich selbst entfremdet worden war, auf Besseres, Ernstes, Heiliges, Vaterländisches zu lenken, ihm dieses lieb und theuer zu machen verstand, und so durch seine eigenthümliche Art und Begabung — wenn es erlaubt ist, ihn darin seinem Helden Elias zu vergleichen — das Herz der Kinder zu den Vätern bekehrte. „Wer ihm die rechte Lobrede halten will", sagt Riehl von ihm in seinen „musikalischen Karakterköpfen" I., S. 106, „der gebe zu erwägen, wie viele Tausende durch ihn zum Studium Händel's und Bach's getrieben worden sind, und wie er für die ganze Nation durch seine Werke ein neues Verständniß dieser Männer anbahnte, die uns auf alle Zeiten ein so strahlender Ruhm bleiben und die wir so lange vergessen hatten." Und vorher, S. 101 sagt Riehl ebenso treffend: „Er machte die ernsten Formen der alten strengen Kirchenmusik eleganter, sauberer und vornehmer, den Kirchensatz suchte er mit mehr subjectiver Gefühlsinnigkeit zu beleben."

Ein ungemein inniges Familienleben zeichnet den Mann ebenfalls vor so manchen Kunstcelebritäten aus. Mit Vater, Mutter und Geschwistern steht er im zärtlichsten und heitersten Verkehr, namentlich mit der ihm an Talent ebenbürtigen Schwester Fanny, Gattin des Malers Henselt in Berlin, deren Tod, ein halbes Jahr vor seinem eigenen Ende, für ihn ein nicht zu verwindender Schlag war. Mendelssohn hat sich im Jahre 1837 mit Cäcilie Jeanrenaud, der Tochter eines reformirten Predigers, vermählt und durch den Besitz blühender Kinder gesegnet, eine ungemein glückliche Ehe geführt, wie solche gerade in Künstlerkreisen nicht allzu häufig gefunden wird. Man muß sehr bedauern, daß aus der Sammlung seiner Briefe alle Correspondenz mit seiner Frau und selbst dasjenige, was auch nur auf sie Bezug hat, weggelassen worden ist. — Er selbst schickte sich eben an nach Wien zu gehen, um dort den Elias zu dirigiren, als er in Folge von Schlaganfällen am 4. November 1847 dahingerafft wurde. Allenthalben hielten die musikalischen Vereine Gedächtnißfeiern zu seinen Ehren; man wußte, daß der größte der lebenden Tonsetzer geschieden war. Allein wenn es zu eines Mannes höchstem Glücke gehört, mitten aus dem lebendigsten Wirken heraus heimgehen zu dürfen, so ist er auch um dieses seines Todes willen noch glücklich zu preisen. Palmer.

Mentzer, Balthasar der Aeltere, einer der bedeutenderen, streng lutherischen Theologen der älteren Periode, hat in dem Artikel über Kenotiker und Kryptiker nur eine kurze Erwähnung gefunden, weshalb hier noch Einiges zu seiner Karakteristik zusammengestellt werden muß. Mit Recht nennt ihn Henke den Patriarchen des ächten Lutherthums in Hessen, der wohl eine ausführliche Darstellung verdiente. Er war am 27. Febr. 1565 zu Allendorf im Hessischen geboren und studirte in Marburg, wo er sich früh durch Talent und Kenntnisse auszeichnete. Nach einer mehrjährigen Thätigkeit als Prediger in Kirtorf wurde er 1596 zum Professor der Theologie in Marburg ernannt, wurde Ephorus der Stipendiaten und nach einigen Jahren Doktor der Theologie. In dieser Stellung erlebte er als einer der zunächst Betheiligten die reformirte Kirchenreform des Landgrafen Moritz. Unfähig den drei „Verbesserungspunkten" — Verbannung der ubiquitistischen Lehre, Wiederherstellung des Bilderverbots, des Brodbrechens im Abendmahl und Veränderung des Dekalogs, — Folge zu leisten, schloß er sich seinem Collegen Winckelmann und dem Stadtpfarrer Leuchter an, welche 1605 nach Gießen auswanderten, und trat hier auf der 1607 durch den Landgrafen Ludwig neu gegründeten Universität als einer der vornehmsten lutherischen Lehrer ein. Seine Thätigkeit in Gießen umfaßt den wichtigsten Theil seines Lebens, doch durfte er 1625 nach Marburg in Folge der Verlegung der Universität zurückkehren, wo er auch am 6. Jan. 1627 gestorben ist. — Mentzer war durchaus Lutheraner im Sinne der Concordienformel, für ihn fiel der theologische Beruf mit der Pflicht der allseitigen Vertheidigung

des confessionellen Dogma's vollständig zusammen. Sein christlicher Glaube war wesentlich Glaube an das christologische Dogma, wie es sich in der Idiomen- und Ubiquitätslehre vollendet und auf die Anschauung des Sakraments und des sakramentlichen Genusses übertragen hatte; nur unter dieser Voraussetzung ist sein literarisches Leben verständlich, welches uns in jene Zeiten zurückversetzt, wo über diese Controversen Abhandlungen von 400 Seiten in Menge geschrieben und gelesen wurden. Diesen seinen beschränkten Standpunkt verfocht Mentzer unablässig, aber mit Gewissenhaftigkeit und gelehrtem Geschick, ohne persönliche Gehässigkeiten einzumischen, und zugleich mit dem Bestreben, den Frieden in der eigenen Kirche nicht zu stören. Er war ein Polemiker im besseren Sinn, weshalb ein ehrenhafter Karakter und ein persönlich mildes und friedfertiges Betragen ihm allgemein nachgerühmt werden. Es heißt von ihm: Vir comis et facundia pollens, a civibus maxime aestimatus, ab exteris quaesitus, sed haereticorum et quidquid illos oluit malleus indeque scriptorum eristicorum feracissimus. Seine Schriften und Abhandlungen können hier nur zum kleineren Theile erwähnt werden, sie sind ungemein zahlreich und meist polemisch, die lateinischen wurden später von seinem Sohne gesammelt und herausgegeben: Opera theologica latina, 2 tomi Francof. 1669. Von exegetischen Arbeiten und kleinen systematischen oder katechetischen Entwürfen sehen wir ganz ab. Schon seine oft aufgelegte Exegesis confessionis Augustanae, Giss. 1603, dient ausschließlich der Vertheidigung gegen die Katholiken und Reformirten, ähnlich die Repetitio Chemnitiana. Herausgefordert durch des Katholiken Joh. Pistorius „Wegweiser vor alle verführte Christen“, antwortete er in den Schriften: Anti-Pistorius seu disputatt. de praecipuis quibusdam controversis capitibus, Marp. 1600, Evangelischer Wegweiser, Marburg 1603 und viele andere. Sein reformirter Gegner war zunächst sein Nachbar, der ausgezeichnetste Repräsentant der nunmehrigen hessen-kasselschen Theologie, Johannes Crocius, Professor in Marburg; Mentzer's Verantwortungen und Angriffe gegen ihn beweisen, daß er die gemäßigte reformirte Richtung nicht würdigen wollte und konnte und dem freieren Anschluß an die Augustana jedes Recht absprach: Abstersio calumniarum J. Crocii, Apologeticus, Anticrocius, Collatio Augustanae confessionis cum doctrina Calvini, Bezae et sociorum, 1610. Außerdem gerieth er in Streit mit Johann Sadeel in Paris und Genf, Matthias Martinius in Herborn, Paul Stein in Kassel, Schönfeld und Pareus: Elenchus errorum J. Sadeelis in libello de veritate humanae naturae Christi, Giss. 1615, Elenchus errorum J. Sad. in libello de sacramentali manducatione, Gies. 1612, Anti-Martinius sive modesta et solida responsio etc. Giss. 1612 u. v. A. Diese Controversschriften über die Idiomenlehre, die menschliche Natur Christi, den sakramentlichen Genuß im Abendmahl und den Stand der Erniedrigung offenbaren die ganze logische Schärfe der reformirten Kritik und die ganze Zähigkeit und Standhaftigkeit der lutherischen Vertheidigung. Das Verfahren bleibt sich auf beiden Seiten gleich; es sind immer dieselben Entgegensetzungen des Endlichen und Unendlichen, welche die reale Communication der Idiome und somit die Ubiquität undenkbar machen, und dem gegenüber ist es immer dieselbe Beziehung auf die persönliche Einigung der Naturen und deren Consequenzen, aus welcher sich ihre Nothwendigkeit ergeben soll. Für Mentzer handelte es sich hauptsächlich um die Verherrlichung der menschlichen Natur Christi; ihr gilt der Stand der Erniedrigung, sie ist aber zugleich nach der Erhöhung durch die persönliche Verbindung mit der göttlichen zu einem allgemein zugänglichen und überall gegenwärtigen Heilsgut geworden. Nach seinem Urtheil streift die Meinung des Gegners geradezu an Arianismus und er sagt im Antimartinius p. 167: Non igitur existimo, unquam extitisse inter Christianos, qui Christo homini vel naturae ejus humanae minus gloriae et auctoritatis et potentiae tribuendum censuerint, quam Martinium hunc Freienhagensem; denn er habe die Menschheit Christi nicht nur der streitenden Kirche entzogen und in den Himmel verbannt, sondern auch ihrer im Abendmahl gegebenen segensreichen Wirksamkeit beraubt. Diese zunächst rein confessionelle Polemik führt uns auf einen andern

Streitpunkt; denn während Mentzer nur fremdartige Irrthümer der Reformirten zu widerlegen beabsichtigte, regte er, ohne es zu wollen, einen Widerspruch der eigenen Confessionsgenossen an. In den Verhandlungen mit Martinius hatte er den Satz aufgestellt: ipsa divina praesentia juxta sacras literas est actio; die göttliche Allgegenwart sey nicht allein als substanzielles Naheseyn bei den Creaturen zu denken, sondern auch als Allwirksamkeit, so daß Vorsehung und Weltregierung mit zu ihren Merkmalen gehören. Diese Definition erschien den Gießener Collegen Winckelmann und Gisenius bedenklich, sie wendeten ein, daß bei solcher Beschreibung das Wesenhafte der Allgegenwart gänzlich in ein Wirkendes aufgelöst werden könne. Mentzer vertheidigte sich, doch entstand eine Mißhelligkeit, welche Landgraf Ludwig so ernst nahm, daß er 1617 sämmtliche Gießener Theologen nach Darmstadt berief und ihnen auferlegte, die Sache friedlich beizulegen. Wirklich einigte man sich dahin, daß Wesen und Wirken in jener Frage nicht getrennt werden dürfen, die ganze Differenz also nur eine formelle Bedeutung haben könnne. Dennoch blieb Mentzer bei seiner Auffassung stehen und unterließ nicht, sie bei der weiteren Vertheidigung der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi gegen die genannten Reformirten in Anwendung zu bringen. Er wollte es eben vermeiden, daß die göttliche Allgegenwart einer wesenhaften Unendlichkeit gleichgestellt werde, sondern sie sollte auf das Verhältniß zu den Creaturen bezogen, als ein Relatives und Actives gedacht werden. Wenn also diese Gegenwart der menschlichen Natur Christi vermöge des Logos einwohnt: so empfängt diese letztere damit noch keine wesenhafte Unermeßlichkeit (infinitas), die jede Begränzung aufhebt, sondern nur eine allgegenwärtige Wirksamkeit wird ihr mitgetheilt, es ist die Macht und der Wille des Logos, worauf sie ruht. Man erkennt leicht, daß auf solche Weise die Vorstellung der Ubiquität erleichtert wurde, auch fiel die Folgerung hinweg, als ob der menschliche Christus schon während seiner Erniedrigung auf Grund der Gemeinschaft mit der göttlichen Natur an allen Orten hätte zugegen seyn müssen. — Inzwischen stand Mentzer mit dem alten Hafenreffer in Tübingen in brieflichem Verkehr und theilte ihm seine Schriften und Ansichten mit. Dieser berieth sich mit seinen Collegen, den Tübinger Professoren Lucas Osiander und Theodor Thummius, und von allen Dreien erfolgte im Sept. 1619 und kurz vor Hafenreffers Tode eine schriftliche Zurechtweisung, in welcher dem Mentzer vier irrige Meinungen vorgehalten werden: 1. Daß die persönliche Vereinigung der beiden Naturen nur ein entfernter Grund der Allgegenwart Christi nach seiner Menschheit sey, 2. daß die Allgegenwart des menschlichen Christus auf der Verheißung als dem nächsten Grunde ruhe, 3. daß sie nach der menschlichen Natur nicht zum Stande der Erniedrigung sondern der Erhöhung gehöre, 4. daß endlich die Allgegenwart Gottes, sofern sie als eine göttliche und aus der Unendlichkeit des Wesens hervorgehende Eigenschaft überhaupt anzusehen ist, nur in einer Wirksamkeit Gottes bestehe, also keine substanzielle Präsenz in sich schließe. Mentzer betrug sich diesen Anklagen gegenüber standhaft und mit Mäßigung, der Briefwechsel zog sich zwei Jahre lang hin, und als das Stuttgarter Stadtconsistorium sich in's Mittel legte und ihn durch die hessische Landesregierung zum Stillschweigen nöthigen wollte, zeigte er sich immer noch zu einer friedlichen Verständigung geneigt. Allein die Tübinger Theologen ließen nicht ab, und da sie zuerst den Weg der Oeffentlichkeit betraten: so glaubten auch Mentzer und sein College Feuerborn nicht zurückbleiben zu dürfen. Sie antworteten 1621 mit einigen Druckschriften, und es erfolgte eine Fehde, deren Verlauf bis zu der 1624 von Sachsen ausgehenden Entscheidung, die zu Gunsten der Gießener ausfiel, wir hier nicht zu erzählen haben. Mentzers Hauptschrift ist: Necessaria et justa defensio contra injustas criminationes L. Osiandri, M. Nicolai, Th. Thummii, in qua multi de persona et officio Christi errores deteguntur et refutantur, 1624, sie enthält Aktenstücke, Berichte und Abhandlungen und wurde in Thummii Acta Mentzeriana 1625 beantwortet. Nur die Hauptfrage dieses bekannten kryptischen Streits: ob die menschliche

Natur Christi im Stande der Erniedrigung bei allen und jeden Creaturen gegenwärtig gewesen sey und Alles im Himmel und auf Erden regiert habe auch mitten im Tode? — bedarf noch einer kurzen Beleuchtung. Mentzer vertheidigt seinen Standpunkt theils aus der Uebereinstimmung mit der Concordienformel, theils aus der Idee und Wahrheit der Selbsterniedrigung Christi. Soll sich Christus als Mensch erniedrigt haben, so muß er sich der Anwendung der ihm aus der göttlichen Natur zufließenden Majestät wirklich und faktisch, wenn auch mit Abzug der einzelnen Wunderwirkungen, enthalten haben und er konnte sich enthalten, weil das unbegränzte Gegenwärtigseyn und Regieren Sache des Willens war und nicht unmittelbar aus dem Wesen hervorging. Denn ein fortgesetzter und nur verhüllter Gebrauch dieser Gottesmacht auch während des Erdenlebens wäre keine *κένωσις* mehr und würde aus Christi Hunger und Durst und aus seiner Armuth und Verachtung vor den Menschen „lauter Scheinhandel“ gemacht haben. Damit wird nicht geläugnet, daß Christus auch als Mensch im Besitz dieser Eigenschaft gewesen sey; er besaß sie wohl (*κτῆσις*), enthielt sich aber um der Menschen willen fast vollständig ihres Gebrauchs (*χρῆσις*), und es erklärt sich aus dem Begriff der Allgegenwart, daß sie als freie und der Unterbrechung fähige Wirksamkeit von dem unterliegenden Wesen unterschieden werden kann. Wendet man dagegen ein, daß die Prämissen des Dogma's keine andere Folgerung übrig lassen als die, nach welcher Christus auch während seines irdischen Daseyns überall wenn auch nur verhüllter Weise gegenwärtig gewesen ist, weil diese Gegenwart ihm wirklich einwohnte und sich daher auch in der ganzen Unendlichkeit ihres Wesens und Wirkens äußern mußte: so wird eben die Consequenz übertrieben und der Begriff der Allgegenwart verkannt, denn es handelt sich hier nicht um ein Verhältniß des Seyns sondern des Thuns, um den Gebrauch eines mitgetheilten Idioms, und dieser wird durch den Akt der Erniedrigung ausgeschlossen. Wird ferner geantwortet, daß eine solche Enthaltung wohl innerhalb des hohenpriesterlichen Amts angenommen werden dürfe, nur nicht in Betreff des königlichen Amtes: so wird durch diesen Unterschied nichts gewonnen, und Christi Selbstentäußerung kann gar nicht außer Beziehung gerade zu dem königlichen Amt gedacht werden. Dies sind Mentzer's wichtigste Erklärungen (vergl. Necessaria defensio, S. 69. 343 ff.) und sie mußten der Mehrheit einleuchten, mag auch die rein formelle und dogmatische Folgerichtigkeit auf Seiten der Tübinger gewesen seyn. Es war dies einer von den Fällen, wo der Gegenstand des Dogma's mehr Kraft hatte als das Dogma selber. Mentzer wollte die Realität der Menschwerdung und des menschlichen Daseyns Christi retten, daß er dies wollte, daß er sich nicht irren ließ und die unheimliche Vorstellung einer verhüllten Mitregierung des lebenden und sterbenden Christus entschieden von sich wies, beweist einen guten Wahrheitssinn; er diente der Wahrheit innerhalb der Gränzen seines Standpunkts, und hätte die Meinung der Tübinger gesiegt: so würde die Schranke gegen den Doketismus völlig durchbrochen, ja die sittliche Anschauung des Werkes Christi angetastet worden seyn. — Ueber die Schranken der Confession reichte allerdings der Blick dieses Mannes nicht hinaus, und wir dürfen uns nicht wundern, daß Mentzer einem Manne wie Calixt nicht gewachsen war, noch auf dessen weitreichende Bestrebungen einging. Er erlebte noch die Anfänge der Helmstädtischen Bewegung. Schon 1610 war es zwischen ihm und Calixt in Gießen zu einer wenigstens ungestörten Begegnung gekommen; später aber dachte man in Wolfenbüttel daran, Mentzer als echten Lutheraner herbeizuziehen und ihm während Calixt's Abwesenheit die Beaufsichtigung der schon verdächtig gewordenen Universität Helmstädt anzuvertrauen. Doch kam diese 1618 projectirte Visitation nicht zur Ausführung, Mentzer aber nahm Gelegenheit, in einem Schreiben an seinen Schwiegersohn, den Superintendenten Wiedeburg in Wolfenbüttel, vom 31. März 1620 sein Urtheil über Calixt's Epitome theologiae abzugeben. Er erkennt die seltenen Talente des Verfassers an, beurtheilt aber die ganze Schrift lediglich nach dem engsten confessionellen Maßstabe und hebt nur dasjenige hervor, was in den Ansichten vom Ebenbilde und

der Sünde, der Prädestination und der Idiomenverbindung auf eine Annäherung an das Katholische oder das Reformirte deutet (conf. Hülsemanni dialysis problematis Calixtini, Lips. 1650. praef. p. 100).

Nur kürzlich berichten wir über den jüngeren Balthasar Mentzer, den Sohn des Genannten und Herausgeber der Opera latina. Dieser war am 14. Mai 1614 zu Gießen geboren und empfing seine Bildung auf dem Pädagogium zu Marburg, wohin sein Vater gleichzeitig übersiedelte, und seit 1628 auf der dortigen Universität. Der Landgraf Georg II. von Hessen-Darmstadt wurde frühzeitig auf den jungen Menschen aufmerksam und nahm ihn bei einer Reise nach Sachsen mit in's Gefolge. Hierauf suchte er sich zu Straßburg, Marburg und Jena weiter fortzubilden und trat auf Veranlassung des Hofes in die akademische und theologische Laufbahn. Er wurde 1640 Professor zu Marburg und erhielt 1648 vom Landgrafen die Erlaubniß, einem Ruf nach Rinteln zu folgen, von wo er aber schon nach vier Jahren zurückgerufen und an der nunmehr restaurirten Universität Gießen als Ordinarius für Theologie und hebräische Sprache angestellt wurde. Er war nicht lediglich Gelehrter, sondern besaß auch praktische Eigenschaften, weltliche Klugheit und Geschäftskenntniß. Schon 1646 war er von Rinteln aus zu einer Sendung an den schwedischen Gesandten Grafen Oxenstirn nach Osnabrück gebraucht worden, jetzt erhielt er 1651 den Auftrag, an dem vom Landgrafen Ernst beantragten Religionsgespräch zu Rheinfels nebst Haberkorn und Happel Theil zu nehmen. Im nächsten Jahre empfing er die Stellung als Oberhofprediger und Superintendent in Darmstadt, und von nun an finden wir ihn öfters auf amtlichen Reisen oder in fürstlicher Begleitung thätig. Die in der Nähe auftauchenden Unruhen der Weigelianer wurden durch ihn untersucht und gedämpft, das Auftreten des Pietismus scharf gerügt und zurückgewiesen. Er starb am 28. Juli 1679. Seine ziemlich zahlreichen aber meist kleineren Schriften schließen sich nur theilweise an die polemischen und dogmatischen Interessen seines Vaters an, andere sind moralischer oder erbaulicher Art oder beziehen sich auf die inzwischen sehr veränderten Zeitverhältnisse. Wir erwähnen: Compendium theol. christ. Rint. 1649, Quaestt. theol. ad August. Conf. Darmst. 1668 und öfter wiederholt, zuletzt Rint. 1753, De termino vitae, 1647 und Abgenöthigte fernere Erklärung der Frage vom Ziel des menschlichen Lebens, Rint. 1649 (Beides veranlaßt durch eine Leichenpredigt Abraham Theopold's zu Blomberg, welche die Frage anregte, „ob das menschliche Lebensziel in der lauteren Gottesgewalt oder in der menschlichen Gewalt und Willensmittel stehe"), Kurzes Bedenken über Wahrenberg's Gespräch von der Polygamie, Darmst. 1671, Kurzes Bedenken von den einzelnen Zusammenkünften, wie dieselben etlicher Orten wollen behauptet werden, von Ph. L. Hanneken mit einer Vorrede herausgegeb. Gießen 1691. Der Herausgeber war der heftigste Antipietist in Gießen, der Sohn des Meno Hanneken, des Schwiegersohnes des älteren Mentzer. — Auch dieser jüngere Mentzer besaß alle Abzeichen strenger lutherischer Kirchlichkeit, aber an Gründlichkeit des Wissens und Tüchtigkeit der Gesinnung stand er entschieden gegen den Vater zurück. Sein Sohn Balthasar war Professor der Mathematik in Gießen und gleichfalls bei den pietistischen Streitigkeiten betheiligt, sein Enkel, lutherischer Prediger zu London, später Generalsuperintendent in Hannover, gest. 1741, auch durch einige Schriften bekannt geworden. Der Leser wolle beachten, daß die Schriften dieser gleichnamigen Männer in manchen Nachschlagebüchern vermengt werden.

Vgl. Witten, Mem. theol. I, pag. 223—268. — Strieber, Hessische Gelehrtengeschichte, VIII., S. 418 ff. — Walch, Relig. Streitigk. innerhalb der luth. Kirche I., S. 211. — Desselben Relig. Streitigk. außerhalb der luther. Kirche III., S. 505. — Henke, Georg Calixtus, I., 123. 282. 307. 321. II., 23. Gaß.

Mercator, Marius, lateinischer Kirchenschriftsteller aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, wichtig für die Geschichte der pelagianischen und nestorianischen Streitigkeiten. — Kein alter Schriftsteller, mit Ausnahme von Augustin (epist. 193. quaest. ad Dulcit. 3.) und Possidius (indic. libr. et ep. Augustini 4), thut seiner

Erwähnung. Von seinen persönlichen Verhältnissen ist uns daher äußerst wenig bekannt. Seine Heimath war (nach der Vermuthung des Jesuiten Johann Garnier, prolegomm. S. V) Italien, und zwar Campanien oder Apulien, wahrscheinlicher aber, wie man aus seiner Geistesart und dogmatischen Anschauungsweise, aus seinem Styl, seiner Verbindung mit Augustin, seiner Bekanntschaft mit afrikanischen Zuständen und Vorgängen schließt (Gerberon, Baluze, du Pin, Cave u. A.) vielmehr Nordafrika. Ob er Geistlicher, Mönch oder Laie gewesen, wissen wir nicht, das Letztere will man theils daraus schließen, daß nirgends eine Spur vom Gegentheil vorliegt, theils aus dem Umstande, daß er noch im Jahre 431 einen gewissen Pientius nicht als frater oder consacerdos, sondern als venerande presbyter anredet (S. 5), während er sich selbst einfach als servus Christi bezeichnet. Jedenfalls aber besaß er nicht bloß allgemeine wissenschaftliche Bildung und insbesondere Kenntniß der griechischen wie der lateinischen Sprache, sondern zeichnete sich auch aus durch reges theologisches Interesse, Belesenheit in der heil. Schrift und der dogmatischen Streitlitteratur und mehr noch durch einen sehr lebendigen, mitunter zelotischen Eifer für die Orthodoxie.

Um das Jahr 418 unter Bischof Zosimus (s. Bd. XVII. S. 671) muß er in Rom gewesen seyn (p. 18 f. ed. Bal.). Hier lernte er die Häupter des Pelagianismus (principes hujus amentissimi erroris) persönlich kennen, und suchte sie in zwei Schriften zu widerlegen, die er dem Augustin zur Prüfung und mit der Bitte um weitere Belehrung über einige dunkele Punkte zusandte. Augustin erhielt die erste Sendung mit großer Befriedigung (s. ep. Aug. ad Mar. Merc. 193) zu Karthago, war aber durch den Drang der Geschäfte und durch eine Reise nach Mauritanien verhindert, darauf zu antworten; bei seiner Rückkehr nach Hippo traf er einen zweiten Brief des Marius, der sich über das Schweigen Augustin's nicht ohne Bitterkeit beklagte (succensentem, quod tibi non rescripserim), aber auch eine zweite Schrift desselben gegen die Pelagianer (alium adversus novos haereticos librum, refertum sanctarum testimoniis scripturarum), die dem Augustin um so größere Freude machte, je weniger er sich eine solche Leistung zu dem Schreiber versehen hatte (tantum te profecisse nesciebam) und je willkommener es ihm ist, treue und muthige Vertheidiger der Kirche Christi gegen die profanen Neuerungen zu finden, daher er ihn mahnt, mit dem beharrlichsten Fleiße auf der betretenen Bahn fortzuschreiten, und ihn bittet, weitere Ergebnisse seiner Studien oder seines eigenen Nachdenkens ihm mitzutheilen (ebendas.). Das Antworts- und Entschuldigungsschreiben Augustin's ist außer den Schriften des Marius die einzige Quelle für unsere Kenntniß seiner Person. Offenbar war er hienach damals (418) noch ein junger Mann, also wohl kaum vor dem letzten Decennium des vierten Jahrhunderts geboren, dem Augustin von früherer Zeit her näher bekannt und ohne Zweifel sein Schüler, damals in Rom mit wissenschaftlichen Studien und literarischen Arbeiten beschäftigt, vielleicht im Beruf eines öffentlichen Lehrers (doctores nennt Augustin sich und den Marius), mit den Freunden Augustin's, den beiden nachmaligen Päbsten Cölestinus und Sixtus, befreundet (der Ueberbringer des Briefs Augustin's an Mercator hat auch Briefe desselben an die beiden genannten römischen Geistlichen abzugeben s. die Anmerkung der Bened. zu Aug. ep. 193). Auch die Karakteristik Mercator's, wie sie sich aus jenem Briefe ergibt, — rasches leidenschaftliches Temperament neben einer gewissen geistigen Beschränktheit, — stimmt ganz zu den Eindrücken, die wir von seinen Schriften erhalten.

Noch einmal erwähnt Augustin des Mercator und seines an ihn geschriebenen Briefs in seiner wahrscheinlich um 422 verfaßten Schrift: de octo Dulcitii quaestionibus q. 3. mit den Worten: „epistola, quam scripsi ad filium meum, nomine Mercatorem, procul dubio notissimum vobis (so ist ohne Zweifel zu lesen, s. die Benediktiner-Ausgabe und Tillemont, Memoires Bd. XIII. Note LXXV.). Weitere Briefe Augustin's an Mercator scheinen verloren zu seyn (Tillemont ebendas. S. 772). Späterhin (jedenfalls vor 429) muß sich Mercator — ob aus eigenem Antriebe oder

auf Veranlassung Augustin's oder des römischen Bischofs Cölestin I., bleibt ungewiß — nach Constantinopel begeben und dort den größten Theil seines späteren Lebens zugebracht haben. Er war dort nicht bloß Augenzeuge und aufmerksamer Beobachter, sondern auch mithandelnde Person in dem letzten Stadium der pelagianischen wie in dem ganzen Verlauf der nestorianischen Streitigkeiten, ja man möchte vermuthen, seine dortige Stellung sey die eines officiellen Agenten der ihm persönlich befreundeten römischen Bischöfe Cölestin I. (422—32) und Sixtus III. (432—40) gewesen. Wenigstens beruft er sich wiederholt auf die in seinen Händen befindlichen officiellen Aktenstücke (p. 132: quorum gestorum exemplaria habemus in manibus; 133: quorum exemplaria habentes proferre sumus parati; 134: actis, quorum exemplaria habemus; ibid. quorum scriptorum et nos hic habemus exemplaria u. s. w.), und ebenso tragen seine eigenen Elaborate großentheils den Karakter officieller Denkschriften und Urkundensammlungen, ja mitunter scheint er geradezu im Namen der sedes apostolica zu sprechen (Commonit. super nom. Coelestii pag. 142 edit. Baluze). Vor Allem ist es ihm darum zu thun, das bisherige Verfahren des römischen Stuhles gegen die Häupter des Pelagianismus zu rechtfertigen und die Verdammung derselben, und zwar namentlich des Julian von Eclanum und der reliqui complices ejus (pag. 138) in Constantinopel zu betreiben. Zu diesem Zwecke richtete er im J. 429 (in Consulatu Florentii et Dionysii) eine Denkschrift (commonitorium) in griechischer Sprache an die Gemeinde in Constantinopel und viele fromme Männer (non solum ecclesiae Const. sed etiam plurimis religiosissimis viris), überreichte sie auch dem Kaiser Theodosius II. und übersetzte sie später in's Lateinische. Die Folge derselben war die Verbannung des Julian und Cölestius, sowie ihrer Parteigenossen aus Constantinopel und die Verdammung derselben auf der Ephesinischen Synode des Jahres 431 (S. 132). In demselben Jahre, jedenfalls nach dem Tode Augustin's (28. Aug. 430) und wahrscheinlich noch vor der Ephesinischen Synode (Pfingsten 431) schrieb er gegen Julian (p. 1 ed. Baluze) und übersetzte die Anathematismen Cyrill's, sowie andere auf den pelagianischen und nestorianischen Streit bezügliche Aktenstücke in's Lateinische. Kurz nach dem Concil wohl ist die lateinische Uebersetzung der actio VI Synodi Ephesinae gearbeitet, während andere Stücke (z. B. die Excerpte aus einer von Theodoret nach Cyrill's Tode 444 gehaltenen Predigt, sowie aus dessen Schrift gegen die ephesinische Synode vom J. 449, besonders aber die Erwähnung der Euticiana insania pag. 355) den Beweis geben, daß Mercator mindestens das Jahr 449, vielleicht noch das Chalcedonense von 451 erlebt hat. Spätere Data fehlen durchaus, daher man gewöhnlich annimmt, er sey kurz vor oder bald nach 451 gestorben.

Mercator erscheint in seinen Schriften als treuer Anhänger der orthodoxen Lehre, als großer Verehrer Augustin's und Cyrill's, als leidenschaftlicher Kämpfer wider pelagianische und nestorianische Häresie und wider die großen Theologen der antiochenischen Schule, in der er den Ausgangs- und Stützpunkt beider ihm gleich verhaßten Richtungen sah. Sein eigener dogmatischer Standpunkt ist ein ziemlich beschränkter, sein Urtheil ein unselbständiges, sein Styl rauh und vielfach unedel, seine Uebersetzungsmethode wörtlich und daher nicht selten hart und ungelenk, seine Polemik leidenschaftlich, oft ungerecht, mitunter geradezu ungebildet und gemein (man sehe z. B. sein Urtheil über Männer wie Theodor, Ibas, Theodoret, von dem er sagt, er habe diabolo instigante geschrieben, oder die Art, wie er dem Pelagianer Cölestius wiederholt vorwirft, er sey naturae vitio eunuchus matris utero editus u. dergl.). Nichtsdestoweniger sind seine Schriften, d. h. insbesondere seine Excerpte und seine wortgetreuen Uebersetzungen (de verbo in verbum, quantum fieri potest pag. 52 bei Baluze) aus fremden Werken, namentlich aus den im Original für uns verlorenen Schriften der Häretiker, sowie seine vielfachen, wenn auch stets mit Kritik zu gebrauchenden Notizen über die Persönlichkeiten und Ereignisse seiner Zeit, für die Geschichte des nestorianischen und pelagia-

nischen Streites von großem Werthe, da uns mehrere der wichtigsten einschlägigen Aktenstücke nur durch seine Aufzeichnungen erhalten sind.

Die Schriften des Marius Mercator waren lange unbekannt. Sie sind uns, so viel wir wissen, nur in zwei Manuskripten erhalten, wovon das eine in Beauvais, das andere unter dem Heidelberger Raub im Vatikan sich befindet. Zuerst wurden sechs derselben nach einer Abschrift des vatikanischen Codex herausgegeben von dem Benediktiner Gabriel Gerberon unter dem Pseudonym Rigberius mit dem Titel: Acta Marii Mercatoris, S. Augustini discipuli, cum notis Rigberii Theologi Franco-Germani. Bruxellis 1673. 12. Einen Abdruck hievon gibt die Bibl. Patr. Max. T. 27. Darauf folgte in demselben Jahre mit jener ed. princeps die erste vollständige Gesammtausgabe durch den Jesuiten Johann Garnier (M. Mercatoris opera prodeunt nunc primum studio Jo. Garnerii S. J. cum notis et dissertationibus Paris 1673. Fol. 2 Tom.), ein für die Geschichte der pelagianischen Streitigkeiten epochemachendes Werk (s. Real-Enc. Bd. IV. S. 662). Da diese Ausgabe trotz ihres reichen Apparats doch in Bezug auf Anordnung und Textkritik Vieles zu wünschen übrig ließ, so veranstaltete Stephan Baluze eine neue bessere Ausgabe unter dem Titel Mar. Merc. opera ad fidem veterum codicum emendavit et illustravit Steph. Baluzius. Par. 1648. 8. Einen verbesserten Abdruck der letzteren gab Gallandi Bibl. Vet. Patr. VIII. S. 615 bis 738 und neuestens Migne, Paris 1846, aber auch jetzt noch befindet sich der Text in ziemlich verwahrlostem Zustande (s. die Prolegomena der verschiedenen Ausgaben).

Wir theilen die Schriften in zwei Klassen: A. auf den pelagianischen, B. auf den nestorianischen Streit bezügliche.

A. Zu der ersten Klasse würden in erster Linie gehören die beiden 417 oder 418 in Rom geschriebenen, an Augustin übersandten libri adversus novos haereticos (s. oben). Dieselben scheinen aber verloren zu seyn, es wäre denn, daß die von mehreren Gelehrten (zuerst von Seraphinus Piccinardus Ord. Praed. in seiner Ausgabe von Sirmond's Praedestinatus Patavii 1686. 4.; dann von du Pin, Ceillier u. And.) aufgestellte Vermuthung sich bewahrheitete, wonach uns die zweite der von Augustin erwähnten Schriften Mercator's, der liber refertus sanctarum testimoniis scripturarum (Aug. ep. 193. I.), erhalten wäre in dem unter den Schriften Augustin's befindlichen, im Anhang zu Bd. X. der Benediktiner-Ausgabe abgedruckten Hypomnesticon s. libri vulgo Hypognosticōn (commonitorium s. subnotationum libri, auch responsiones contra Pelagianos et Coelestianos genannt), das in fünf oder sechs Büchern eine kurze Widerlegung der pelagianischen Irrlehren mit vielen biblischen Citaten enthält. Es wurde früher dem Augustin zugeschrieben, so insbesondere aus Anlaß des Gottschalkischen Streites von Hinkmar (ep. ad Amolonem) wie von Gottschalk und Scotus Erigena (Hincmar de praed. 21. Joh. Scot. de praed. 14, 4). Dagegen wurde eben damals von Prudentius von Troyes (contra Joh. Scotum) und von Remigius (de tribus epistolis cap. 35.) aus inneren und äußeren Gründen die Autorschaft Augustin's bestritten. Auch Erasmus (in seiner Ausg.) spricht das Werk dem Augustin ab, ohne über den Verfasser eine Vermuthung aufzustellen. Ausführliche Untersuchungen darüber hat sodann Garnier angestellt in seinen Dissertationen zu M. Mercator (diss. VI. c. 6. p. 357 sqq.). Er setzt die fünf ersten Bücher in die Jahre 418—420, will aber weder Augustin noch Mercator, sondern den Presbyter Sixtus von Rom, den nachmaligen Pabst Sixtus III. (432—440) für den Verfasser derselben halten, das sechste Buch erklärt er für einen späteren Zusatz. Die Benediktinischen Herausgeber (in ihrer der Schrift vorausgeschickten admonitio Bd. X. der opp. Aug.) sind nicht abgeneigt, die Schrift dem Marius Mercator zuzuschreiben, wenn gleich ihnen Styl und Ausdrucksweise damit nicht ganz übereinzustimmen scheinen. Du Pin (I, 256. IV, 55), Ceillier (XII, 254. XIII, 641) und Andere erklären sich bestimmt für die Autorschaft Mercator's, während Baur (die christl. Kirche vom Anfang des 4. bis Ende des 6. Jahrh.

S. 208 f.; Lehrbuch der christl. Dogmengesch. 2te Ausg. S. 187) geneigt ist, diese Schrift in dieselbe Kategorie mit der de vocatione gentium zu stellen, sofern darin „eine von der Strenge des augustinischen Systems zurücklenkende Theorie", insbesondere hinsichtlich der Lehre von der Freiheit (lib. III.) und der Prädestination in ihrem Verhältniß zur Präscienz (V, 2), sich zeigt. Die Gründe für die Autorschaft Mercator's sind keinenfalls beweisend. Wer aber auch der Verfasser seyn mag, jedenfalls nimmt die Schrift in der Geschichte des Augustinismus eine bemerkenswerthe Stelle ein, und ihr Interesse wird noch erhöht durch die Rolle, welche sie in dem Prädestinationsstreite des 9. Jahrhunderts, wie in der Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs spielt, sofern bekanntlich die Confessio Augustana art. XVIII. für ihre Lehre von der justitia civilis gerade auf das Hypomnesticon lib. III. als eine angeblich augustinische Schrift sich beruft (Baur, Dogmengesch. S. 187).

Die in den Ausgaben von Garnier, Baluze, Gallandi rc. enthaltenen Schriften Mercator's zur pelagianischen Streitgeschichte sind folgende:

1) Commonitorium, quod super nomine Coelestii graeco sermone a Mercatore datum est non solum ecclesiae Constantinopolitanae, sed etiam plurimis religiosissimis viris, oblatum quoque piissimo principi Theodosio S. A., id ipsum ex Graeco in Latinum translatum per eundem Marium Mercatorem in consulatu Florentii et Dionysii (verfaßt 429, übersetzt wie es scheint 431; s. oben). Zuerst einzeln herausgegeben von Labbé, Concil. II. S. 1512; von Norisius, hist. Pelag. II. cap. 6.; dann in den Ausgaben von Garnier tom. I., Baluze S. 132. Gallandi 648.

2) Commonitorium lectori adversus haeresin Pelagii et Coelestii vel etiam scripta Juliani, auch unter dem Titel: subnotationes in dicta quaedam Juliani ad Pientium presbyterum. Baluze S. 1; Gallandi S. 1; geschrieben wahrscheinlich 431, merkwürdig besonders durch Auszüge aus mehreren Schriften Julian's von Eclanum.

3) Epistola Nestorii ad Coelestium Pelagianum a Mario latine versa, bei Baluze S. 131. Gall. 648.

4) Sermones s. tractatus IV. Nestorii contra haeresin Pelagii seu Coelestii, Auszüge aus vier von Nestorius wahrscheinlich im Jahre 428 oder 429 zu Constantinopel gehaltenen Predigten, von Mercator nach 431 wörtlich in's Lateinische übersetzt, Baluze S. 119. Gall. S. 645; vgl. Gieseler S. 127.

5) Symbolum Theodori Mopsuesteni latine versum, mit vorausgeschickter Einleitung und angehängter confutatio Mercator's. Baluze S. 40. Gall. S. 625; vgl. über dieses Stück und die zum Theil unrichtigen Angaben und Folgerungen Mercator's Real-Enc. Bd. XV. S. 718 ff.

6) Excerpta ex quinque libris Theodori adversus Augustinum, Baluze S. 339. Gallandi S. 702, lateinische Excerpte aus der gegen die augustinische Erbsündenlehre (jedoch nicht direkt gegen Augustin, sondern gegen Hieronymus) gerichteten Schrift Theodor's von Mopsvhestia, s. Real-Enc. Bd. XV. S. 717.

B. Auf den nestorianischen (zum Theil auch eutychianischen) Streit beziehen sich folgende Schriftstücke:

1) Nestorii sermones V adversus Dei Genitricem Mariam s. de incarnatione J. Chr. latine versi a M. M., cum praefatione, Baluze S. 52. Gallandi S. 618, lateinische Uebersetzung und Auszug aus fünf Predigten des Nestorius, wovon die drei ersten vor, die zwei letzten nach der alexandrinischen und römischen Synode des Jahres 430 gehalten sind (vgl. Real-Enc. Bd. X. S. 291. Gieseler I, 2. S. 138).

2) Epistola de discrimine inter haeresin Nestorii et dogmata Pauli Samos., Ebionis, Photini, Marcelli, Baluze S. 50. Galandi S. 628.

3) Epistolae 4 Cyrilli et 2 Nestorii a Mario versae, Baluze 90. 706. Gallandi 638; zwei Briefe Cyrill's an Nestorius, dess. Synodalschreiben an Nestorius und dess. ep. ad clericos suos Constantinopoli constitutos; Briefe des Nestorius an Cyrill und an Pabst Cölestin, s. über diese sämmtlichen Aktenstücke Bd. X. S. 291.

4) Excerpta ex Nestorii libris vel tractatibus, a Cyrillo collecta, a Mario versa, Baluze 109. Gallandi 642.

5) Nestorii blasphemiarum capitula, Baluze 142. Gallandi 651. Zusammenstellung der Cyrillischen Anathematismen und der Gegenanathematismen des Nestorius, nebst contradictio Mercatoris (die Gegenanathematismen des Nestorius sind nur in dieser lateinischen Uebersetzung erhalten.

6) Cyrilli Alexandrini Apologeticus adversus orientales, Baluze 219. Gallandi 671; die Entgegnung Cyrill's auf die vom Bischof Andreas von Samosata gegen seine Anathematismen gerichtete Widerlegungsschrift, s. Gieseler S. 146 f.

7) Cyrilli Apologeticus adv. Theodoretum, Baluze 273. Gallandi 685; lateinische Uebersetzung der Widerlegungsschrift Cyrill's gegen Theodoret's reprehens. XII anath. (s. Theod. opp. ed Schulze, V. p. 1 sqq. Mansi V. p. 82).

8) Cyrilli scholia de incarnatione Verbi Unigeniti. Baluze 370. Gall. 710.

9) Fragmenta Theodoreti, Theodori, Diodori et Ibae. Baluze 324. Gall. 698. Auszüge aus Theodoret's pentalogium adversus b. Cyrillum et s. Concilium Ephesinum, Briefe desselben an Nestorius und Andreas von Samosata, sowie an die Gemeinde von Constantinopel, Fragmente aus einigen weiteren Briefen Theodoret's und aus einer Predigt desselben beim Tode Cyrill's, sowie aus Schriften von Diodor, Theodor, Ibas.

10) Eutherii Tyanensis fragmentum nebst epilogus Mercatoris, Baluze 352. Gallandi 705.

11) Actio VI Concilii Ephesini latine versa a Mercatore, Baluze 171. Gall. 659; zuerst gedruckt in Baluze, Nova Concil. Coll. Paris 1683. Fol.

Literatur. Siehe vor Allem die ausführlichen Noten und Prolegomena in den Ausgaben von Gerberon, Garnier, Baluze, Gallandi, dann die kirchengeschichtlichen Werke, besonders Tillemont, Memoires, Vol. XIII. p. 771 sq. Vol. XV. p. 857 sqq. — Schröckh XV, 96. — Neander II, 2. S. 623 ff. 913 ff. — Gieseler I, 2. 126 ff. — Kurz, Handb. der Kirchengesch. I, 2. S. 484; die literargeschichtl. und patristischen von Fabricius, bibl. med. et inf. lat. V. S. 32.. Du Pin IV, 53. Oudin I, 1163. Ceillier XIII, 640. Cave I, 396. Schönemann II, 541. 721. Hamberger, zuverl. Nachrichten Bd. III, 158. Bähr S. 320; sowie die Literatur des nestorianischen und pelagianischen Streites in der Real-Encyklopädie Bd. X. S. 296. XI, 287.

Wagenmann.

Messe, Meßopfer (Bd. IX. S. 375—408). Die eingehende Forschung, welche der Verfasser der „Geschichte der griechischen Abendmahlslehre" in den Jahrbüchern für deutsche Theologie Bd. IX. S. 409—481. Bd. X. S. 64—152 zu widmen begonnen hat, setzt ihn in den Stand, auch den Entwickelungsgang der Lehre vom eucharistischen Opfer, wie er in dem früheren Artikel vor acht Jahren verzeichnet vorliegt, durch einige Nachweise von dieser Seite her zu ergänzen. Justin unterscheidet scharf zwischen *προςφορά* (oblatio) und *θυσία* (sacrificium). Die *προςφορά*, die er mit *δῶρον* zusammenstellt, hat zum Objekt ein materielles Substrat und ist nicht bloß der Akt der Darbringung, sondern zugleich der dargebrachte Gegenstand selbst, die Speise, Brod und Wein (dial. c. 28. Apol. I, 67); die *θυσία* dagegen besteht wesentlich in dem *λόγος εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας*, der Gott dargebracht wird (dial. 117). Auf beide wird gleichmäßig das Verbum *προςφέρειν* bezogen. Beide erscheinen combinirt in der häufig vorkommenden Formel *ποιεῖν τόν ἄρτον, τὸ ποτήριον εἰς ἀνάμνησιν*, in welcher *ποιεῖν*, obgleich den Einsetzungsworten Luk. 22, 19. 1 Kor. 11, 24. entlehnt, wie auch im klassischen Sprachgebrauche, die Bedeutung „opfern", „darbringen", einnimmt. In dem Abendmahle besteht daher die *θυσία* nicht in der Darbringung des Brodes und Weines an sich, sondern in dem Gebete und der Danksagung, welche darüber gesprochen werden und durch welche Brod und Wein die neue Qualität als Leib und Blut Christi empfangen. Daher geht denn das Wort *εὐχαριστεῖν* ge-

radezu in die Bedeutung „weihen“, „consekriren“, über und ἄρτος εὐχαριστηθεὶς ist das consekrirte Brod. So ist denn der Weiheakt ein integrirender Bestandtheil des gleichfalls als Gebet gedachten Opferaktes selbst; beide fallen wesentlich zusammen (dial. 116. 117). Der Inhalt des λόγος εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας war aber der Dank dafür, daß Gott 1) die Welt um der Menschen willen geschaffen und diesen die Gaben der trockenen und flüssigen Nahrung verliehen, 2) daß Christus Mensch und dadurch für die Menschen leidensfähig geworden, 3) daß er sie durch sein Leiden erlöset habe (dial. 117. 41. 70). Dieser dreifachen Anamnesis, in welcher wir das Wesen ebensowohl des eigentlichen Opfer- als auch des Weiheaktes zu erkennen haben, ging die Darbringung des Brodes und Kelches als symbolischer Ausdruck der im Gebete hervortretenden dankbaren Gesinnung zur Seite.

Da Irenäus lib. IV. c. 17. u. 18. vornehmlich von den Oblationen der Kirche handelt, hat er keine Veranlassung, den Unterschied derselben von dem sacrificium so scharf hervorzuheben. Doch legt auch er das Wesen des Opfers sichtlich in die dankbare Gesinnung des Darbringenden, und insofern zu dieser wesentlich auch das zerknirschte Herz gehört, schreibt er der Darbringung dieses Opfers um dieser Gesinnung willen auch eine propitiatorische Kraft zu. Auch ihm ist daher die Oblation des Brodes und Weines in der Eucharistie nur der symbolische Ausdruck und das sichtbare Unterpfand für das geistige Opfer, für die in der Gabe bezeugte innerste Hingebung an Gott und seinen Dienst. Auch ihm fällt, wie schon der Ausdruck εὐχαριστηθεὶς ἄρτος (18, 4.) bezeugt, der Opfer- und der Consekrationsakt in Eins zusammen.

Dem alexandrinischen Clemens ist das ganze Leben des wahren Gnostikers sowohl in seinen Gebeten und seiner Ascese, als auch in den Werken der Liebe, in welchen er die von Gott empfangenen Gaben wieder in dessen Dienst stellt, ein Opfer und der Gnostiker selbst der wahre Priester. Als Christus das Brod nahm und es erst durch Danksagung weihte, dann es brach und vorlegte, hat er uns das Vorbild für den vernünftigen Genuß und den gehorsamen Wandel gegeben (Stromat. I, 10). Jedes Mahl soll darum ein Abendmahl für den Gnostiker seyn, wie sein ganzes Leben ein einziges Fest. In der Kirche sieht er nur in idealer Anschauung die Versammlung der Auserwählten (Strom. VII, 5). Des eucharistischen Opfers hat er nirgends als eines Brauches gedacht, der seine Bedeutung an und für sich selbst hätte. „Das Opfer der Kirche“, sagt er Strom. VII, 6., „ist das Wort [nämlich des Gebetes], das von den geheiligten Seelen emporsteigt.“ Ist somit das, was im öffentlichen Gottesdienste geschieht, nur als gemeinsame Darstellung dessen zu fassen, was das ganze christliche Leben jedes Einzelnen bewegt und erfüllt und nur als Anregung, es zu einer lebensvolleren Wirklichkeit zu gestalten, so liegt darin schon eine durchgeführtere Gestalt der christlichen Opferidee.

Auch Origenes führt das Wesentliche des christlichen Opfergedankens mehr noch im Leben der Christen als in ihrem Cultus aus. Bedeutungsvoll aber ist er vor Allem darin, daß er die propitiatorische Thätigkeit Christi nicht bloß auf das Kreuzesopfer beschränkt, sondern sie als eine in vertretender Fürbitte durch alle Zeiten fortgehende des Logos denkt, ein Gedanke, der später mit Modifikationen auf das Meßopfer übertragen worden ist und diesem die Bedeutung einer unblutigen Wiederholung des Opfers Christi gegeben hat. Die Opfer des Alten Bundes sind ihm nur Bilder theils des Opfers Christi, theils der Opfer, welche die Märtyrer durch ihre Hingabe in den Tod gebracht haben und noch immer durch ihre fortdauernde Fürbitte vor Gott für die irdische Gemeinde darbringen, theils der Opfer, welche die Heiligen hienieden in den Früchten des Geistes, in ihrer Opferwilligkeit, ihrer Buße, ihren Akten der Selbstverläugnung, in der Bekehrung der Sünder und insbesondere in ihren Gebeten vollziehen (vgl. in meiner Abhandlung: „die Bußdisciplin der morgenländischen Kirche in den ersten Jahrhunderten“, Jahrb. f. deutsche Theolog. Bd. VIII. S. 155—165). So kennt er nicht bloß satisfaktorische Leistungen Christi für die

Menschheit, sondern auch der wahren Christen für ihre Brüder; jene sind der Grund, auf welchem diese ruhen und wirksam sind. Auf dieser satisfaktorischen Thätigkeit der Kirche beruht ihm der Unterschied zwischen Priester und Laien: Priester sind ihm die pneumatischen Christen und nach den verschiedenen Stufen der Heiligung und des dadurch bedingten pneumatischen Karakters zerfallen sie wieder in Leviten, Priester und Hohepriester; die Anderen repräsentiren ihm die Laien des Alten Bundes (in Joann. tom. I, 3; Höfling: Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, S. 158). Obgleich Origenes jeden Ort zum Gebete geeignet hält, so hat ihm doch die Stätte der versammelten Gemeinde einen besonderen Vorzug (cap. 31. de orat.). An ihr ist der Logos selbst wirksam gegenwärtig; als Hoherpriester ist er hier der Vertreter oder Paraklet der menschlichen Darbringungen, indem er mit seinen Gläubigen und für sie zum Vater bittet; an ihr assistiren die Engel und die Seelen der entschlafenen Gläubigen und betheiligen sich an den Gebeten der Gemeinde (cap. 10. 11. 31). Dieser harmlose Gedanke, daß im gemeinsamen Gebet eine zweifache Gemeinde, die sichtbare und die unsichtbare, wie sie in Christo dem Logos zur Einheit verknüpft ist, vereinigt sey und ihm die schlechthin gewisse Erhörung sichere, wendet sich später bei Chrysostomus de sacerd. VI, 5. so, daß auf das Consekrationsgebet des Priesters die Schaaren der Engel den Chor und den Altar umgeben, um den darauf leibhaftig liegenden Herrn anzubeten. Hier liegt die Genesis der im Art. S. 380 angegebenen Schilderung Gregor's des Großen. Wenn Origenes contr. Cels. VIII, 34. von den ἀπαρχαὶ redet, welche die Christen darbringen, und von den Gebeten, die sie zu Gott emporsenden, so haben wir auch hier das Gebet als das eigentliche Opfer anzusehen, und die ἀπαρχαὶ als die dem Gebetsopfer zur Seite stehenden und zum Substrate dienenden Opfergaben; in diesem Sinne erklärt er auch c. 57. das „Eucharistie" genannte Brod als Symbol des Dankes gegen Gott. Von besonderem Interesse für die Fortbildung der Lehre vom Opfer ist die Stelle hom. 13. in Levit. c. 3.., in welcher er die Schaubrode, die Gott 3 Mos. 24, 7. zum Gedächtniß (in commemorationem) vorgelegt wurden, auf die Mysterien bezieht und der Commemoration, die bei diesen gleichfalls stattfindet, den Effekt einer kräftigen Versöhnung beilegt, wenn sich die Gläubigen im Geiste zu dem vom Himmel gekommenen Schaubrode (dem Logos) erheben, das Gott zur Versöhnung durch den Glauben an sein Blut aufgestellt hat, und auf die Commemoration achten: Solches thut zu meinem Gedächtniß, welche Gott den Menschen gnädig mache. Denn so sehr hier die Versöhnung auf den Opfertod des fleischgewordenen Logos principiell gegründet wird, so entschieden spricht sich auf der anderen Seite bereits die Vorstellung aus, daß die versöhnende Kraft dieses Opfertodes durch die sacrificielle Commemoration oder ἀνάμνησις fort und fort vermittelt wird.

Schon dem Origenes ist der Logos das substanzielle Brod (ἄρτος ἐπιούσιος) der Seele, seiner Natur nach ihr eben so verwandt, wie das materielle Brod dem Leibe, und bestimmt, in ihre Substanz überzugehen (de orat. c. 27.). Aber nicht in seiner reinen, ewigen Existenzweise, sondern nur als der Fleischgewordene und durch seine Fleischwerdung der in den Banden der Materie gehaltenen Seele erkennbar Gewordene kann er auf sie seine geistig ernährende und belebende Wirkung üben. Zu seinem Fleische aber gehört wesentlich das Wort, das er im Fleische geredet hat und das seine intellektuelle und ethische Beziehung zu ihm, dem Principe des geistigen Lebens, vermittelt. Auf dieser Basis hat Origenes die sakramentliche Seite seiner Abendmahlslehre aufgebaut: Brod und Wein sind ihm die Symbole des nährenden und belebenden Wortes, welches der Gott Logos darüber gesprochen hat; denn nur dieses sein Wort, das verbum de Deo procedens, als geistiges Brod und geistigen Trank, nicht aber das sichtbare Brod und den sichtbaren Kelch hat er seinen Leib und sein Blut genannt (in Matth. comm. Ser. 85).

Wie Origenes, so waren auch die Väter, die sich zunächst an die alexandrinische Theologie anschlossen, Eusebius, Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Ma-

karius der Aeltere, Symboliker und constatiren in fortlaufender Continuität die Herrschaft des symbolischen Standpunktes. Unter ihrem Einflusse hat sich eine Anschauung gebildet, in welcher die sakrificielle und sakramentale Seite der Eucharistie scharf auseinandertreten und in welcher die Lehre vom eucharistischen Opfer bis zu einer Gestalt fortgebildet wurde, die sich von der des Mittelalters formell wenig unterscheidet. Der fleischgewordene Logos wird von Allen als die substanzielle Nahrung der Seele angesehen; sein Fleisch essen und sein Blut trinken heißt nichts Anderes, als mit seinem Worte, mit seinen Reden (Euseb. de eccles. theol. III, 12), mit seiner aus praktischer, physischer und theologischer Wissenschaft bestehenden Lehre (Basil. ep. VIII. ad Caesareens. c. 4) die Seele nähren; da aber dieses die Aufgabe des ganzen christlichen Lebens ist, so kann der specifische Karakter des Abendmahls nur darin bestehen, daß diese Thatsache der inneren Erfahrung, diese *μυστικὴ ἐπιδημία* des Logos, hier einen greifbaren symbolischen Ausdruck für die Gemeinde gewinnt; daß also in der Eucharistie Brod und Wein Symbole der Nährkraft des Logos sind; als Symbole seines Leibes und Blutes können sie sakramentlich nur insoweit in Betracht kommen, als Leib und Blut überhaupt Ausdruck für seine *οἰκονομία*, seine Menschwerdung sind, welche ja die Voraussetzung und Bedingung seiner Erkennbarkeit für die Menschen bildet. Eine ganz andere Stellung nehmen Brod und Wein im eucharistischen Opfer ein; hier sind sie Symbole seines am Kreuze dahingegebenen Leibes und Blutes, seines Opfers und der dadurch erwirkten Versöhnung; als solche werden sie nicht bloß der Gemeinde, sondern auch Gott selbst vor das Auge gerückt, jener, um sie mit dem Bewußtseyn ihrer Versöhnung und der daraus quellenden Zuversicht zu erfüllen, diesem, um die Bitten und Fürbitten der Gemeinde auf dem Grunde des Werkes Christi angenehm und erhörbar zu machen.

Aus diesem gemeinsamen Gesichtspunkte erklären sich die raschen Fortschritte, welche die Lehre vom eucharistischen Opfer im Einzelnen in dieser fruchtbaren Bildungsperiode der griechischen Patristik gemacht hat. Nach Eusebius (demonstr. evang. I, 10) wird auf dem Altare das Gedächtniß (*μνήμη*) des Opfers Christi mittelst der Symbole seines Leibes und Blutes vollzogen; wenn er dabei bereits den zwiefachen Ausdruck gebraucht: *μνήμην προσφέρειν* und *τὴν ἔνσαρον τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν καὶ τὸ καταρτισθὲν αὐτοῦ σῶμα τῷ Θεῷ προσφέρειν*, so ersieht man aus dem ersteren, daß der letztere: *τὸ σῶμα προσφέρειν* nur eine Abkürzung ist für: *τὴν μνήμην τοῦ σώματος προσφέρειν*; daß also in dem zweiten nur dem Ausdrucke nach die Sache dem Bilde substituirt ist. Eine Reihe von Stellen des Gregor von Nazianz zeigt, daß man von den Gebeten, welche im Angesichte dieses bildlich dargestellten Leibes und Blutes Christi an Gott gerichtet wurden, die größten Wirkungen zur Heilung des kranken Leibes und zum Heile der Seele erwartete, aber das Maß dieser Wirkungen auch wieder bedingt dachte durch die größere oder geringere ethische Glaubenskraft der Betenden. Selbst die Wirksamkeit der sakrificiellen Intercession des Priesters ist durch seine ethische Qualität bedingt. Den Abschluß aber gibt dieser Anschauung offenbar Cyrill von Jerusalem, der auch sonst den Wendepunkt bildet, an welchem die symbolische Auffassung des Abendmahls in die realistische überzugehen versucht. Er sagt: „Nachdem wir das geistliche Opfer, den unblutigen Cult [d. h. die Consekration] vollendet haben, so bitten wir Gott vor diesem Opfer der Versöhnung (*ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ*) für den Frieden der ganzen Kirche" u. s. w. Unter den verschiedenen Fürbitten nehmen auch die für die abgeschiedenen Gläubigen ihre Stelle ein, „weil", wie er sagt, „wir glauben, daß es zum größten Nutzen der Seelen gereiche, für welche das Gebet dargebracht wird, während dieses heilige und schauervolle Opfer ausgestellt ist." Dem Einwande: Was nützt es einer Seele, mag sie mit oder ohne Sünde aus dieser Welt gegangen seyn, wenn ihrer im Gebete gedacht wird? begegnet er mit den Worten: „Wenn Leute einen König beleidigt haben und von ihm verbannt worden sind, solche aber welche sich für sie interessiren, einen Kranz flechten und ihm denselben für die unter der Strafe Stehenden

darbringen (*προςφέρειν*), wird er dann nicht den Nachlaß der Strafe bewilligen? In gleicher Weise verfahren wir; denn wenn wir Gott für die Verstorbenen, auch wenn sie Sünder sind, Gebete darbringen (*προςφέρειν*), so flechten wir nicht einen Kranz, sondern wir bringen den geopferten Christum für unsere Sünden dar und versöhnen zu ihrem und unserem Besten den gütigen Gott" (*Χριστὸν ἐσφαγμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προςφέρομεν ἐξιλεούμενοι ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν τὸν φυλάνθρωπον Θεόν*, cat. myst. V, c. 8—10). Auch hier ist der Opferakt ein zweifacher, die Consekrations- und die Gebetshandlung; aber drastisch ist alles Andere: der geopferte Christus, wie er aus der Consekration hervorgeht, ist ebenso Objekt der Darbringung wie das Gebet; er wird dargebracht für die Sünden der Lebendigen und der Todten; die Darbringung selbst hat eine propitiatorische Wirkung. Rechnen wir noch hinzu, daß nach Cyrill die Märtyrer im Gebete erwähnt werden, nicht mehr, um, wie in den apostolischen Constitutionen (VIII,13,1), zur Nacheiferung ihres Kampfes zu ermuthigen, sondern geradezu, um durch ihre Fürbitte die Wirksamkeit der kirchlichen Intercession zu unterstützen (c. 9.), so kann es uns nicht befremden, wenn die römische Theologie in dieser Darstellung des eucharistischen Opfers geradezu ihre eigene Lehre wiederfindet. Dennoch übersieht sie dabei eine wesentliche Differenz: dem Cyrill sind die consekrirten Elemente noch nicht der Leib und das Blut Christi selbst, sondern nur sein Bild; er nennt sie c. 20. derselben Rede *ἀντίτυπος σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ*; der *ἐσφαγμένος Χριστὸς* ist ihm daher auch nur Bezeichnung der consekrirten Elemente, wiefern sie im Bilde das Kreuzesopfer darstellen, und die propitiatorische Wirkung, welche aus dem eucharistischen Opfer fließt, ist nur der Effekt des Gebetes, welches mit seiner Zuversicht auf Christi Versöhnungstod sich stützt und diesen, um erhört zu werden, als den Grund seines Vertrauens, Gott vorhält. Dem Gedanken nach ist Cyrill nicht über seine alexandrinischen Vorgänger und Zeitgenossen hinausgeschritten, die Form aber, in welcher er diesen Gedanken ausspricht, nähert sich schon so bedeutend der mittelalterlichen Lehre, daß es nur der Einfügung eines Schlußsteines, nämlich der wirklichen Brodverwandlung, in seine Darstellung bedurfte, um das römische Dogma vollendet zu sehen. Auch zur Lehre von der Verwandlung hat die griechische Kirche in Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Johannes von Damaskus wichtige Vorarbeiten geliefert, aber theils führt die Art, wie sie diesen Vorgang dialektisch durchführt, nicht auf Transsubstantiation, sondern nur auf Transformation, womit sich seit den monophysitischen Streitigkeiten die Vorstellung der hypostatischen Assumtion der consekrirten und transformirten Elemente verbindet, theils hat sie diesen Fortschritt nur zum Erweis der Realität des sakramentlichen Genusses, aber nicht zur Fortbildung der Lehre vom eucharistischen Opfer verwendet. Georg Eduard Steitz.

Milner, Joseph und Isaak, die durch ihre Kirchengeschichte bekannten Brüder, der erstere am 2. Januar 1744, der letztere am 11. Januar 1750 geboren, stammten aus einer unbemittelten Familie in Leeds und erhielten ihre Erziehung in der lateinischen Schule ihrer Vaterstadt. Joseph, von Kind auf kränklich, hatte sich der besonderen Theilnahme und Fürsorge seines Lehrers Moore zu erfreuen. Schon in seinem 13. Lebensjahre galt er als ein „gelehrter Junge" und setzte durch sein Wissen und sein außerordentliches Gedächtniß die Erwachsenen in Erstaunen. Er war eben zum Abgang auf die Universität bereit, als sein Vater, der in Geschäften Unglück gehabt hatte, starb und seine Familie in kümmerlichen Verhältnissen hinterließ. Doch durch die Bemühungen seines Lehrers und einiger einflußreicher Freunde erhielt Joseph eine Art Freistelle in Cambridge als Chapelclerk in Catherine-Hall, Isaak aber wurde als Lehrling in einer Wollspinnerei untergebracht. Joseph studirte fleißig und mit solchem Erfolge, daß er die Kanzlersmedaille für klassische Philologie davontrug (1766). Nun aber waren seine Geldmittel erschöpft, sein Freund Moore gestorben, und es blieb ihm eine andere Wahl, als die Universität zu verlassen und eine Hülfslehrerstelle an einer

Schule anzunehmen. Doch nach Kurzem wurde er zum Rektor der lateinischen Schule und Vesperprediger in Hull ernannt — ein Amt, das er 30 Jahre lang versah, bis er fast einstimmig von der Stadt Hull zum Oberpfarrer gewählt wurde. Er starb aber nur wenige Wochen nachher am 15. November 1797. — Auf Kanzel und Katheder zeigte sich Joseph Milner als einen gleich tüchtigen Mann. Die vorher vernachlässigte Schule hob sich unter ihm zusehends. Durch sein musterhaftes Leben nicht minder als durch seine Kenntnisse erwarb er sich die Achtung und Liebe seiner Schüler, die sein Andenken durch ein Grabdenkmal in der Hauptkirche zu Hull ehrten. Als Prediger war er anfänglich sehr beliebt, so lange er im Geiste der Zeit Moralpredigten hielt. In Gesellschaft wurde der wohlunterrichtete, ungemein unterhaltende Mann gern gesehen. Aber bald — um das Jahr 1770 — ging eine völlige Umwandlung mit ihm vor. Er wurde ernst und in sich gekehrt und zog sich vom geselligen Verkehr zurück. Seine Predigtweise wurde eine andere. Er hatte bisher, wie er sagte, „sich selbst und nicht Christum gepredigt." Buß- und Erweckungspredigten traten jetzt an die Stelle der früheren Moralpredigten. Seine bisherigen Verehrer fielen von ihm ab, als einem Finsterling und Methodisten. Aber die geringeren Leute in Hull und North-Ferriby, wo er 17 Jahre lang das Amt eines Geistlichen unentgeltlich versah, drängten sich zu ihm. Er wurde häufig an's Krankenbett gerufen und als Seelsorger zu Rathe gezogen. Mit den Erweckten hielt er Erbauungsstunden, weßhalb er als der Conventikelakte zuwiderhandelnd, verklagt wurde. Wenn Milner kurzweg als Methodist bezeichnet wird, so ist dieß insofern richtig, als er auf die damals verkannten Grundlehren des Evangeliums zurückging, das Hauptgewicht auf Buße und Bekehrung legte, ein heiliges Leben forderte und gemeinschaftliche Erbauung als hauptsächliches Förderungsmittel für die Erweckten ansah. Er unterschied sich aber von den Methodisten dadurch, daß er allem sektirerischen Treiben entgegen war, streng an den Artikeln der englischen Kirche festhielt und dem Staatskirchenthum das Wort redete, sofern es die Grundlagen des Christenthums gesetzlich schütze, die Hand der Gläubigen stärke und den schlimmen Einfluß offenbarer Feinde des Christenthums mindere. Religiöse Gemeinschaften innerhalb der Kirche, wie sie sein Freund, der fromme Geistliche Richardson in York pflegte, wollte er, und nicht selbstständig organisirte methodistische Gesellschaften. Joseph Milner war einer der ersten unter denen, die die evangelische Richtung in der Staatskirche anbahnten. Er selbst hat noch diesen Umschwung erleben dürfen. Nachdem er etwa 10 Jahre Spott und Verfolgung hatte ertragen müssen, wandten sich die Leute ihm wieder zu. Sie hatten allmählich mehr Geschmack gewonnen an den lebendigen evangelischen Predigten. Wie durch seine Predigt, so hat Milner auch durch einige kleinere Schriften das Verständniß der evangelischen Grundlehren zu fördern, Angriffe darauf abzuwenden und frommes Leben zu wecken gesucht. Es sind hier zu nennen: 1) die vielgelesene Bekehrungsgeschichte „Some remarkable passages in the life of William Howard." 1785; 2) „Gibbon's account of Christianity considered", eine tüchtige Vertheidigung des Christenthums gegen die Angriffe des berühmten Historikers; 3) „Essays on the influence of the Holy Spirit", 1789, sieben kurze Abhandlungen über die Bedeutung des Methodismus, über Versöhnung und Rechtfertigung, den Einfluß des heil. Geistes auf das Verständniß u. a. Diese Schriften, sowie die Auswahl aus seinen Predigten (I. Band 1800. II. Band 1808), die ohne allen rhetorischen Schmuck, oft stylistisch mangelhaft, aber erwecklich und erbaulich sind, haben in weiten Kreisen Eingang gefunden und viel Segen gestiftet. Milner's Hauptwerk aber ist seine Kirchengeschichte, welche sein Bruder fortgesetzt hat, über dessen Leben Einiges vorangeschickt werden soll, ehe über dieses Werk weiter die Rede ist.

Isaak Milner hatte hinter dem Webstuhle seine lateinischen und griechischen Autoren nicht vergessen, so daß sein Bruder, sobald er Schulrektor in Hull geworden, es wagen konnte, ihn als Hülfslehrer anzunehmen. Nebenbei bereitete er sich unter des Bruders Leitung auf die Universität vor und trat schon 1770 als sogenannter sizar

(famulus) in Queen's College in Cambridge ein. Hier stieg er allmählich zu den höchsten akademischen Aemtern und Würden empor. Bei der Baccalaureatsprüfung im Jahre 1774 nahm er den ersten Platz ein mit der Auszeichnung „incomparabilis", gewann den ersten mathematischen Preis, wurde Fellow und bald darauf Tutor und endlich 1788 Präsident von Queen's College. Er hatte sich hauptsächlich auf Mathematik und Naturwissenschaften, die allezeit in Cambridge obenanstanden, gelegt und durch mehrere Aufsätze, die er an die Royal Society einsandte, so hervorgethan, daß diese ihn 1780 zum Mitglied machte. Drei Jahre nachher wurde er zum Professor der Naturwissenschaften an der Universität erwählt und 1798 nahm er den Lehrstuhl der Mathematik ein, den der berühmte Newton einst innegehabt. Doch nicht bloß als Fachmann wurde er hochgehalten; wie groß das Vertrauen war, das man in seine allseitige Tüchtigkeit und in seinen Karakter setzte, erhellt daraus, daß ihm zweimal das höchste akademische Ehrenamt — das eines Vicekanzlers — übertragen wurde, das er auch, unter besonders schwierigen Verhältnissen, mit großer Weisheit und Entschiedenheit verwaltete. Zu allen diesen Aemtern wurde ihm noch im J. 1791 das Domdekanat von Carlisle übertragen, das ihm außer der Leitung der Capitelgeschäfte auch das Predigen in der Kathedrale während einiger Monate im Jahre zur Pflicht machte. Milner wandte sich mit Vorliebe diesem neuen Berufe zu. Er hatte früher schon neben seinen mathematischen Studien die Theologie nicht vernachlässigt und war in der üblichen Stufenfolge der akademischen Grade zum Dr. Theol. aufgestiegen. Mit den kirchlichen Zeitfragen war er vertraut und nahm einen lebendigen Antheil daran, wie unter Anderem seine Vertheidigung der Bibelgesellschaft gegen die Angriffe des Dr. Marsh zeigt. Seinem Bruder, mit dem er auf's Innigste verbunden war und in dessen Hause er seine Ferien meist verbrachte, hatte er wohl hauptsächlich seine religiöse Richtung zu verdanken, und wenn auch seine Frömmigkeit nicht die bestimmte Färbung, wie bei Joseph, hatte, so war er doch je länger je mehr mit ihm eins in dem lebendigen Glauben an das Evangelium, und in dem Streben, demselben wieder die Herrschaft innerhalb der englischen Kirche zu erringen. Wenn ein Mann von seiner hervorragenden Stellung auf der Universität, zugleich ein geistlicher Würdenträger, als Vorkämpfer für das biblische Christenthum auftrat, so konnte das nicht anders als einen großen Eindruck auf die Studirenden machen, und die Bemühungen anderer, die im gleichen Geiste mit ihm arbeiteten, kräftig fördern. Sein Einfluß erstreckte sich auch auf weitere Kreise, da er in den vielfachsten Beziehungen zu den bedeutendsten Männern seiner Zeit stand, wie — um nur e i n e n zu nennen — Wilberforce, mit dem er besonders befreundet war. Seine allseitige Bildung, sein anziehendes Wesen, frei von aller Aengstlichkeit und Einseitigkeit, zeigte deutlich, daß wahre Frömmigkeit möglich sey auch in einem anderen Gewande als dem eines engherzigen, abstoßenden Methodismus. Unter den Begründern der evangelischen Partei in der englischen Kirche wird sein Name immer mit Auszeichnung genannt werden. Dr. Milner beschloß sein reichgesegnetes langes Leben in dem Hause seines Freundes Wilberforce in London am 1. April 1820.

Das Werk, wodurch die Brüder Milner auch über die Gränzen ihres Vaterlandes hinaus bekannt geworden sind, ist ihre K i r c h e n g e s c h i c h t e („The History of the Church of Christ. 1794" u. s. w.). Joseph hatte dabei den Hauptantheil. Er hat den Plan entworfen und bis gegen die Reformation hin durchgeführt. Die drei ersten von ihm selbst herausgegebenen Bände reichen bis zur Geschichte der Waldenser, die er bis zum 16. Jahrhundert herabgeführt hat. In seinem Nachlasse fand sich das nur theilweise bearbeitete Material für die Geschichte der Vorläufer der Reformation und Luther's. Isaak Milner verarbeitete dieses und gab 1803 einen 4. Band der Kirchengeschichte, bis zum Reichstag in Worms reichend, heraus. Ein 5. Band, welcher wohl fast ganz Isaak's Werk ist, und die Geschichte nur bis zum Reichstag in Augsburg herabführt, folgte 1809. Gleichzeitig besorgte er eine neue, vielfach verbesserte Auflage der ersten Bände. Eine neue vermehrte Ausgabe folgte 1816. Milner beabsichtigte

eine Fortsetzung des Werkes, das er als die Hauptaufgabe seines Lebens ansah, kam aber nicht zur Ausführung. Eine neue, ebenfalls verbesserte Auflage hat Dr. Grantham im J. 1847 besorgt. In's Deutsche wurde die Geschichte von Peter Mortimer 1803 ff. (2. Auflage 1849) übersetzt.

Nach einem neuen Plane wollte Joseph Milner die Kirchengeschichte bearbeiten, d. h. vom Standpunkte des praktisch-religiösen Bedürfnisses aus. Nur ein Versuch, die Kirchengeschichte in dieser Weise zu behandeln, war in England seit den Tagen des Marthyrologen Foxe gemacht worden, und zwar von John Newton (s. d. Art.) in seiner Review of Ecclesiastic History, 1769 — ein Werkchen, das Milner zuerst den Gedanken an eine solche Arbeit eingab. Ueber seinen Plan und sein Verhältniß zu den übrigen Bearbeitungen der Kirchengeschichte spricht sich Milner in dem Vorwort zu dem ersten Bande aus. Er bestimmt zunächst den Begriff der Kirche Christi als „die Succession frommer Leute", d. h. solcher, die ihr Leben nach den Regeln des Neuen Testamentes gestaltet, die die Lehre des Evangeliums geglaubt, sie um ihrer Vortrefflichkeit willen geliebt und Alles für Schaden geachtet, um Christum zu gewinnen, wobei es gleichgültig sey, welcher äußeren Kirchengemeinschaft sie angehörten. Die Aufgabe der Kirchengeschichte ist demgemäß nichts Anderes, als die Geschichte dieser Frommen zu erzählen. Alles Andere, wie Riten und Ceremonien, Kirchenverfassung und äußere Geschichte, religiöse Controversen, sofern sie nicht Beziehung haben auf das Wesen der Religion Christi — ist Nebensache. „Es soll nichts zugelassen werden, als was zum Reiche Christi zu gehören scheint. Lautere Frömmigkeit ist das Einzige, was ich zu verherrlichen suche. Aber eine Geschichte der wahren Kirche Christi sucht man vergeblich in den bisherigen Bearbeitungen. Die tollsten Häretiker haben die Blätter der Geschichte gefüllt, ihre Thorheiten in Theorie und Praxis hat man der genauen Aufzählung werth geachtet. Die inneren Zerwürfnisse sind genau beschrieben, die verwickelten Systeme und Intriguen des Pabstthums und jeder anderen weltlichen Macht, die ein religiöses Gewand trug, sind eingehend entwickelt worden. Das Verhältniß von Kirche und Staat hat reiches Material für die gewöhnlichen sogenannten Kirchengeschichten geliefert, Gelehrsamkeit und Philosophie sind höher geachtet worden als Gottseligkeit und Tugend. Solche Kirchengeschichten, als Profangeschichten betrachtet, mögen immerhin ihren Werth haben, aber auch die besten, wie die (in England viel gebrauchte) von Mosheim, machen nur den Eindruck, daß die wahre Religion kaum irgendwo existirt habe. So ist es gekommen, daß Deisten und Skeptiker sich theils diese schiefen Darstellungen der Kirchengeschichte, theils die unvollständigen Nachrichten über Muhamedaner und Heiden zu nutz gemacht, um diese als tugendhafter denn die Christen darzustellen. Um so nöthiger ist es, die wahre Frömmigkeit, die ihr Gutes vor der Welt eifriger verbirgt, als die Gottlosigkeit das Böse, aus ihrem bescheidenen Dunkel hervorzuziehen und den Beweis zu liefern, daß es allerzeiten wahrhaftige Nachfolger Christi gegeben habe, zum Trost der Frommen, zur Ehrenrettung des Christenthums und zur Beschämung seiner Gegner."

Es ergibt sich aus dem Angeführten von selbst, wie sich von Milner's Standpunkte aus die Kirchengeschichte gestalten mußte. Was sonst den Inhalt der Kirchengeschichte ausmacht, ist ihm nur der ferne Hintergrund, aus dem die frommen Persönlichkeiten als Hauptfiguren hervortreten. Diese hat er mit großer Sorgfalt gezeichnet und dabei nicht bloß ihr Leben ausführlich beschrieben, sondern auch viele Auszüge aus ihren Schriften gegeben, und so vielen besonders für die Erbauung dienenden Stoff zu Tage gefördert, der in anderen Kirchengeschichten sich nicht findet. Den kirchenhistorischen Stoff theilt er, der älteren Methode folgend, nach Jahrhunderten ein und gibt von jedem eine kurze Karakteristik. Von einer Periodeneintheilung, die auch von seinem Standpunkte aus möglich gewesen wäre, ist kaum eine Spur zu entdecken. Die drei ersten Jahrhunderte (Band I.) karakterisirt er gar nicht und hebt nur hauptsächlich Ignatius und Cyprian hervor, jenen als Märtyrer und Vertreter des ursprünglichen Epis-

kopalsystems, das er in Ussher's Reduced Episcopacy am richtigsten dargestellt sieht, und Cyprian, einen Stern erster Größe, in dessen Geschichte er nach langem Suchen nach christlicher Vortrefflichkeit einen Ruhepunkt findet. Für die Bedeutung Tertullian's und der Alexandriner hat er aber kein Verständniß. Auch bei dem 4. und 5. Jahrhundert (Band II.) ist es ihm „schwer, eine zusammenhängende Anschauung aus dem kirchenhistorischen Material zu gewinnen." Er stellt einfach die wichtigsten Erscheinungen nebeneinander. Die Stellung der Kirche unter den Schutz des Staates gibt ihm Anlaß zu einer eingehenden Erörterung der Vortheile und Nachtheile des Staatskirchenthums, was zum Besten gehört, das er geschrieben, und ihm viele Angriffe, namentlich von dem Presbyterianer Dr. Haweis (gegen den Isaak Milner später schrieb) zugezogen hat. Sehr ausführlich ist der Arianische Streit behandelt, wobei die Arianer übel wegkommen. — Ist für die vier ersten Jahrhunderte eine Periodeneintheilung nicht versucht worden, so scheint doch das fünfte als epochemachend hervortreten zu sollen. Denn in diesem, wird gesagt, ist eine neue Geistesausgießung, besonders in Augustin, zu gewahren. Um dessen Person gruppirt sich das Meiste, was in diesem Jahrhundert zu berichten ist. Reiche Auszüge werden aus seiner Confessio und Civitas Dei gegeben, woran sich ein Ueberblick über seine anderen Werke und eine kurze Abhandlung über seine Theologie anschließt. Auch der Pelagianische Streit wird ausführlich behandelt, aber die großen Concilien sind kaum berührt. — Dieser zweite Band ist ohne Frage am fleißigsten und tüchtigsten bearbeitet. Der dritte Band umfaßt die acht Jahrhunderte vom 6. bis zum 13. Diese Zeit nennt Milner „die dunkle Periode, in der kaum noch die Umrisse der Kirche Christi zu sehen sind." Das Jahr 727 macht einen Einschnitt in diese Periode, denn in demselben kommt der Antichrist zur Reife. Von da an bis etwa 2000 n. Chr. herrscht das Thier aus dem Abgrund und weissagen die zwei Zeugen 1260 Jahre. Die wahre Kirche ist (in jenen acht Jahrhunderten) nur noch in der Heidenmission und in einzelnen Personen, wie Anselm, Bernhard von Clairvaux und in den Waldensern zu finden. Mit besonderer Liebe verweilt der Verfasser bei Bernhard, aus dessen Schriften Vieles mitgetheilt wird. Ausführlich ist die Geschichte der Waldenser beschrieben und über die Gränzen des 13. Jahrhunderts hinaus bis zur Reformation fortgeführt. — Mit den Vorläufern der Reformation beschäftigt sich im Anschluß an die Waldensergeschichte der vierte Band, den Isaak Milner mit Zusätzen und Verbesserungen aus seines Bruders Nachlaß herausgegeben hat. Hier finden Grossteste, Bischof von Lincoln und Thomas Bradwardine, Erzbischof von Canterbury, ihre Stelle; auch Wessel, Savonarola und Thomas a Kempis. Am fleißigsten behandelt aber sind Wickliffe und die Lollarden (so weit dies bei den damaligen spärlichen Mitteln möglich war), Huß und die Hussiten. Die Geschichte Luther's und der deutschen Reformation bis zum Reichstag zu Worms füllt den Rest dieses Bandes, und die Fortsetzung dieser Geschichte bis zum Reichstag in Augsburg den fünften, der fast ganz Isaak's Werk ist. Nur die Umrisse und Grundgedanken zu dieser Geschichte rühren von Joseph her. Einen gründlicheren Kenner und begeisterteren Lobredner Luther's als Isaak gab es bis dahin in England nicht. Beide Brüder haben das Verdienst, die Bedeutung Luther's und der deutschen Reformation zum erstenmal bei ihren Landsleuten zur Geltung gebracht zu haben. War es in jener Zeit gewöhnlich, die Reformation aus politischen und anderen sekundären Gründen zu erklären, so sahen sie den Finger Gottes in jedem Schritt der Reformation, in Luther's Person und Werk das Walten des heil. Geistes, der zunächst diesen Mann zu einer neuen Kreatur in Christo Jesu umgeschaffen und so zu einem auserwählten Rüstzeug gemacht habe, um nach tausendjähriger Verdunkelung das große Princip der Rechtfertigung durch den Glauben wieder zur Geltung zu bringen. Und neidlos erkannten sie, daß die Reformation außerhalb Deutschlands aus dem von Luther ausströmenden Lichte herzuleiten sey.

Eine wissenschaftliche Bedeutung wird man dieser Kirchengeschichte so wenig zuschreiben wollen, als eine solche von ihren Verfassern beabsichtigt war. Historische Kritik

und Quellenforschung ist in dem Werke nicht zu suchen, obwohl anerkannt werden muß, daß besonders bei sonst vernachlässigten Partien der Geschichte häufig aus den Quellen geschöpft wird. Am meisten könnte man — abgesehen von manchen Ungenauigkeiten besonders in den früheren Ausgaben — den zu Grunde gelegten einseitigen Begriff der Kirchengeschichte anfechten, der nicht bloß wichtige Entwickelungsmomente der Geschichte als unwesentlich auf die Seite schiebt, sondern eine historische Entwickelung überhaupt gar nicht zuläßt. Doch genau genommen, wollten die Verfasser nur christliche Lebensbilder in geschichtlichen Rahmen geben. Und so betrachtet, läßt sich gegen Plan und Ausführung des Werkes nichts einwenden. Die damalige Zeit nahm eine feindselige Stellung gegen das Christenthum ein, sah von der Höhe der selbstgenugsamen Aufklärung mitleidig auf den Aberglauben früherer Jahrhunderte herab, die Geschichte wurde häufig nach abstrakten Theorien oder zu Parteizwecken construirt. Da haben die Milner der Kirche einen großen Dienst damit geleistet, daß sie die Kraft des Christenthums in den großen Kirchenmännern und frommen Christen der Vorzeit nachwiesen und dieselben in schlichter, aber lebendiger Erzählung, so wie sie waren, der Gegenwart zur Beschämung und Nachahmung vorführten. Indem sie so das christliche Leben zur Darstellung brachten, haben sie eine Lücke in der Kirchengeschichte ausgefüllt und sind einem vielfach gefühlten Bedürfniß entgegengekommen. Daher auch diese Kirchengeschichte in England und Deutschland in weiten Kreisen mit großem Beifall aufgenommen worden ist. Lange blieb sie die einzige populäre Kirchengeschichte vom religiösem Standpunkte aus, bis ein deutscher Meister in demselben Geiste, aber nach einem wissenschaftlichen und umfassenderen Plane den kirchengeschichtlichen Stoff bearbeitete.

Quellen: Die schon oben genannten Werke; Joseph Milner's Leben von seinem Bruder, der Predigtsammlung vorgedruckt; und Life of Isaac M. by M. Milner 1842.

C. Schöll.

Mörlin, Maximilian, ein jüngerer Bruder des bekannten Theologen Joachim Mörlin, war geboren am 14. Oktober 1516 zu Wittenberg, wo sein Vater, Jodocus Mörlin, damals Professor der Philosophie war. Auf dem Wittenberger Gymnasium für die Universität hinlänglich vorbereitet, widmete er sich der Theologie und studirte unter der besonderen Leitung Luther's und Melanchthon's. Beide Männer gewannen Mörlin sehr lieb und haben ihn stets geschätzt, wiewohl er später zu den Gegnern Melanchthon's gehörte. Nach Vollendung seiner Studienzeit war er erst Prediger zu Pegau, dann zu Zeitz. In welchem Jahre er sein erstes Predigtamt angetreten hat, läßt sich aus den unvollständigen Quellen, welche uns über sein Leben vorliegen, nicht genau ermitteln. Das ist bestimmt, daß er im Jahre 1543 Zeitz verlassen hat und Geistlicher zu Schalkau in Franken geworden ist. Durch große Gewandtheit im Predigen und „um seines Bekenntnisses willen" erwarb er sich hier bald die Zuneigung und Liebe der Bürger und die Gunst des Magistrats. Daher wollte man ihn nicht ziehen lassen, als er auf Empfehlung der Wittenberger Theologen von Herzog Johann Ernst von Koburg, einem Bruder Johann Friedrich's des Großmüthigen, zum Hofprediger nach Koburg berufen wurde (1544), bis der Herzog Bürger und Magistrat Schalkau's durch ein „eigen Handbillet" beruhigte, in welchem er versprach, er werde die erledigte Stelle wiederum mit einem würdigen Geistlichen besetzen. Nach Antritt seiner Stellung, beauftragt vom Herzog, hielt Mörlin mit Eberhard von der Thann und den beiden Geistlichen Joh. Langer und Wolfg. Höffler eine Visitation der Schulen und Kirchen im Herzogthum. Im Jahre 1546 wurde er von der theologischen Fakultät zu Wittenberg unter dem Dekanate Dr. Luther's zum Licentiaten und in demselben Jahre unter dem Dekanate Kaspar Cruciger's zum Doktor der Theologie ernannt. Auch übertrug ihm bald darauf (vielleicht im J. 1548) der Herzog das Amt und die Würde eines Superintendenten. Als solcher, ein eben so praktischer und energischer Kirchenbeamteter, als beliebter Prediger und einflußreicher Seelsorger, ist er bald in die theologischen Streitigkeiten, welche besonders in den sächsischen Ländern die evangelische Kirche beunru-

higten, als Vertreter des strengen Lutherthums gezogen worden und ist, feststehend auf diesem Standpunkte, Ueberschreitungen desselben tadelnd und mißbilligend, mit großem Eifer bis zur Unbeugsamkeit, zur Härte, den Irrlehrern nach seiner Ueberzeugung entgegengetreten. Bezeichnend für seine streng lutherische Gesinnung, hat er, im Besitze eines Exemplars der Confessio Augustana vom Jahre 1530 in dasselbe eingeschrieben: „Huic sacrosanctae confessioni et indubitatae assertioni ex verbo Dei toto pectore assentior et subscribo et Deum oro, ut in illius constanti confessione et immutabili professione per spiritum S. me perpetuo servet etc.", und auf dem Rande desselben ist diese Bemerkung von seiner Hand zu lesen: „Ad hanc subscriptionem impulit me impia prophanatio, corruptio et mutatio praecipuorum hujus confessionis articulorum per ipsum autorem in corpore suae doctrinae, quam ut hujus confessionis negationem detestor et abjicio et damno in articulis mutatis!"

Dieselbe Gesinnung hat ihn geleitet zwar nicht in Streitschriften gegen Andreas Osiander zu kämpfen, wie sein Bruder Joachim, so doch mit großer Bereitwilligkeit die sogenannten „Censurae der Fürstl. Sächs. Theologen zu Weimar und Koburg auf die Bekenntnisse des Andreas Osiander von der Rechtfertigung des Glaubens" zu unterschreiben. So gesinnt versuchte er auf der Synode zu Eisenach im Jahre 1556 des Justus Menius Verdammung, ein gleich heftiger Gegner wie Amsdorf, durchzusetzen, und als den lutherischen Zeloten dieser Plan fehlschlug, ist er zugleich mit Stolz aus Weimar in den herzogl. sächsischen Landen umhergereist und hat Unterschriften gegen Justus Menius gesammelt. Als er den zum Wormser Colloquium abgesandten sächsischen Theologen auf Befehl des Herzogs nachgereist war, um ihnen als wackerer Kämpfer beizustehen, ist er zu Worms unter denen gewesen, durch deren allzu großes Eifern für lutherische Orthodoxie das Colloquium ohne Resultat verlief, genau beobachtend die von Flacius gegebene Instruktion, „sich an Basilius Monner (s. d. Art.) zu halten, der ein braver Mann sey und zelum Domini besitze!" Daher er auch der strafenden Satire des Wittenberger Poeten, Joh. Major's nicht entgangen ist. In gleichem Interesse arbeitete er zugleich mit Stößel und Musäus, freilich unter dem beherrschenden Einflusse von Flacius, das Confutationsbuch aus (1559), zu welchem schon Schnepf und Strigel, nur in milderem Geiste, den Grund gelegt hatten und welches, vom Herzoge Johann Friedrich dem Mittleren zum Landesgesetze erhoben, viel Streit verursacht hat. Um diese Zeit traf der Schwiegervater Joh. Friedrich's des Mittleren, Kurfürst Friedrich von der Pfalz, alle Einleitungen zur Einführung der reformirten Lehre in seinen Landen. Sein glaubenseifriger lutherischer Schwiegersohn bot Alles auf, ihn von diesem Schritte abzuhalten, reiste zu diesem Zwecke, begleitet von Mörlin und Stößel, nach Heidelberg, und als sich der Kurfürst von einem Irrthume nicht überzeugen lassen wollte, veranstaltete man eine Disputation zwischen den beiden sächsischen und einigen Heidelberger Geistlichen (1560). In Gegenwart beider Fürsten disputirten Mörlin und Stößel mit Peter Boquin über 24 Thesen *) fünf Tage lang, aber ohne Erfolg! Jede Partei schrieb sich den Sieg zu. Bald nach seiner Rückkehr sah Mörlin sich genöthigt, mit Flacius zu brechen. Als derselbe nämlich in der Disputation zu Weimar vom 2—8. Aug. 1560 mit Victorin Strigel, welchen das Confutationsbuch in die Haft gebracht hatte, einige unlutherische Behauptungen ausgesprochen hatte, und das Wüthen der Flacianer jedes Maß überschritt, da erklärte er sich gegen Flacius und ermahnte dringend zur Mäßigung. Deshalb bestimmte ihn der Herzog zu einem Beisitzer des geistlichen Consistoriums, welches zu Weimar tagte mit dem Zwecke, die unseligen Streitigkeiten zu schlichten, und besonders das von den Flacianern bis zur Ungebühr gehandhabte Bannrecht den Geistlichen zu entziehen. Er stimmte in die Amtsentsetzung

*) Die Disputation ist unter dem Titel erschienen: „Propositiones, in quibus vera de coena Domini sententiis juxta confessionem Augustanam etc. etc. propositae d. 3. et 4. Juni 1560 in Academia Heidelb. Magdeb. 1561.

des Flacius, die Vertreibung der Partei desselben, unterzeichnete die Strigel'sche Deklaration vom 3. März 1562 und sorgte auf einer Visitation in den herzoglichen Landen, mit Stößel, Dr. Klödt, Kanzler Brück u. s. w. dafür, daß von den Geistlichen die Deklaration unterschrieben wurde, und daß das Schimpfen gegen die synergistischen Ketzer von den Kanzeln herab aufhörte. Als im Jahre 1564 zu Jena das erste theologische Doktorat gehalten wurde, creirte er, dazu eingeladen, als Procanzler den Johann Stößel zum Doktor. Fünf Jahre nachher mußte er seine Stellung aufgeben. Als Herzog Johann Wilhelm nach der unglücklichen Niederlage seines Bruders, Johann Friedrich's des Mittleren, die Regierung über dessen Länder angetreten hatte, betrieb er mit allen Kräften die Rückführung der Flacianer, daher es kein Wunder ist, daß er Mörlin, den Gegner jener Partei und somit auch seiner Bestrebungen, seines Amtes entsetzte, im J. 1569. Glücklicherweise wurde Mörlin aus dieser traurigen Lage, in die er durch die Entsetzung gekommen war, insbesondere da er eine sehr starke Familie hatte*), noch in demselben Jahre gezogen. Auf Empfehlung des Superintendenten Bernhardi von Siegen berief Graf Johann der Aeltere von Dillenburg, auch den Bitten seiner Mutter, der Gräfin Juliane von Stolberg, einer eifrigen Lutheranerin, nachgebend, ihn zum Hofprediger nach Dillenburg. Auf einer Kirchen- und Schulvisitation, welche er sofort nach seinem Amtsantritt in den Nassau-Katzenellenbogenschen Landen hielt, verfuhr er streng und legte überall bei der Prüfung der Geistlichen den Maßstab des strengsten Lutherthums an, daher dieselben, bis auf eine kleine Zahl der reformirten Lehre zugethan, ihn nicht liebten, und klagte besonders Eobanus Geldenhauer, genannt Noviomagus, bitter über die Behandlung von Seiten Mörlin's in einem Briefe an den Grafen. Der Graf, vorher schon voll Vorliebe für die Reformirten, neigte sich jetzt offen dem Calvinismus zu und begünstigte auffällig die Gegner Mörlin's und ihre Bestrebungen. Mit Freuden nahm deshalb Mörlin die Aufforderung an, wieder in sein Amt nach Koburg zurückzukehren. Johann Friedrich der Mittlere nämlich, welcher Mörlin sehr hoch schätzte und einen lebhaften Briefwechsel mit demselben aus seiner Gefangenschaft unterhielt, ließ, nachdem er den Sturz desselben in Koburg erfahren hatte, nicht ab zu bitten bei seinem Bruder, bis Mörlin wieder in seine frühere Stelle zurückberufen wurde. Im Winter 1572 auf 1573 reiste er von Dillenburg ab, zur großen Trauer der Gräfin Juliane. In Koburg angekommen, schreibt er ihr in einem Trostbriefe: „Ich bin von vielen hohen und anderen Personen schriftlich und mündlich bericht worden, wie schädliche Aenderungen nach meinen Abreisen eingerissen sind, wie ich leichtichlich abnehmen konnte, da man in Bilderstürmen sobald anfing. Ach mein Gott, das heißt nicht reformiren, sondern deformiren!“ Sein Empfang von Seiten der Geistlichen in Koburg war aber keineswegs ein freundlicher, und legte ihm besonders Musäus, der früher als Flacianer abgesetzt worden war, viele Hindernisse in den Weg. Daher begab er sich vor der Hand von Koburg hinweg und trieb andere Geschäfte. Endlich erfolgte durch den Tod Herzog Wilhelm's im J. 1573, durch die Vormundschaft Kurfürst August's über die Kinder des gefangenen Herzogs Joh. Friedrich des Mittleren und durch dessen fortgesetzte Bitten die Entfernung des Musäus und aller Geistlichen, welche gegen Mörlin auftraten, aus ihren Aemtern und die Einsetzung in seine frühere Stellung. Mit Lindemann, Wiedebram und Stößel hielt er noch eine Kirchen- und Schulvisitation, bei welcher alle Flacianer und viele Geistliche, auf welche nur der geringste Verdacht fiel, jener Partei anzugehören, aus ihren Aemtern getrieben wurden. Auch er wohnte dem Lichtenbergischen und Torgauer Convente bei und hatte Antheil an der Abfassung der Concordienformel. Nachdem er sich im Jahre 1581 in seinem 65. Lebensjahre noch

---

*) Seine erste Frau, Helene Rosenthaler aus Wittenberg, gebar ihm zwölf Söhne und zwei Töchter. Von den Söhnen ist nichts bekannt; die beiden Töchter waren mit zwei Geistlichen verheirathet.

einmal verheirathet hatte, starb er plötzlich am 20. April 1584. Der Superintendent Joh. Frey aus Hildburghausen hielt ihm die Leichenrede und das von Joh. Hofer verfaßte Epitaph erzählt in lateinischer Sprache kurz sein ganzes Leben.

Seine Kraft meist der getreuen Ausübung seines praktischen Amtes widmend, mit Verwaltungsgeschäften oft fast überhäuft, in Disputationen und Colloquien stets fertig, seinen theologischen Standpunkt zu vertheidigen, hat er wenig Zeit gefunden, sich als Theolog literarisch zu beschäftigen, ein Grund, warum er wohl nicht so häufig genannt wird in der Kirchengeschichte, als sein älterer Bruder. Nur drei Bücher, von ihm verfaßt, finden wir verzeichnet, die aber auch wenig bekannt sind: 1) Trostschrift von den Kindlein, die nicht können zur Tauf' gebracht werden. Nürnberg 1575; 2) Lazarus resuscitatus a Moerlino editus. Francof. 1572. Beide Schriften sind praktisch-theologischen Inhalts. Endlich 3) Apophtegmata s. scite et pie dicta collecta ex Eusebii Historia Ecclesiastica et Tripartita per Max. Moerlinum, Norimb. 1552.

Quellen: Aug. Beck, Johann Friedrich der Mittlere. Bd. I. S. 94. 213 ff. Bd. II. S. 12 ff. 141. — Steubing, biographische Nachrichten aus dem 16. Jahrhundert, ein Beitrag zur Reformationsgeschichte. 1790. S. 57. — Jöcher, Gelehrten-Lexikon. Art. „Max. Mörlin". — Zedler, Universal-Lexikon u. e. a.

K. Färber.

Möser, Justus, verdient unter den Männern, durch welche die Rückkehr von der rationalistischen Denkweise zum Offenbarungsglauben vermittelt wurde, mit besonderem Ruhm genannt zu werden. Er war geboren am 14. Dezember 1720 zu Osnabrück wo sein Vater Kanzleidirektor und Consistorialpräsident war. Schon als Knabe zeigte, er vielversprechende Anlagen, namentlich ein sehr glückliches Darstellungstalent. Seit 1740 studirte er auf den Universitäten zu Jena und Göttingen mit höchstem Fleiße die Rechtswissenschaft; die bloße Bücherweisheit aber, welche ihm hier begegnete, befriedigte ihn nicht und es zog ihn weit mehr zum Studium des wirklichen Lebens. Dieser Neigung entsprach es denn auch, daß er lieber als Advokat auftreten, als ein Staatsamt übernehmen wollte. Er wurde wirklich 1746 Advokat, nahm sich als solcher warm und kräftig der unterdrückten Unschuld an und widerstand allein der Willkür des sehr gefürchteten Statthalters von Osnabrück, worauf ihn seine Mitbürger vertrauensvoll zum Advocatus patriae und die Stände zum Sekretär und Syndikus der Ritterschaft ernannten. Bei den schweren Drangsalen des siebenjährigen Krieges gelang es ihm, vom Vaterlande gar manches Unheil abzuwenden, und während seines achtmonatlichen Aufenthalts in London, wo er das Lieferungszahlgeschäft für das von England besoldete Heer der Verbündeten zu betreiben hatte, wurde er dem König Georg III. persönlich bekannt und gewann dessen unbedingtes Vertrauen. So geschah es denn, daß derselbe ihn zum Rathgeber seines Sohnes, des minderjährigen Herzogs von York erkor, nachdem dieser seit 1763 Landesherr von Osnabrück geworden war;. Möser aber wußte die großen Schwierigkeiten, welche ihm aus dieser neuen Stellung, die mit seinen Pflichten als Advocatus patriae ganz unvereinbar schien, erwuchsen, auf das glücklichste zu überwinden, — nicht etwa durch eine schlaue Politik, sondern vielmehr nur durch seine tiefe Einsicht in die Geschäfte, durch seine seltene Weisheit, durch seine vollkommene Redlichkeit und Uneigennützigkeit. Mit Beibehaltung seiner andern Aemter wurde er 1762 Justitiarius beim Criminalgericht in Osnabrück und sodann 1768 geheimer Referendar bei der Regierung, welche Stelle er bis zu seinem Tode verwaltete. Angesehen in seinem öffentlichen Wirkungskreise und verehrt von seinen Mitbürgern, war er auch in dem engeren Kreise der Seinigen heiter und liebenswürdig. Er wurde, wie er selbst gerührt bekannte, in der Stadt und im Lande erfreut durch Vieles, betrübt durch Weniges, gekränkt durch Nichts. Bei einer fast ununterbrochenen Gesundheit erreichte er ein hohes Alter, und starb ruhig und heiter am 8. Jan. 1794.

Die schriftstellerischen Arbeiten, durch die sich Möser in der deutschen Literatur einen so hohen Namen erworben und die B. R. Abeken (Berlin 1842, 1843) in zehn Bänden gesammelt herausgegeben hat, sind besonders die „Osnabrückische Geschichte", die, aus gründlichem Quellenstudium und aus tiefer Kenntniß des Volkslebens hervorgegangen, als das erste bedeutende Werk vaterländischer Geschichtsschreibung zu betrachten ist, dann die „Patriotischen Phantasien", eine Sammlung von Aufsätzen über ökonomische bürgerliche und sittliche Verhältnisse, die er ursprünglich in den Osnabrücker Intelligenzblättern hatte erscheinen lassen, und durch die er, geleitet von seinem liebevollen, menschenfreundlichen Sinn, wahrhafte Glückseligkeit bei seinen Mitbürgern zu befördern und denselben insonderheit das viele Gute, in dessen Besitz sie sich wirklich befanden, dessen sie nur nicht überall recht bewußt zu sein schienen, recht lebhaft vor die Seele zu führen gedachte; endlich die „Vermischten Schriften", die vorherrschend als eine Fortsetzung der patriotischen Phantasien angesehen werden können, in denen sich aber auch eine Reihe von Abhandlungen und Aufsätzen über Religion und Kirche vorfindet. Unter diesen zeichnet sich besonders aus das „Schreiben an den Herrn Vikar von Savoyen, abzugeben bei Herrn Johann Jakob Rousseau", worin Möser gegen Letztern darthut, daß für die große Menge, wie diese nun einmal sey, die sogenannte natürliche Religion nicht ausreiche, daß sich ohne eine positive Religion die Einrichtung und Bewahrung der bürgerlichen Gesellschaft nicht denken lasse. Diese Art, für die Wahrheit und Gottseligkeit des Christenthums einzustehen, könnte man nun freilich in Anbetracht der Hoheit des Gegenstandes beinahe für trivial erklären und an ihr rügen wollen, daß ihr zufolge — „die Religion als ein Kappzaum für den Pöbel, nur als eine Politik erscheine und ihr erhabener Endzweck, Gott zu dienen", hierbei völlig übersehen werde. In der weiteren Ausführung jenes Gedankens geht indessen Möser doch weit über alle Trivialität hinaus. Einerseits macht er nämlich geltend, daß in Wahrheit „alle Menschen, wir alle ohne Ausnahme Pöbel seyen und eben für uns Pöbel und nicht für Engel unsere Religion gemacht sey." Andererseits räumt er zwar geradezu ein, daß die Religion Politik sey, besteht aber auch darauf, daß sie dieses in einem viel höheren Sinn sey, als wie man diesen Begriff sonst zu nehmen pflegt. „Ja, sagt er, die Religion ist eine Politik, aber die Politik Gottes in seinem Reiche unter den Menschen." Und fügt er noch bei, „wenn wir Gott dienen, ihn loben und preisen, so befördern wir damit Gottes Ehre, und Gottes Ehre ist die Glückseligkeit seiner Geschöpfe."

Als eine sehr wirksame Befehdung der rationalistischen Denkweise hat man diese und ähnliche Erörterungen Möser's ohne Zweifel anzusehen; diese aber sind es doch nicht eigentlich, um derenwillen ihm ein so bedeutendes Verdienst um die Restauration des Offenbarungsglaubens zuzuschreiben wäre. Wodurch er hierfür so Großes geleistet, das war vielmehr der Geist überhaupt, von welchem er sich überall, wie in seiner amtlichen Thätigkeit, so auch bei seinen schriftstellerischen Arbeiten, die fast durchgängig gerade aus jener hervorgegangen, leiten ließ, der Geist nämlich der Pietät, der historische Sinn, die Achtung vor dem Bestehenden, geschichtlich Gewordenen, das demüthige Eingehen in dieses, das volle sich Hineinleben in das wahre, wirkliche Seyn der Dinge. Es ist klar, daß vor diesem Geiste, der in allen literarischen Erzeugnissen Möser's in ebenso gefälliger und ansprechender, als kräftiger und eingreifender Weise sich kund gibt, die rationalistische Denkweise, die es mit den Objekten so leicht nimmt, in die Tiefe derselben sich zu versenken, nicht der Mühe werth erachtet, die nur an deren Oberfläche dahingleitet und was sich ihr nicht sofort als glaubwürdig empfiehlt, ohne weiters als grundlos verwirft, ihre Herrschaft allmählig einbüßen mußte. Eben hiemit war aber auch der Weg zur Wiederanerkennung des großen Inhalts der Offenbarungsurkunde und der in ihr uns vorliegenden göttlichen Thatsachen wieder angebahnt. Noch immer beachtet man allzu wenig, wie viel die Theologie Möser und anderen bedeutenden Männern, die sich auf dem Felde der schönen Literatur hervorgethan, zu verdanken hat. Faßt man die

geistige Entwicklung derjenigen Theologen näher in's Auge, an deren Namen die Restauration des Glaubenslebens vorzugsweise sich anknüpft und unter denen ein Schleiermacher gewiß besonders hervorgehoben zu werden verdient, so wird man leicht erkennen, welchen mächtig fördernden Einfluß dieselben gerade von jener Seite her erfahren haben.

Dr. Julius Hamberger.

Moldau. Was die Geschichte der Kirche dieses Landes betrifft, so müssen wir gleich Anfangs auf den Artikel „Walachei" verweisen, da beide Länder dieselbe Entwicklung nahmen. Die Furcht vor den Mongolen in der Mitte des 13. Jahrhunderts scheint die wilden Cumanen, die einige Zeit über die Moldau herrschten, zuerst nachdrücklich auf abendländische Hülfe hingewiesen und geneigt gemacht zu haben, sich für das Christenthum zu erklären, obschon das Christenthum bei den von den Cumanen besiegten Einwohnern der Moldau schon so lange einheimisch war, wie in der Walachei. Im 13. und 14. Jahrhundert zeigen sich so manche Anstrengungen der abendländischen Fürsten der Ungarn und Polen die Moldau für die römische Kirche zu gewinnen; ja, um 1370 erklärte sich wirklich der Fürst der Moldau, Latzko, für dieselbe, was jedoch im Ganzen ohne nachhaltigen Einfluß blieb, nur wird seitdem ein katholisches Bisthum zu Sereth, später zu Bakow genannt. Wahrscheinlich schon viel früher fand das Cyrillische Alphabet und die slavonische Kirchensprache in der Moldau Eingang, doch wird das Ansehen derselben im Gegensatz zu den Bestrebungen der lateinischen Kirche, besonders gegen Ende des 14. Jahrhunderts hervorgehoben; der Moldauische Metropolit Theoktist wird als derjenige genannt, welcher die Moldau der griechischen Kirche eng anschloß. Als die Moldau in die Gewalt der Türken fiel (1526), bestand auch hier, wie in der Walachei, die christliche Kirche ungefährdet fort, wenn es gleich einzeln vorkam, daß der Fürst aus Noth ein Muhamedaner wurde. Die Türken mischten sich auch in der Moldau nicht in die religiösen Angelegenheiten der Christen. An eine Entwicklung der christlichen Kirche war seitdem in der Moldau ebenso wenig, wie in der Walachei zu denken; man hielt die äußeren Gebräuche und Einrichtungen der griechischen Kirche fest und legte großen Werth darauf, ohne daß ihr Einfluß auf das Leben der Bekenner sehr wirksam hervortrat. Im 16. Jahrhundert neigte sich ein Abenteurer, der von 1561 bis 1563 Fürst der Moldau war, zum Protestantismus, baute den Protestanten zu Bakow eine protestantische Kirche und versuchte, protestantische Lehrer von Wittenberg zu berufen. Diese Bestrebungen gingen aber mit seinem Tode — er hieß Jakob Basilius und wurde Johann Heraclides genannt — wieder zu Grunde. Um 1580 gab es noch einmal einen Fürsten der Moldau, Jankul Saß, der den Beinamen „der Lutheraner" führte; er war ein Sachse, wie es scheint aus Siebenbürgen. Von Bestrebungen seinerseits für die kirchlichen Angelegenheiten wird nichts berichtet, auch regierte er nur bis 1584. Im 18. Jahrhundert wurden auch in der Moldau Fürsten aus den Phanarioten ernannt; diese griechischen Fürsten gingen nur darauf aus, sich Schätze zu sammeln, welche die Türken zu ernten verstanden. Erst seit dem Frieden von Adrianopel erhielten die Bojaren das Recht, sich ihren Fürsten selbst zu wählen, und zwar auf Lebenszeit. Auch in Beziehung auf den gegenwärtigen Zustand der christlichen Kirche in der Moldau ist zu bemerken, daß er mit dem in der Walachei fast ganz übereinstimmt. Augenblicklich ist auch in der Moldau, die mit der Walachei jetzt unter einem lebenslänglichen Fürsten vereinigt ist, die Macht des weltlichen Staates im Wachsen begriffen, dieser sucht den Einfluß der Geistlichkeit zu beschränken und dieselbe von sich abhängig zu machen, deshalb das Bestreben, die Klöster, die dem heiligen Berge Athos, oder dem Sinai, oder dem heiligen Grabe gehören, von diesen Verbindungen zu lösen und die Einkünfte der Klöster in die Gewalt des Staates zu bringen. Der Confession und Religion nach leben in der Moldau ungefähr 1,450000 Griechen, 50000 römische Katholiken, 6000 Armenier, 1000 Protestanten und 70—80000 Juden. An der Spitze der griechischen Geistlichkeit steht der Metropolit zu Jassy, der früher

von den Ständen, jetzt von dem Fürsten erwählt und von dem Patriarchen zu Constantinopel kanonisch anerkannt wird. Seine Diöcese besteht aus den Kreisen Jassy, Botuschan, Niamzu, Fokschan und Dorogoi. Unter ihm stehen die Bischöfe zu Roman und Husch. Jener verwaltet die Kreise Roman, Bakow, Fokschan, Galatz, Foltischeny und Berlad. Dieser die beiden Districte Wasslui und Faltschu*). Dem Metropoliten zur Seite steht ein geistlicher Rath, der die geistliche Gerichtsbarkeit ausübt. Die Verwaltung der Kirchengüter steht unter einer besonderen Oberbehörde, deren Chef den Titel „Vorniks der Kirchenverwaltung" führt. Die Metropolitankirche hat eine Einnahme von 515000 Piaster, die bischöfliche Kirche zu Roman von 437000 Piaster und die zu Husch von 160000 Piaster. Die Kirchen und Priester der griechischen Kirche sind auf folgende Weise über die Moldau vertheilt:

				Priestern,	Diakonen,	Kirchendienern.
der Kreis Roman besitzt	121	Kirchen	mit	81	27	205
„ „ Tekucz „	167	„	„	271	20	314
„ „ Berlad „	167	„	„	276	21	343
„ „ Fokschan „	190	„	„	293	16	345
„ „ Galatz „	106	„	„	255	28	199
„ „ Husch „	92	„	„	162	27	204
„ „ Vaslui „	83	„	„	125	23	182
„ „ Bakow „	194	„	„	287	22	258
„ „ Niamtz „	159	„	„	388	100	300
„ „ Botuschan „	158	„	„	369	70	320
„ „ Dorogoi „	140	„	„	366	71	257
„ „ Jassy mit der Hauptstadt	208	„	„	425	76	452
Summa:	1785	„	„	3298	501	3379

Da alle diese Weltgeistlichen verheirathet sind, so bilden sie über 7000 Familien also ungefähr 36000 Personen. Die Zahl der Klöster wird auf 56 angegeben außer den kleinen Nebenklöstern. Das vornehmste Kloster ist das zu Niamtz. Die Zahl der Mönche soll 3000, die der Nonnen 2000 betragen. Von den Klöstern gehören nur 19 dem Lande selbst, 13 dem heiligen Grabe, 4 dem Berg Athos, 3 dem Sinai, 17 andern heiligen Orten. Diese Besitzungen fremder Landeskirchen in der Moldau sind der weltlichen Regierung stets ein Stein des Anstoßes gewesen, weil sie aber unter dem Schutz ihrer Regierungen stehen, war ihnen nicht beizukommen; doch scheint jetzt dem ganzen Klosterwesen in den Donaufürstenthümern eine wesentliche Reform bevorzustehen. Die Mönche sind in der Moldau die Träger der theologischen Wissenschaft. Das Kloster zu Sokola bei Jassy enthält das einzige Predigerseminar für die Moldau. Es soll zwar für jedes Bisthum ein Seminar errichtet werden, ist aber bis jetzt nicht geschehen. Das Seminar leitete in der Mitte dieses Jahrhunderts der Archimandrit Scriban, ein gelehrter Theologe, der die Symbolik des Movila aus dem 17. Jahrhundert zuerst in die Romanische Sprache übersetzte und sie in der Druckerei des Klosters zu Niamtz drucken ließ. Aus diesem Kloster sind seit dem Anfange dieses Jahrhunderts viele geistliche Werke hervorgegangen. Ueber das innere religiöse und kirchliche Leben müssen wir wiederum auf den Artikel Walachei verweisen, da die Quellen zu sparsam fließen, als daß wir auf Verschiedenheiten in diesen beiden Ländern aufmerksam machen könnten. Mitglieder der römischen Kirche finden sich besonders in den Gegenden, die an Siebenbürgen gränzen, wo ganze Dörfer zur römisch-katholischen Kirche gehören, man nennt sie Ungarn, den Romanen sind sie verhaßt. Sie haben einen Bischof zu Jassy. Es gibt

*) Nach Sulzer lebte noch gegen Ende des vorigen Jahrhunderts im Dorfe Likimovka am Pruth ein griechischer Erzbischof, der die Aufsicht führte über die griechischen Christen in den Festungen Chotin, Bender und Braila und die in Bessarabien zerstreut wohnenden Christen.

in der Moldau etwa 90 römische Kirchen, die Zahl der Priester aber soll nicht mehr als 24 betragen. Die römische Kirche in der Moldau steht unter dem Schutz der österreichischen Regierung.

Die Zahl der Protestanten in der Moldau ist gering, etwa 800 bis 1000, zum größten Theile sind es deutsche Handwerker. Ihr Bekenntniß hat auf die Eingeborenen wenig Einfluß, da sie wegen mangelnder Cerimonien häufig als Atheisten verachtet werden. Erst in neuester Zeit hat sich die Mission dieser zerstreuten Evangelischen angenommen. Sie stehen jetzt unter preußischem Schutz und schließen sich der preußischen Kirche an. Die Evangelischen haben eine Kirche in Jassy und seit 1863 auch in Galatz.

Vergl. J. F. Neigebaur, Beschreibung der Moldau und Wallachei. Leipzig, 1848. — K. F. Robert Schneider, Handbuch der Erdbeschreibung und Staatenkunde, Thl. 1. Abtheilg. 3. Glogau und Leipzig 1857. — Gothaischer genealogischer Hofkalender auf 1865. — Handbuch der Geographie und Statistik von Stein, neu bearbeitet von Wappäus, 7. Aufl. Bd. 3. Lieferung 2. Leipzig 1858. — J. A. Vaillant, La Romanie, Bd. 1—3. Paris 1844. — Sulzer, Geschichte Daciens. Bd. 1—3. Wien 1781, 1782. — Meine Abhandlung, die Christen in der Türkei in der Zeitschrift für die historische Theologie, Jahrg. 1850. Heft 2, S. 297 ff. Klose.

Monheim, Johannes. Die Bahn, welche die Reformation in dem Jülich-Cleve-Bergischen Lande durchlaufen hat, mit geschichtlicher Zuverlässigkeit nachzuweisen, ist mit großen Schwierigkeiten verbunden. Nur die Thatsache steht fest, daß die evangelische Kirche der genannten Lande eine Volkskirche im rechten Sinne des Wortes geworden ist und sich, im Gegensatze zu den von den katholischen Landesfürsten erfolglos unternommenen sogenannten Reformationsversuchen, unter heftigem Kampfe schließlich zu einer seltenen Freiheit in Verfassung und Lehre herangebildet hat. Von Erasmischen Anfängen ausgehend, erhob sich die evangelische Ueberzeugung am Niederrhein, gefördert von dem gereinigten Glauben der Niederlande und der aus diesen, aus Flandern und aus England geflüchteten Evangelischen, zu jenem Melanchthonischen Ausdrucke, der noch heute die Eigenthümlichkeit dieser Provinz der protestantischen Kirche des evangelischen Rheinlandes ausmacht. Andererseits läßt sich auch die Einwirkung der sächsischen und oberländischen Reformation auf die Gestaltung der niederrheinischen evangelischen Kirche sehr früh nachweisen. Wie aber die Frage augenblicklich liegt, kann man den Antheil, welchen die fremden evangelischen Glaubensgenossen an der Feststellung des reformatorischen Lehrbegriffs dieser Kirche genommen haben, nur in dem Entwickelungsgange annähernd nachweisen, welchen einzelne bedeutende Männer, in ihrer religiösen Ueberzeugung durchgemacht haben. Mehr oder weniger gehört auch Johann Monheim in den Kreis jener heimischen Reformatoren, welche zuerst dem Erasmischen Humanismus huldigten, denselben in der Kirche vertraten und schließlich, nach mancherlei Schwankungen, in dem Systeme der Calvinischen Glaubensrichtung zu der Vollendung ihrer religiösen Ueberzeugungen gelangten.

Johannes Monheim war im Jahre 1509 auf dem seiner Familie wahrscheinlich erblich angehörenden Bauernhofe Clausen bei Elberfeld geboren. Schon früh bereiste er mit seinem Bruder Petrus Oberdeutschland und beide Schlesien, um, wie vermuthet werden darf, seine Eltern beim Garnhandel, dem damals einzigen privilegirten Gewerbe im Wupperthale, zu unterstützen. Auf diesen wiederholten Reisen lernten die Brüder das Evangelium kennen, dessen Anhänger und Verbreiter sie sofort wurden. Möglicherweise führte die neue Glaubensüberzeugung, die sie in das Heimaththal mitbrachten, den begabten Johann Monheim den Wissenschaften zu, während auch Petrus seinerseits in einem bürgerlichen Berufe nachmals zu Köln die Reformation förderte und insbesondere die Kinder der niederländischen Schiffer und der vertriebenen Flamländer im Schreiben, Lesen und Rechnen unterrichtete. Eine Monheim'sche Familiennachricht, welche Johann zum Zuhörer des Erasmus und Mitschüler Melanchthon's macht, läßt sich mit der Chronologie nicht recht vereinigen. Mehr Glauben verdient Hamelmann's Angabe,

Johann Monheim habe in Münster studirt. Seine Studienzeit fiel dann wohl in die kurze Periode, während welcher, unterstützt von den Gährungen in der Bürgerschaft, das Evangelium zu Münster raschen Eingang gefunden hat. Es bleibt zweifelhaft, ob Monheim von Münster zur Vollendung seiner Studien sich nach Köln begab und hier zum Magister promovirt wurde.

Im Jahre 1532 finden wir den 23jährigen Magister Johann Monheim als Rektor an der Schule in Essen, von wo er vier Jahre später nach Köln übersiedelte, einem Rufe an die Domschule (schola Collegii metropolitanae ecclesiae Coloniensis), vielleicht als Rektor, folgend. Daß das Domcapitel ihn an diese Schule berief, zeugt von dem Vertrauen, welches man in seine katholische Rechtgläubigkeit setzte. Seine neue Stellung brachte ihn mit den Hauptführern des Erasmianismus, welche sämmtlich dem Domcapitel angehörten, in amtliche, gern gepflogene Verbindung. Der große Erasmus war es denn auch, dessen theologische Richtung Monheim in die Domschule einführte. Eine auffallende Erscheinung ist es, daß in Köln, wie wir aus des Erasmus Briefen ersehen, nicht bloß die freier denkenden Humanisten unter den Domherren, wie der edle Hermann von Nuenar († 1531) und der glaubenstreue Dombechant Heinrich Graf von Stolberg-Wernigerode (abgesetzt 1547), sondern auch heftige Gegner der Reformation, wie Johannes Rinck, ein naher Freund des fanatischen Minoriten-Guardian's Nikolaus Herborn und des Dom-Sekretärs Tilemann a Fossa (Gravius vom Graben), es als ein hohes Lebensglück betrachteten, mit dem zwar von den Großen der Welt gefeierten, aber von der Kirche nicht anerkannten Gelehrtenfürsten in persönlichen Beziehungen zu stehen. Auch Monheim gehörte entschieden zu diesem Erasmischen Kreise. Gegen diesen erhoben sich freilich die Mönchsorden und bedeutende, mit diesen sympathisirende, ihnen zum Theil angehörende streng kirchliche Theologen, wie Eberhard Billick, Johannes Gropper, mit großem Ernste. Die gegenreformirende Thätigkeit dieser ausgezeichneten Männer setzten die Jesuiten mit eben so viel Eifer wie Glück rastlos fort und führten zuletzt die gänzliche Unterdrückung der Evangelischen in Köln herbei, deren Anzahl sehr bedeutend gewesen ist.

Inmitten dieser leidenschaftlichen Bewegungen stand Monheim, bald als gewandter Lateiner und Verfasser von gepriesenen Schulbüchern, vor Allem aber als Pädagog, anerkannt. Seine Erziehungsgrundsätze waren weit davon entfernt, auf Loslösung der Jugend von den Fesseln kirchlich-christlicher ernster Zucht auszugehen, wie er andererseits jene unfruchtbare sophistische Abrichtung verpönte, welche in den hergebrachten Gang der damaligen Schulen hineingehörte und zu der mit ängstlicher Hartnäckigkeit festgehaltenen Scholastik der Kölner Universität die anerkannte Vorstufe bildete. Monheim trat jener mönchischen, an den Radikalismus der Wiedertäufer erinnernden Ansicht, welche die freien Künste und die gründliche Erlernung der klassischen Sprachen, als gefährlich für Religion und Glauben, aus der Schule entfernt wissen wollte und dagegen das Studium der Postillen befürwortete, mit derselben Entschiedenheit entgegen, mit welcher er den Hochmuth der Humanisten geißelte, welche verlangten, daß man die Knaben mit aller Sorgfalt in der Grammatik, den freien Künsten und der Philosophie unterweise, aber von dem Studium der Bibel, ja von den ersten Elementen des christlichen Glaubens sie sorgfältig zurückhalte. „Ich dagegen", sagt Monheim, „stimme mit beiden Parteien so wenig überein, daß ich es vielmehr als das Nützlichste erachte, nicht nur die Knaben, die auf Christus getauft sind (Christo inaugurati), von Kindesbeinen an in die Wissenschaften, in die Kenntniß der Sprachen und der mancherlei Künste einzuführen, ohne welche die Kirche nicht emporblühen kann, sondern auch vor allem Anderen ihnen die Anfangsgründe der Frömmigkeit einzuprägen. Da es nämlich nichts Besseres gibt als Frömmigkeit, so muß ganz besonders *sie* erlernt werden" (Vorrede zu Monheim's Dilucida et pia explanatio symboli, quod apostolorum dicitur).

Die gewissenhafte Beobachtung so einfacher und gesunder Erziehungsregeln lenkte die Aufmerksamkeit einzelner evangelisch gesinnter Räthe am Hofe des Clevischen Herzogs

Wilhelm auf Monheim. Sie erkannten in ihm den Mann, dessen gesegnete Wirksamkeit in der Schule der Befestigung evangelischer Glaubenserkenntniß förderlich seyn werde. Nicht sowohl Konrad Heresbach, der berühmte Erzieher des Herzogs, als vielmehr der eben so fromme wie gelehrte fürstliche Rath Johannes Gogreve war es, der die Errichtung einer höheren Schule, einer Fürstenschule, zu Düsseldorf emsig betrieb und den damals der Augsburgischen Confession zugeneigten Fürsten für die Ausführung seiner Pläne gewonnen hatte. Die Dotirung einer Bildungsanstalt, welche die höchste Schule des Landes werden und der Universität nahe stehen sollte, die Aussetzung von Stipendien für begabte junge Männer, die zu arm waren, um ihre Fakultätsstudien auf den Hochschulen Italiens, Frankreichs und Deutschlands, ohne den Genuß einer dauernden Unterstützung, zu absolviren, die Erwerbung geeigneter Männer, die, gleich bei Eröffnung der Schule, derselben Ruf zu verschaffen und, gegenüber der vielbesuchten, streng altgläubigen Schule zu Emmerich, den beabsichtigten Standpunkt evangelischer Wissenschaftlichkeit einzunehmen und zu behaupten, geeignet und befähigt wären: das waren Vorarbeiten, deren Erledigung nicht bloß Umsicht und ungewöhnliche Bildung, sondern auch das unbedingte Vertrauen des Fürsten verlangte. Gogreve entsprach diesen Anforderungen auf's Vollkommenste (s. die Vorrede Monheim's zu seinen Institutiones artis dialecticae, und Gulielmus Insulanus, in der Widmung seiner Schrift De comparanda Spiritus gratia. Col. 1529). Im Jahre 1543 war die Errichtung der Schule so weit gefördert, daß man an die Berufung von bewährten Lehrern, wie Franz Fabritius aus Düren, Ludolf Lithocomus, Joh. Oridryus u. A., denken konnte; doch erst im Jahre 1545 trat Monheim sein Rektoramt an derselben an. Wie zeitgemäß diese neue wissenschaftliche Stiftung war, zeigte die ungemeine Zunahme ihrer Schüler am auffallendsten. Schon fünf Jahre nach ihrer Eröffnung durfte Monheim schreiben, daß sie an Schülerzahl die meisten deutschen Universitäten übertreffe; man sprach von 2000 Studenten (s. Frid. Reiffenbergii e Soc. Jesu Prebyteri hist. Societatis Jesu I. pag. 89). Die Leitung der sechsklassigen Schule, die Handhabung der Schulzucht, welche besondere Schwierigkeiten bot (m. sehe die kleine, aber verdienstliche, weil aus den Quellen geschöpfte Schrift: Die gelehrte Schule zu Düsseldorf unter dem Rektorat Johann Monheim's, von Pastor K. Krafft. 32 S. Düsseld. 1853), vor Allem aber die inneren und äußeren Kämpfe, welche Monheim zu bestehen hatte, um eine geläuterte Religionsansicht als die Grundlage der ganzen Anstalt festzuhalten und gegen offene und versteckte Feinde zu vertheidigen, endlich eine rastlose schriftstellerische Thätigkeit, rieben die Kräfte des wackeren Schulmannes früher auf, als unter ruhigeren Verhältnissen zu befürchten stand. Da Monheim die religiöse Seite des Jugendunterrichts für die wichtigste hielt, so war es natürlich, daß er für die verschiedenen Lehrstufen des Religionsunterrichts katechetische Schriften verfaßte, deren rasche Verbreitung ein vortheilhaftes Zeugniß für ihre Brauchbarkeit ablegte. Auch erfreuten sie sich der allgemeinsten Zustimmung bei der katholischen Umgebung des Herzogs, namentlich seinem Hofprediger Arnold Bongard, so lange sie sich auf Erasmische Muster zurückführen ließen. Dies Verhältniß wurde aber in dem Maße ein anderes, als Monheim's Bücher die von ihm allmählich gewonnene positive Glaubensüberzeugung, welche schließlich keine andere als die Calvinische war, je länger je mehr erkennen ließen, bis endlich sein letztes bedeutendstes Buch, der Katechismus (Catechismus, in quo Christianae religionis elementa syncere simpliciterque explicantur. Dusseld. 1560), es außer allen Zweifel setzte, daß er den Protestantismus der reformirten Kirche als die wahre Form des christlichen Glaubens anerkenne und im Sinne desselben gelehrt habe und noch lehre. Die Bewegung, welche dieser Katechismus in der Nähe und in der Ferne hervorbrachte, kann man sich nicht groß genug denken. Zunächst hielt es der Hofprediger Bongard für nöthig, seinen bisher hochgefeierten Freund vor seinen eigenen Schülern in grober Weise zurecht zu setzen. Man entblödete sich nicht, Monheim einen Sektirer und Ketzer zu heißen, und sicher würde er, wozu ihm ungesucht vielfache Gelegenheit geboten war, den

Ruf an eine andere Schule angenommen haben, wenn er es mit seinem Gewissen hätte vereinigen können, das von ihm gegründete Werk, dessen Blüthe auch seine Feinde zugeben mußten, ohne die äußerste Nöthigung zu verlassen. Diese Nöthigung blieb indessen aus; so viel vermochte sein berühmter Name. In den Heerlagern des katholischen Glaubens, zu Münster und zu Köln, hielt man den Clevischen Hof für einen halblutherischen, und nicht ohne Grund. Der Herzog hatte seinen Unterthanen selbst die Freiheit gestattet, sich des Abendmahls unter einer oder unter beiden Gestalten, je nach ihrer Gewissensstellung, zu bedienen, und vertheidigte sogar diese für einen katholischen Fürsten kaum zu entschuldigende Nachgiebigkeit, in einem besonderen Schreiben an seinen Schwiegervater, den Kaiser Ferdinand (den 12. Januar 1559). Dessen ungeachtet war Herzog Wilhelm ein heftiger Gegner der Sakramentirer, unter welchem Namen man, mit Luther, die reformirten Glaubensgenossen zusammenfaßte, und konnte, zumal seine Räthe ihm nicht ausnahmslos beistimmten und er selbst mancherlei Schwankungen in seinen religiösen Ueberzeugungen kundgab, auf die Dauer umso weniger der evangelischen Bewegung einen Anhaltpunkt bieten, als er es geradezu ablehnte, dem Augsburgischen Glaubensbekenntnisse öffentlich beizutreten. Aber eben diese Unentschiedenheit machte ihn den Gegnern des Protestantismus, insbesondere den Jesuiten, zugänglich und führte ihn endlich, als körperliche Leiden und Schwachsinnigkeit seit dem Jahre 1666 ihn hart bedrängten, wieder ganz in die katholische Kirche zurück. Die öffentliche Reaktion gegen Monheim und sein Buch konnte also zunächst nicht von dem Herzoge ausgehen. Diese Sachlage war den Jesuiten in Köln wohlbekannt und trieb sie nicht bloß an, in häufigen und regelmäßigen Predigten, zu welchen das Volk massenhaft herbeieilte, das mißliebige Buch, durch welches das lutherische Gift schon der Jugend eingepflanzt werde, als eine Ausgeburt aller Ketzerei darzustellen und zu verdammen, sondern auch gleichzeitig die Gegenreformation Kölns kräftiger als bisher in die Hand zu nehmen. Hierbei leistete namentlich der Jesuitenpater Petrus Canisius (Gropper und Billick waren gestorben, jener 1559, dieser 1557) die ersprießlichsten Dienste. Die genaue freundschaftliche Verbindung, welche Canisius mit dem Kaiser Ferdinand unterhielt, gab seiner Thätigkeit einen Nachdruck, dessen Erfolge nicht ausbleiben konnten. Er begnügte sich nicht, den Düsseldorfer Katechismus zu censiren und Monheim diese seine Censur mit der Aufforderung zu übersenden, er solle die nachgewiesenen Irrthümer widerrufen oder die Excommunikation gewärtigen, sondern veranlaßte auch, daß die fürstlichen Räthe und vornehmsten Mitglieder der Standschaft von einflußreichen Personen dringend aufgefordert wurden, dem Treiben Monheim's ein Ziel zu setzen. Seiner Rührigkeit war es auch zu verdanken, daß die theologische Fakultät der Universität eine heftige Widerlegung des Monheim'schen Katechismus unter dem Titel „Censura et docta explicatio errorum Catechismi Joannis Monhemii" etc. (Col. 1560, wieder aufgelegt 1582) ausgehen ließ, in welcher der Düsseldorfer Grammatiker, von dem man bisher nicht gewußt, daß er Theologe sey, hart mitgenommen und nach dem rohen Brauche jener Zeit mit den widerlichsten Schimpfreden überhäuft wird. Unter den anderweitigen Gegenschriften gegen Monheim und sein Buch verdient zunächst hervorgehoben zu werden die Confutatio fidei novitiae, quam specialem vocant, adversus Joh. Monhemium von Joh. Hessels (1568), und desselben Abhandlung De invocatione Sanctorum contra Joh. Monhemium; unter den Vertheidigungsschriften, außer dem Buche des Joh. Anastasius (Verstegen): Bekenntniß von dem wahren Leibe Christi gegen der Papisten abgöttische Messe (1561), Hermann Hamelmann's Resolutio duodecimi articuli in censura Theol. Colon. de catechismo M. Joh. Monhemii, unde apparebit, qua sinceritate et fide citent scripturae veterumque scriptorum testimonia Pontificii etc.; und (die wichtigste und bedeutendste von allen): Ad Theologastrorum Coloniensium censuram Henrici Artopoei Responsio pro defensione Catechismi Joannis Monhemii sui Praeceptoris conscripta (datirt vom 1. Mai 1561; excudit Gratianopoli Petrus Cephalius Duromontanus, Anno 1561. mense Septembri; ein sehr

seltenes Buch). Bezeichnend für die Stellung, welche die Oeffentlichkeit dem Herzog Wilhelm in religiösen Dingen anwies, ist es, daß beide Parteien, die Kölner Theologen und Artopöus (Becker), jene ihre Censura, dieser seine Gegenschrift gegen dieselbe Ihm zu widmen keinen Anstand nahmen. Zwar schwieg Monheim selbst; aber die literarische Fehde, welche sein Katechismus hervorgerufen hatte, gewann immer mehr an Ausdehnung. Auch beschäftigte man sich bereits am Tridentiner Concil und am päbstlichen Hofe mit Maßregeln gegen Monheim, deren Ausführung als Beweis seiner Rechtgläubigkeit, dem Herzog Wilhelm ernstlich zugemuthet wurde. Während nun Martin Chemnitz die Jesuiten als die Urheber der Kölnischen Censura angriff (in seiner Schrift: Theologiae Jesuitarum praecipua capita, ex quadam censura, quae Coloniae anno 1560 edita est. Lips. 1563), und der portugiesische Gesandte am Tridentiner Concil, Diego de Payva d'Andrada, dieselbe und zugleich die alte rechtgläubige Kirche gegen Chemnitz vertheidigte (in der Schrift: Orthodoxarum explicationum libri decem, in quibus omnia fere de religione capita, quae his temporibus ab haereticis in controversiam vocantur, aperte et dilucide explicantur, praesertim contra Martini Kemnicii petulantem audaciam, qui Coloniensem censuram, quam a viris Societ. Jesu compositam esse ait, una cum eiusdem sanctiss. Societatis vitae ratione calummiandam suscepit. Venet. 1564. Col. 1564 u. 1573), somit ein Kampf entbrannte, von dessen wissenschaftlicher Bedeutung die ferneren Schriften beider Gegner: Chemnitzen's Examen Concilii Tridentini (3 Thle. 1565. 1566. 1573) und Andrada's Defensio Tridentinae fidei catholicae (Lissabon 1578 und Köln 1580) das beste Zeugniß geben, verlangte der Pabst Paul IV., Herzog Wilhelm solle den Rektor seiner Schule, gegen den er nicht so eingeschritten sey, wie sich gegen einen Ketzer zu thun gebühre, durch Absetzung und Verbannung unschädlich machen (Januar 1564). Ob der Herzog, der wegen eines Privilegiums zur Errichtung einer Universität zu Duisburg mit dem Pabste unterhandelte und die Gewährung seines Wunsches an die Erfüllung dieser Bedingung geknüpft sah, schließlich dennoch dazu übergegangen wäre, dem Pabste sich zu fügen, muß unentschieden bleiben. Gewiß ist, daß der Herzog von der mangelhaften Schulzucht, welche in nächtlichen Excessen zu Tage trat, Veranlassung nahm (nachdem man ihm begreiflich gemacht hatte, Monheim sey, nach Ausweis seines Katechismus und wie man nach seinen Lektionen in der Philosophie, Rhetorik und Religionslehre urtheilen müsse, ein Sakramentirer und Calvinist, der die Jugend zur Ketzerei verführe) — Monheim vorladen zu lassen, um von ihm zu vernehmen, „ob er sich des öffentlich und auch heimlich könnte oder wüßte zu enthalten, Solches (die Lehre der Sakramentirer) in die Jugend einzubilden"; sonst könne ihn der Herzog keineswegs mehr allhier (in Düsseldorf) erleiden. Monheim gab die verlangte Erklärung ab (im Frühjahre 1563; vgl. die Zeitschrift des Berg. Geschichtsvereins 2, 255), welche der päbstliche Hof so wenig ausreichend fand, daß er vielmehr, wie oben erwähnt, ernstere Schritte gegen den offenbaren Ketzer beantragte, zumal, wie Kardinal Morone meinte, der Herzog nicht die Macht besitze, einem Solchen Verzeihung angedeihen zu lassen (..nec Princeps haeretico publico quicquam ignoscere potuit lauten die Worte des Kardinals). Der Lauf der Dinge machte die weiteren Verfolgungen Monheim's unnöthig. Auch die Errichtung der Universität unterblieb, da der Fürst in dem Unglücksjahre 1566 die freie Verfügung über seinen Willen verlor.

Monheim's Gesundheit wankte schon lange. Unter harter Mühe und Arbeit, in den Sorgen für eine zahlreiche Familie (zwei Söhne und vier Töchter überlebten ihn), unter den unerläßlichen fortgehenden Anstrengungen, welche seine Studien und die gewissenhafte Ausrichtung seines verantwortungsvollen schweren Amtes nothwendig im Geleite hatten, bei dem herzangreifenden Kummer endlich, den ihm die drei letzten Jahre gebracht hatten, erlahmte seine Kraft, und es war nicht zu verwundern, daß er allmählich dahinsiechte und nach langer Krankheit, mehr einem Schatten als einem Menschen ähnlich („ita ut vix umbra hominis in eo appareret", schreibt einer seiner Freunde),

am 9. Sept. 1564, sanft verschied, noch nicht 55 Jahre alt, wie auf seinem Epitaphium in der Collegiatkirche zu lesen war. (Es wurde später gleichzeitig mit demjenigen seines Collegen Lithocomus durch die Jesuiten entfernt.) Eine große Anzahl in Kirche und Staat hervorragender Männer sind das schönste Denkmal, das Monheim seiner für die Clevischen Lande insbesondere reichgesegneten Thätigkeit gesetzt hat. Die Schriften einzelner dieser Männer, die uns erhalten sind, bezeugen, was sich aus Monheim's Leben auch ohnehin nachweisen läßt, daß seine Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und Leutseligkeit ihm eine seltene Gewalt über die Menschen verliehen, und einzelne Anekdoten lassen erkennen, daß sein freimüthiger Rath selbst von Fürsten geschätzt wurde. Vor Allen aber ist ihm die rheinische evangelische Kirche dankbar für seinen Katechismus, dessen Bedeutsamkeit Dr. Carl Heinr. Sack veranlaßte, Monheim, dem fast Verschollenen — noch im Jahre 1835 spricht Dr. C. Immanuel Nitzsch, fast mythisirend, von ihm als „von einem Monheim, den Chemnitz und Andrade anführen" (s. eine protestant. Beantwortung der Symbolik Dr. Möhler's S. 96) — den in der evangelisch-theologischen Literatur ihm gebührendenden Platz zu vindiciren, indem er den Katechismus auf's Neue herausgab (Bonnae 1847) und mit einer Einleitung versah, welche die Aufmerksamkeit der Gelehrten mit Recht auf sich zog. Herr Dr. Sack hat durch diese Arbeit die Selbstständigkeit der rheinischen evangelischen Kirche, welche noch heute auf den Grundlagen des Melanchthonisch-Calvinischen Lehrbegriffs ruht, zur Anschauung gebracht und in dieser Thatsache ein feines Verständniß der Eigenthümlichkeit dieser Kirche bekundet, die von den meisten Theologen nicht einmal geahnt, geschweige anerkannt wird. In's Deutsche übertragen, würde Monheim's Katechismus ein Lieblingsbuch der gläubigen Mitglieder unserer rheinischen Kirche werden, die wesentlich eine unirte ist. In der That ist der Monheim'sche Katechismus ein unirter. Der strenge, aber gläubige Lutheraner Herm. Hamelmann nennt ihn „christianum admodum, doctum et pium catechismum", und der rechtsinnige reformirte Prediger Theodor Strack bezeichnet ihn als einen „catechismum orthodoxum, in quo Reformatorum doctrina, quae hodie Luthero-Calvinismi nomine odiose traducitur, accurate confirmatur."

Die Schriften Monheim's — sämmtlich für das Bedürfniß der lernenden Jugend verfaßt — sind zahlreich und außerordentlich verbreitet gewesen, aber nicht von gleichem Werthe. Was sie alle auszeichnet, ist die Form; sie zeigen insgesammt, daß ihr Verfasser das Bedürfniß seiner Schüler kannte und, unterstützt von dem durch lange Erfahrung geübten Scharfsinne eines beobachtenden Pädagogen, denselben die einzelnen Disciplinen in einem ihrem Fassungsvermögen durchaus zugänglichen Ausdrucke nahe zu bringen verstand. Wissenschaftliche Selbstständigkeit dagegen besitzt keins von Monheim's Büchern, selbst der Katechismus nicht, der sich den Calvinischen Schriften so eng anschließt, daß einzelne Stellen entweder wörtlich aus denselben entnommen sind (besonders aus der Institutio Relig. Christianae) oder durch eine leichte, meist gefällige Veränderung für den Schulzweck verwerthet erscheinen. Das wußten übrigens auch schon die Gegner Monheim's, die ihm nicht mit Unrecht vorwarfen, er schwanke zwischen Calvin und Philippus. Auch andere seiner Lehrbücher mußten sich's gefallen lassen, von den stark benutzten Fachschriftstellern, was die Materie anlangt, mitgenommen zu werden; z. B. die Physiologie, welche der alte Konrad Gesner in seiner Bibliotheca universalis einer herben, aber nicht unberechtigten Kritik unterzogen hat.

Der leichteren Uebersicht wegen theilen wir Monheim's jetzt sehr selten gewordene Schriften — ein Schicksal, das gesuchte und stark gebrauchte Schulbücher in verhältnißmäßig kurzer Zeit trifft — in stilistisch-grammatische, philosophisch-rhetorische, physiologisch-mathematische (oder richtiger arithmetische) und katechetisch-exegetische.

1) Stilistisch-grammatische: D. Erasmi Roterdami opus de conscribendis epistolis in compendium per Joannem Eruerueldem Monhemium redactum. Coloniae, ex officina Heronis Alopecii 1539. Tiguri et Basileae apud Rob. Vuinter 1541.— Compendium Grammaticae graecae. Colon. 1541.

2) Dialektisch-rhetorische: Institutio artis Dialecticae libri tres. Dusseldorpii apud Joannem Oridryum et Albert. Busium affines. 1550; 3te Auflage 1561. — Dialectices et Rhetorices epitome, ex optimis quibusque scriptoribus M. Tullio Cicerone, Quintiliano, Rodolpho Agricola, Philippo Melanchthone et Bartholomeo Latomo excerpta. Coloniae, Martinus Gymnicus excudebat anno 1538. 1545.

3) Physiologisch-mathematische (arithm.): Methodus Arithmetices computatoriae, omnem supputandi artem tradens: tam illam, quae notis numerorum, quam quae olim calculis, nunc nummis super aeque distantes lineas sursum ac deorsum positis perficitur. Colonia (Joannes Gymnicus) 1553 (und wohl früher und öfter; die Vorrede ist vom Jahre 1542), Rostochii excudebat Stephanus Myliander, anno 1610. Rostochii apud Hallervord 1634. Diese Arithmetik scheint also weithin und lange gebraucht zu seyn. — Elementorum Physiologiae seu Philosophiae naturalis libri septem, in duos tomos distincti, universam artem *μεθοδικῶς* complectentes. Coloniae Joannes Gymnicus excudebat. Anno 1542. Primus tomus continet quatuor libros. Der zweite Theil führt den Titel: Tomus secundus Elementorum Physiologiae seu Philosophiae naturalis, tres libros continens. Coloniae haeredes Gymnici excudebant anno 1544. Dieser Band enthält aber nur die zwei Bücher: de anima und de plantis, das dritte auf dem Titel verheißene Buch (de animalibus) fehlt und ist wahrscheinlich gar nicht erschienen.

4) Katechetisch-exegetische. Catechismus Christophori Hegendorphini. Die bisher einzig bekannte Ausgabe ist im Jahre 1547 zu Wesel von Theodor Plateanus gedruckt, die Vorrede vom 2. November 1545. Die Schriften Hegendorf's waren durch kaiserl. Mandat vom 22. September 1540 verboten. — Dilucida et pia Explanatio Symboli, quod Apostolorum dicitur et decalogi praeceptorum, autore D. Erasmo Roterodamo in compendium redacta. Cui accessit modus orandi Deum, exegesis precationis dominicae, vis ac usus Sacramentorum Ecclesiae. Colon. apud Martin. Gymnicum. 1551. 1554. 1556, und wahrscheinlich noch öfter. — Christianae religionis Rudimenta succincte ad usum puerorum ex Desiderii Erasmi Roterodami lucubrationibus. Coloniae Martin Gymnicus 1551. Dusseldorpii excudebat Albertus Busius, anno 1574 und wohl öfter. — Catechismus, in quo Christianae religionis elementa syncere simpliciterque explicantur. Perlege, deinde iudica. Dusseldorpii excudebant Joannes Oridryus et Albertus Busius Affines, anno 1560. — Evangelia et Epistolae, quae diebus sacris per totum annum in templis leguntur, ex translatione D. Erasmi Roterodami recognita. Singulis Epistolis et Evangeliis brevissima scholia ad usum puerorum subiecta sunt. Colonia, ad intersignium monocerotis 1569, also nach Monheim's Tode. — Vor Kurzem ist wenigstens der Titel auch einer poetischen Gelegenheitsschrift Monheim's, eines Epithalamiums auf die Hochzeit des Herzogs Wilhelm mit Maria, der Tochter des römischen Königs Ferdinand (1546), aufgefunden worden. —

Nachdem Monheim gestorben und sein Nachfolger im Amt, der tüchtige Philologe Franz Fabricius, ihm auch im Tode gefolgt war, J. Oridryus aber den Ruf als Rektor an die Weseler Schule angenommen hatte, sank die blühende Landesschule zu Düsseldorf rasch und unaufhaltsam. Im Jahre 1621 wurde sie von dem zur katholischen Kirche übergetretenen Pfalzgrafen Herzog Wolfgang Wilhelm den Jesuiten übergeben, nachdem man die bisherigen Lehrer und den Rektor mit einem Gnadengehalt in den Ruhestand versetzt hatte. Im Jahre 1651 verlegten die Jesuiten die Schule, die bisher in ihrem alten Gebäude neben der Collegiatkirche verblieben war, um der größeren Bequemlichkeit willen in ihr Collegium neben der Andreaskirche und verbanden mit derselben das im Jahre 1623 für arme Studenten fundirte Seminarium oder domus S. Salvatoris, welches ebenfalls ihrer Besorgung anvertraut war. Neben diesen jesuitischen Gelehrtenschulen bestand eine Zeit lang ein reformirtes Gymnasium, dessen wenig bekannte Geschichte eine besondere Beachtung verdient. Bouterwek.

Morata, Olympia Fulvia, eine der anziehendsten italienischen Frauengestalten aus der Reformationszeit, wurde 1526 in Ferrara geboren, wo ihr Vater, Fulvius Peregrinus Moratus die Erziehung der zwei jungen Prinzen Hippolyt und Alphons von Este leitete. Hofintriguen vertrieben ihn bald nach der Geburt seiner Tochter von dort, aber der tüchtige Philolog fand in Vicenza und Venedig ehrenvolle Aufnahme, bis er im J. 1538 wieder nach Ferrara zurückberufen wurde. Dort schaltete damals Renata von Frankreich (s. d. Art.), Tochter Ludwig's XII., seit 1527 vermählt mit Herkules, Herzog von Este-Ferrara-Modena, eine geistreiche, feingebildete Dame, die sich darin gefiel, ihren kleinen Hof zum Mittelpunkte der gebildeten und gelehrten Gesellschaft Italiens zu machen. Calvin, Jamet, Marot, Peter Martyr, Cölius Curio Secundus, Lälio Giraldi, Bartholomäus Riccio, Celius Calcagnini hielten sich länger oder kürzer dort auf, mit dem frischen Eifer der Begeisterung wurden die klassischen Studien getrieben und Jung und Alt betheiligte sich daran. In dieser Umgebung wuchs die kleine Olympia auf, fast täglich kamen jene Männer in das Haus ihres Vaters, sie lauschte ihren Gesprächen, die schöne Welt des Alterthums baute sich vor ihrem geistigen Auge wieder auf, und dem gewaltigen Zauber, den dieselbe auf jedes empfängliche Gemüth ausübt, erlag auch Olympia. Schon früh hatte der Vater den reichbegabten Geist seiner Lieblingstochter mit den Speisen zu nähren gesucht, die ihm selbst als die köstlichsten galten, er lehrte sie Latein, ein deutscher Freund, Kilian Sinapi (wohl aus Senf gräcisirt), der mit seinem Bruder Johann in Ferrara sich aufhielt, fand ein Vergnügen daran, das wißbegierige Mädchen mit der Sprache von Hellas vertraut zu machen; die gelehrige Schülerin, von einem wahren Wissensdurst getrieben, machte erstaunliche Fortschritte und bald vermochte sie sich mit der größten Leichtigkeit in beiden Sprachen auszudrücken. Auch andere Freunde ihres Vaters widmeten gern ihre Zeit und ihre Gelehrsamkeit der „kleinen Muse". So wurden die alten Griechen und Römer, unter welchen sie Homer und Cicero besonders auszeichnete, ihre vertrautesten Freunde und Genossen, ihre Schriften bildeten ihre tägliche Unterhaltung und nie versiegenden Genuß, sie lebte eigentlich in ihnen, und es ist ergötzlich zu sehen, wie sich in den wenigen griechischen und lateinischen Briefen, die uns aus jener Zeit erhalten sind, ein geheimes aber sehr erklärbares Entsetzen vor den prosaischen Sorgen des Haushalts ausdrückt, und doch konnte sie sich denselben nicht entziehen, denn sie hatte noch drei Schwestern und einen kleinen Bruder. Ein glückliches Geschick fügte es, daß sie sich ihren Lieblingsneigungen ungehindert widmen konnte, indem Renata sie zur Gesellschafterin und Mitschülerin für ihre wenige Jahre jüngere Tochter Anna wählte. Nun begann eine schöne Zeit für Olympia, wohl die schönste ihres Lebens, als sie, wetteifernd mit ihrer hochgeborenen Freundin eigentlich mit schrankenloser Freiheit sich ihren Studien hingeben durfte; lateinische Schauspiele wurden von den Mädchen aufgeführt, oft vor dem vornehmsten Publikum (Pabst Paul III. wohnte im April 1543 einer solchen Vorstellung bei), es wurde gestritten und deklamirt (Fulvius Moratus ermahnt in dem einzig uns erhaltenen Briefe an seine Tochter, die größte Sorgfalt auf Aussprache und Ausdruck zu verwenden); Olympia trat, kaum 15jährig, als Schriftstellerin auf; in den Jahren 1540 und 1541 verfaßte sie mehrere kleine Abhandlungen, so eine Lobrede auf Mucius Scävola — ein bezeichnender Zug für die glühende Italienerin, die mit tiefem Leid ihr Vaterland von Fremden unterjocht und verheert sieht; in öffentlichen Vorträgen vertheidigte und erklärte sie die Paradoxen von Cicero, ihres „lieben Tullius", und in artigen griechischen Versen correspondirte sie mit ihren gelehrten Freunden, von welchen sie auch gebührend gelobt und bewundert würde.

Aber neben dieser klassisch-humanistischen Strömung herrschte noch eine andere an dem Hofe von Ferrara. Die Reformation hatte in Italien schon längst Wurzel gefaßt, und ein Ort, wo so viele gebildete und freisinnige Männer sich zusammenfanden, konnte sich von der neuen Bewegung nicht ausschließen. Im Jahre 1535 hatte Calvin selbst in Ferrara gepredigt, die beiden Sinapi waren gute Protestanten, Flaminio eben=

falls ein Anhänger der neuen Lehre und Curio kam von Zeit zu Zeit auch dorthin; die Herzogin selbst war der Reformation sehr zugethan und stand mit Calvin in regem Briefwechsel, und als 1543 die Verfolgungen ausbrachen, da bot sie, obgleich mehrfach durch die Abhängigkeit ihres Fürstenthums von dem päbstlichen Stuhle gehindert und stets beargwohnt, doch Alles auf, das Loos der Unglücklichen zu lindern, ihnen eine Zufluchtsstätte zu gewähren oder ihre Flucht zu erleichtern. Peregrinus Moratus selbst war durch seinen Freund Curio zum Protestantismus bekehrt worden, und so fehlte es nicht an den verschiedensten Veranlassungen, Olympia denselben Weg zu führen. Bisher hatte diese allerdings dazu wenig Lust gezeigt; das heitere Leben des Hofes gefiel ihr, die Alten, in deren Schriften sie viel Verwandtschaft mit dem Christenthum fand, befriedigten sie und freimüthig bekennt sie, die „himmlischen Wissenschaften" seyen ihr zuwider gewesen. Ihrem reinen unverdorbenen Sinne, den die Ideale des Alterthums so erhalten hatten, konnten freilich die Mißbräuche des Pabstthums nicht verborgen bleiben; der Beweis dafür liegt in der Uebersetzung zweier Novellen des Boccaccio in's Lateinische, in welchen er das römische Christenthum empfindlich geißelt; aber von jener Erkenntniß zur Wahrheit Christi ist noch ein ziemlicher Schritt; sie schien nicht im Sinne zu haben, ihn zu thun, und sie war in Gefahr, wie sie später gestand, durch das Hofleben verführt, den Sinn für das Hohe und Göttliche ganz zu verlieren und die Welt als ein Spiel des Zufalls anzusehen. Da brachte das Jahr 1548 einen entscheidenden Wendepunkt; der Freundeskreis am Hofe löste sich auf; Anna von Este vermählte sich am 29. September mit dem jungen Herzog Franz von Lothringen (Guise), Lavinio de Rovero mit dem Fürsten Orsini; Olympia's Vater starb, und als sie nach der Trauerzeit sich wieder bei Hofe zeigte, begegneten ihr nur kalte, feindselige Gesichter; man hatte sie bei Renata verläumdet. Tief erschüttert von den vielen Unglücksfällen zog sie sich in das Haus ihrer Mutter zurück; in herber Weise hatte sie die Vergänglichkeit alles Irdischen kennen gelernt, aber war weit entfernt, sich davon niederbeugen zu lassen; bisher hatte das Leben keine anderen Anforderungen an sie gestellt, als sich mit ihren Studien vertrug, jetzt galt es, der kränklichen Mutter Lukretia die Sorgen der Haushaltung abzunehmen und ihre drei Schwestern und ihren Bruder zu erziehen; ohne Murren, mit unverdrossenem Eifer unterzog sie sich der schweren Aufgabe, und wenn das Leben jetzt andere Pflichten an sie stellte, als Bücher zu lesen, so wußte sie doch jeden Tag oder jede Nacht einige Stunden für literarische Beschäftigungen herauszuschlagen. Aber ihre Studien selbst hatten sich verändert; am Todtenbette ihres Vaters hatte sie geschaut, wie man evangelisch sterbe, und seitdem wandte sich ihre Muße der Bibel, ihr Herz dem evangelischen Glauben zu.

In die Jahre 1548—1550 fällt also ihr Uebertritt zum protestantischen Glauben; auch ihre Familie wurde mehr und mehr demselben zugewandt.

Eine neue Wendung ihres Lebens begann, als ein junger Deutscher, Andreas Grunthler aus Schweinfurt, Dr. der Medicin und Philosophie, der seine beiden Landsleute in Ferrara besucht hatte, die junge gelehrte Dame, die so muthvoll mit dem Unglück rang, liebgewann und, da er die fürstliche Ungnade nicht zu achten brauchte, um ihre Hand warb. Ende des J. 1550*) wurde die Hochzeit gefeiert. Die Gatten waren einander werth; auch Grunthler hatte überall das Lob eines ehrenwerthen Mannes und war wegen seiner Kenntnisse geschätzt und geachtet. In Ferrara waren indessen die Aussichten für das junge Paar nicht günstig; der Protestantismus wurde mehr als je verfolgt; Grunthler beschloß daher, in Deutschland ein Unterkommen zu suchen, und reiste zunächst ohne seine Frau dorthin. Es gelang ihm nicht ganz, alles das zu erreichen, was er suchte, doch blieb er dabei, seinen Aufenthalt in Deutschland zu nehmen, und holte daher seine Gattin in Ferrara ab. Für Olympia war es ein schwerer Entschluß, alle ihre Lieben zu verlassen, und nur die Liebe zu ihrem Gatten und die Aus-

*) Bei der Angabe der Jahrszahlen folgten wir der Ansicht von Jules Bonnet, der gewiß das Richtige getroffen hat.

sicht, in dessen Heimath den neuen Glauben ungestört bekennen zu dürfen, gaben ihr den Muth, dieß zu thun. Der Abschied war schmerzlich; die Ahnung, sie werde ihre Mutter und ihr geliebtes Vaterland nicht mehr sehen, hat sie nicht betrogen, und es läßt sich nicht verkennen, ein Zug des Heimwehs geht durch ihre Briefe, und wenn dieselben auch die größte Liebe zu Grunthler aussprachen, ganz angewöhnt hat sie sich in Deutschland nie, wie sie auch nie fertig deutsch sprechen lernte. Mit ihrem achtjährigen Bruder Emilio reiste sie im Frühling 1551 über die Alpen, zunächst nach Augsburg, wo es Grunthler gelang, den kaiserlichen Rath Georg Hermann von einer schweren Krankheit zu heilen, und der dankbare Mann beherbergte sie mehrere Monate lang unter seinem gastlichen Dache. Olympia hatte mit Eifer ihre Studien wieder aufgenommen und theilte ihre Zeit mit dem Lesen der heil. Schrift und dem Unterrichte ihres Bruders; voll Freude und Hoffnung schreibt sie nach Ferrara, frägt besorgt nach dem Schicksale der dortigen evangelischen Kirche, nach dem unglücklichen Fannius, und preist sich glücklich, nach langen Stürmen in dem Hafen der Ruhe angelangt zu seyn. Leider sollte diese Hoffnung bald getäuscht werden; in Augsburg konnte ihres Bleibens nicht immer seyn, und so zogen sie nach Würzburg zu Johann Sinapi, dessen Frau eine Italienerin war, und von dort in Grunthler's Vaterstadt Schweinfurt, wohin er als Arzt berufen war (Oktober 1551). Mehr als ein Jahr führten sie hier ein ruhiges Stillleben; Olympia beschäftigt, die Psalmen in griechische Verse zu übertragen und dabei die Tochter Sinapi's und ihren Bruder unterrichtend; mit ihren Freunden diesseits und jenseits der Alpen steht sie in regem Briefwechsel; mit ihren Gedanken hängt sie viel an Italien, dem sie näher zu seyn wünscht und daher den Aufenthalt in Basel vorzöge, für ihre Schwestern brauchte sie nicht mehr zu sorgen, sie hatten sich glücklich verheirathet und die jüngste hatte ihre Mutter zu sich genommen; um so eifriger ist sie für den Fortgang der Reformation in Italien besorgt, und sie ermahnt ihre Landsleute Vergerius und Flacius Illyricus, Luther's Schriften in's Italienische zu übersetzen, damit von dem deutschen Ueberflusse etwas den Italienern zu gute komme.

Das Jahr 1553 brachte Olympia und ihrem Manne schreckliche Noth; der Markgraf Albrecht von Brandenburg war auf seinem Raubzuge gegen die geistlichen Stifter nach Schweinfurt gekommen und hatte die Stadt besetzt. Die unglücklichen Einwohner hatten mehrere Monate lang alle Schrecken einer Belagerung durchzumachen; vor den Kugeln mußte man sich öfters in die Keller flüchten, die Pest brach aus, an der Grunthler schwer erkrankte, bis endlich nach einem verstellten Abzug die Feinde eindrangen und plünderten. Auf wunderbare Weise wurde Olympia und ihr Gatte gerettet; ein unbekannter feindlicher Soldat rieth ihnen dringend, die Stadt zu verlassen und nicht, wie sie wollten, in die Kirche zu flüchten, unter deren Trümmern sie auch begraben worden wären. Ihre Flucht war von manchen Abenteuern begleitet. Unterwegs wurden sie ausgeplündert, Grunthler gefangen, aber bald wieder freigegeben; fieberkrank, in einem entlehnten Kleide, „eine rechte Bettlerkönigin", schreibt Olympia mit düsterem Humor, kam sie in einer benachbarten Ortschaft an, und bald darauf nahm sie Graf Erbach freundlichst in sein Haus auf. Im Schooße dieser liebenswürdigen und frommen Familie erholte sich Olympia allmählich von ihren Leiden, reich beschenkt zogen sie am 15. Mai 1554 nach Heidelberg, wo Grunthler durch die Vermittelung des Grafen einen Lehrstuhl der Medicin erhalten hatte. Ruhigere Tage schienen wieder anzubrechen; freilich waren sie getrübt durch harte Verluste, fast ihre ganze Habe, die aus Italien mitgebrachten Bücher und die Manuskripte waren in Schweinfurt in den Flammen aufgegangen; Haushaltungssorgen nahmen sie viel in Anspruch, doch fand sie in dem Umgange mit Freunden reichen Ersatz; aufmerksam achtet sie auf die Geschicke ihres Vaterlandes, legt bei Anna von Guise Fürbitte ein für die verfolgten Protestanten in Frankreich und wünscht sehnlichst den Zwiespalt zwischen den Protestanten Deutschlands ausgeglichen. Bald jedoch stellte sich heraus, daß die Leiden bei und nach der Belagerung von Schweinfurt den Keim zu einer tödtlichen Krankheit gelegt hatten; seit

Dezember 1554 war sie krank; seit Juli des folgenden Jahres verließ sie das Fieber nicht mehr; so lange es ihre Kräfte erlaubten, stand sie in Correspondenz mit ihren Freunden; von literarischen, besonders poetischen Erzeugnissen bietet jene Periode nur eine griechische Grabschrift auf einen protestantischen Geistlichen dar. Der letzte Brief von ihr, den wir besitzen, ist an Curio gerichtet; sie hatte schon alle Hoffnung auf Genesung aufgegeben und nahm es übel, wenn man zu ihr davon redete; der Husten drohte sie fast zu ersticken, das Fieber raubte ihr alle Kraft; ihrem Freunde befahl sie die Kirche an; was er thue, war ihr letzter Wunsch an ihn, solle der Kirche zum Segen gereichen. Ohne Todeskampf, mit dem Lächeln der Verklärung auf den Lippen, verschied sie am 26. Oktober 1555 Mittags 4 Uhr. Wenige Monate darauf (21. Dez.) starb ihr Mann an der Pest, er schien den Tod zu suchen, und kurze Zeit darauf ihr Bruder Emilio. Ein gemeinsames Grab in der Peterskirche vereinigte sie im Tode.

Es ist ein wehmüthiger Eindruck, den dieses bald geschlossene Leben auf uns macht; die Blüthe in demselben kam so früh, daß ein baldiges Verwelken ziemlich sicher zu erwarten war, und unwillkürlich wird man an das Schicksal der italienischen Reformation überhaupt erinnert, die, vom fremden Geiste erregt, im eigenen Vaterlande keine bleibende Stätte fand, sondern ihre Flüchtlinge weit über die Schweiz und Deutschland streute. Selten ist es diesen gelungen, das Vaterland der Geburt über dem des Glaubens zu vergessen, und schwer fanden sie sich in den neuen Verhältnissen zurecht; so auch Olympia, zu deren Leiden gewiß auch ein stilles Heimweh beigetragen hat. Aber gerade daß dieses Leben so kurz war, erhöht seinen Reiz; eine anmuthige Erscheinung in jeder Hinsicht, mit offenem Sinne für das wahrhaft Schöne und Erhabene, nicht bloß feingebildet, sondern wirklich gelehrt, ohne daß sie das ächt Weibliche abgelegt hätte und in das widerwärtige Gebahren moderner Blaustrümpfe hineingerathen wäre, ist sie über die Erde dahingegangen, ohne viele Spuren großen Schaffens und Wirkens zu hinterlassen, nur von einem Kreise auserwählter Freunde gekannt, aber hier auch hochgeschätzt. Von ihren schriftstellerischen Leistungen sind nicht allzu reichliche Ueberreste auf uns gekommen; was wir haben, besteht außer den gut geschriebenen Briefen in einigen Dialogen, der Vorrede zu den Paradoxen und griechischen Versen; meistens sind es Reminiscenzen und Nachbildungen der Klassiker, die indeß damals ganz anders geschätzt werden mußten als jetzt; ihre eigenen Gedanken verrathen gesundes Urtheil, feinen Geschmack und eine tief religiöse Weltanschauung. Sie wurden von Curio herausgegeben: Olympiae Fulviae Moratae, mulieris omnium eruditissimae latina et graeca, quae haberi potuerunt, monumenta Basel 1558, mehrfach aufgelegt. Eine reizend geschriebene Monographie von ihr gab Jules Bonnet, vie d'Olympie Morate, Paris 1850, seitdem mehrfach aufgelegt, auch in's Deutsche übersetzt. Theodor Schott.

Moschus, Johannes (*Ἰωάννης ὁ Μόσχος* oder richtiger *ὁ τοῦ Μόσχου* Phot., auch *ὁ Εὐκρατὴς* oder *Ἐγκρατὴς*, Eucrata, corrumpirt Eviratus, Everatus genannt), ascetischer Schriftsteller der griechischen Kirche des 6. bis 7. Jahrhunderts. — Biographische Notizen über ihn finden sich in seiner eigenen Schrift, bei Photius und in einer alten Vita, die in mehreren Handschriften und Ausgaben vorausgeschickt ist (cod. Vat. Vindob; Bibl. Patr. Par. XIII, 1053). Sein Leben fällt nach seinen eigenen Angaben in die Regierungszeit des Kaisers Tiberius († 582), Mauritius (582—603), Phokas (603—610), Heraklius (610—640). Daß er von dem Volke der Moscher abstamme, ist eine alberne Hypothese Roßweyd's, vielmehr ist er vermuthlich in Palästina geboren, war Mönch und Priester im Kloster des heil. Theodosius zu Jerusalem, lebte dann eine Zeit lang als Einsiedler in der Wüste am Jordan, später in der Laura des heil. Sabas (*νέα λαύρα τοῦ μεγάλου Σάβα*). Daß er hier das Amt eines *κανόναρχος* bekleidet habe, wie Fabricius aus cap. 50. folgern will, beruht auf einem Irrthum. Später begab er sich, durch die Persernoth vertrieben (Vita p. 1054), nach Antiochien, Alexandrien und in die ägyptische Wüste, die er bis zur großen Oasis hin bereiste, allenthalben fromme Mönche und Kleriker aufsuchend. Sein Schüler, Freund

und Begleiter war der Mönch Sophronius von Damaskus, ohne Zweifel derselbe, den wir später als Patriarchen von Jerusalem (634 ff.) und als Theilnehmer am Monotheletenstreite kennen (Real-Enc. Bd. XIV. S. 551 f.). In Alexandrien, wo Johannes längere Zeit verweilte (Prat. sp. cap. 119. 123), gehörte er zu den vertrautesten Freunden des Patriarchen Johannes Eleemosynarius (606—616, s. Real-Enc. Bd. VI. S. 747, wo jedoch statt Constantinopel „Alexandrien" zu lesen ist), und wurde von diesem zur Bestreitung der Severianer und anderer Häretiker gebraucht. Es gelang ihm auch wirklich, zahlreiche Gemeinden und Klöster zum rechten Glauben zurückzuführen. Später ging er nach Cypern (wohl c. 616) und von da, vielleicht wieder um der persischen Kriegsgefahr auszuweichen (Vita p. 1054), über Samos und andere griechische Inseln nach Rom, wo er im Jahre 619 oder 620 starb. Sein Leichnam wurde von seinen Schülern in einem hölzernen Sarge nach Jerusalem gebracht und im Kloster des heil. Theodosius beigesetzt, da eine Ueberbringung nach dem Berge Sinai, wie sie Johannes Moschus gewünscht, wegen der Einfälle der Araber (*διὰ τὴν τυραννικὴν ἐπανάστασιν τῶν λεγομένων Ἀγαρηνῶν*) nicht möglich war (s. die alte Vita Bibl. Patr. S. 1054).

In Rom soll er auch die Schrift verfaßt haben, in welcher er die Resultate seiner Erkundigungen bei frommen Mönchen, Einsiedlern und Geistlichen und seine eigenen, auf zahlreichen Reisen gewonnenen Anschauungen von dem Mönchsleben seiner Zeit niederlegte. Er gab ihr, wie er selbst im Vorwort sagt, den Titel *λειμών*, pratum spirituale; von Anderen wurde sie auch *λειμωνάριον*, oder *νέος παράδεισος*, *νέον παραδείσιον*, hortulus novus, viridarium genannt, geistliche Wiese oder neues Paradiesgärtchen, wie er selbst den Titel erklärt: *διὰ τὴν ἐν αὐτῷ τέρψιν τε καὶ εὐωδίαν καὶ ὠφέλειαν τοῖς ἐντυγχάνουσιν*. Als Vorbild diente ihm ein älteres größeres Werk von unbekanntem Verfasser, das unter dem Titel *τὸ μέγα λειμωνάριον* die Lebensschicksale, Thaten und Aussprüche älterer Mönche und Einsiedler von den Zeiten des heil. Antonius an enthielt (vergl. Photius bibl. cod. 198). Auch beruft er selbst sich mehrfach auf ältere schriftliche Quellen (wie *γεροντικὸν* cap. 15., auf *ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων πατέρων* cap. 112). In ähnlicher Weise, wie diese Werke das älteste Mönchsthum behandelten, wollte nun Johannes Moschus von der jüngeren Mönchsgeneration bis auf Kaiser Heraklius herab aufzeichnen, was er auf seinen Reisen im Orient und Occident Merkwürdiges und zur Erbauung Dienliches erkundet hatte. Er widmete seine Schrift seinem Schüler, Freund und Reisebegleiter Sophronius, „seinem heiligen und gläubigen Kinde" (S. 1057), mit dem Wunsche, daß sie durch seine Vermittelung auch in weiteren Kreisen bekannt werden möchte. Da so die Schrift nicht bloß in dem Dedikationsschreiben den Namen des Sophronius an der Spitze trägt, sondern auch in ihrem weiteren Verlaufe ihn vielfach als Mitzeugen, ja fast wie einen Mitarbeiter nennt, so konnte es später leicht geschehen, daß statt des minder bekannten Mönchs vielfach geradezu der weit berühmtere Abt und Patriarch Sophronius von Jerusalem als Verfasser des pratum spirituale genannt wurde; so besonders von Johannes Damascenus, de imagin. orat. I., und von der zweiten nicenischen Synode (Concil. Coll. ed. Binius III, 562 ff.), auch von Nicephorus, hist. eccl. VIII, 41. Daß aber nicht Sophronius, sondern wirklich Johannes als Verfasser zu betrachten ist, bezeugen nicht bloß Photius (cod. 199) und die meisten alten Handschriften (einzelne nennen allerdings auch den Sophronius, andere den Johannes und Sophronius als Verfasser), sondern es beweist dasselbe auch die Schrift selbst, wo der Verfasser sich ausdrücklich als Johannes nennt und den Sophronius von sich unterscheidet (S. 1057 u. 1086. cap. 77).

Nach Photius bestand das Buch aus 304 Kapiteln (*κεφάλαια* oder *διηγήσεις*); doch bemerkt er, daß die Zählung in verschiedenen Exemplaren eine verschiedene sey; unsere Ausgaben geben deren gewöhnlich 219. Seinem Inhalt nach bezeichnet Photius das Buch als ein solches, das vorzugsweise auf das ascetische Leben abzwecke (*πρὸς τὴν*

ἀσκητικὴν τὰ μάλιστα συντελοῦν πολιτείαν), aus dem aber jeder verständige und gottliebende Leser Nützliches für sich abpflücken könne; die Darstellung aber erscheint ihm als ordinärer und ungebildeter als bei dem älteren Werke (εἰς τὸ ταπεινότερον τοῦ προτέρου καὶ ἀμαθέστερον ἀποκλίνει). Mit großer Naivetät erzählt der Verfasser eine Menge von Wundern, Visionen, Engel- und Dämonenerscheinungen u. dergl., wie er es denn geradezu als dogmatischen Satz ausspricht, daß in der Kirche bis auf den heutigen Tag Zeichen und Wunder geschehen theils zur Widerlegung und Bekehrung der Häretiker (insbesondere der Akephaler), theils zur Befestigung und Stärkung der Glaubensschwachen (cap. 213. S. 1160). Trotz seiner fabelhaften Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit aber, die er mit älteren und jüngeren Mönchshistorikern gemein hat, gibt er nichtsdestoweniger manche interessante Beiträge nicht bloß zur Geschichte des Mönchthums und der in seinen Kreisen herrschenden Anschauungen und Uebungen, sondern auch zur Karakteristik der dogmatischen Vorstellungen und der Häresien jener Zeit (besonders der monophysitischen Parteien des 6. und 7. Jahrhunderts), die er an vielen Stellen bekämpft (vgl. cap. 26. 29. 30. 36. 43. 46. 48. 49 u. ö.), zur Geschichte der Sakramentslehre und Sakramentsverwaltung (vgl. cap. 3. 25. 27. 29. 30. 79. 196. 207. 214. 276), der Fegfeuerlehre (cap. 44.), der Bilder- und Marienverehrung (cap. 45. 47. 81.) u. s. w. Aber nicht bloß für die Zeit seiner Entstehung ist das Buch des Moschos ein kulturhistorisches Dokument von mannichfachem Interesse, sondern ebenso auch für die Folgezeit, da es Jahrhunderte lang neben anderen Büchern ähnlichen Titels und Inhalts (sogenannten μοναχικά, πατερικά, γεροντικά, vgl. Fabric. bibl. gr. X. S. 128 ff.) einen der beliebtesten Artikel der Mönchs- und Klosterlektüre bildete und für manche ähnliche Elaborate des Mittelalters als Vorbild diente.

Ueber die Handschriften, Ausgaben und Uebersetzungen des Pratum spirituale s. besonders Fabricius, Bibl. gr. lib. V. cap. 16. Vol. VIII. S. 201 ff. der älteren Ausg., Vol. IX, 167 f. der Ausgabe von Harleß, sowie lib. V. cap. 32. Vol. IX. S. 21 ff. (ält. Ausg.), Vol. X. S. 124 (ed. Harless). Im Druck erschien zuerst eine italienische Uebersetzung, Venedig 1488 u. öfter; dann eine lateinische, verfertigt von Ambrosius Camaldulensis (c. 1422), gedruckt in den Sammlungen des Aloys Lipomani, Venedig 1558. 4. (Vitae SS. Patrum VII.) und des Heribert Rosweyd (Vita Patrum, Antwerpen 1617. 1628), einzeln Köln 1583. 1593. 1601. 8. (mit Johannes Climacus), und in der Bibl. Patr. Paris. von de la Bigne, 1575. II. 1589. VII. Griechisch und lateinisch erschien die Schrift zuerst in dem Auctuarium Bibl. Patr. von Fronto Ducäus, Paris 1624. Fol. tom. II. S. 1057. und in der Biblioth. Patr. Paris. 1644 u. 1654. Bd. XIII. S. 1055 ff. Ergänzungen und Verbesserungen des griechischen Textes gab Cotelier in seinen Monumenta Eccles. Graec. Paris 1681. 4. Bd. II. S. 341 ff. Ueber französische, italienische, arabische und andere Uebersetzungen vgl. Fabricius IX, 168. Ceillier S. 615.

Literatur. Außer Photius a. a. O. und den Einleitungen und Noten der Herausgeber vgl. besonders: Du Pin, nouvelle bibl. des auteurs eccles. XI, 57 ff.— Ceillier, hist. des auteurs sacrés. XVII, 610 ff. — Cave, scriptor. eccl. hist. litt. I, 581 ff. — Fleury, histoire eccles. VIII, 275 ff. — G. H. Vossius, de histor. gr. II, 220. — Hamberger, zuverlässige Nachr. III, 469. — Saxe, Onomast. litt. II, 67. — Fabricius und Harleß X, 124 ff. — Schrödl im Freiburger Kirchenlexikon. — Gfrörer, Kirchengesch. Bd. II. S. 915 f. III, 46.— Kurz, Handb. der allgem. Kirchengesch. I, 2. S. 499. — Busse, Grundriß der christl. Litt. I. S. 190 f. Wagenmann.

Mosellanus, Peter, hieß eigentlich nach seinem Familiennamen Schade und war der Sohn armer Eltern; sein Vater hieß Johannes, seine Mutter Katharina Schade. Das Elternpaar wohnte in dem kleinen Dorfe Proteg an der Mosel in dem Stifte Trier und trieb neben dem Weinbaue Handelsgeschäfte. Hier in Proteg wurde im Jahre 1493 ihr Sohn geboren, der später zu den aufgeklärtesten Männern seiner Zeit

gehörte, durch seine klassische Gelehrsamkeit, seinen scharfen Verstand, sein edles und würdevolles Benehmen, seinen trefflichen Karakter, seine Verbindung mit den gelehrtesten Männern seiner Zeit einen hohen Ruhm sich erwarb, und eine Zierde der Leipziger Universität war, so lange er hier lebte und wirkte. Seine klassische Bildung fand er namentlich in Cöln durch Johann Cäsarius, und bereits im Jahre 1515 stand er als Gelehrter schon in einem so bedeutenden Ansehen, daß er einen Ruf nach Freiberg erhielt. Der unter den Gelehrten seiner Zeit herrschenden Sitte folgend gestaltete er seinen Familiennamen nach dem Flusse bei seinem Geburtsorte in Mosellanus um. In Freiberg blieb er nur bis zum Jahre 1517, da erhielt er, nach dem Tode von Rich. Crocius, den Ruf als Professor der griechischen und lateinischen Sprache an der Universität Leipzig. Er nahm den Ruf an, doch als im folgenden Jahre die Professur der griechischen Sprache an der Universität Wittenberg erledigt war, wendete er sich an Luther und bat diesen in seinem Namen an Spalatin zu schreiben und seine Geneigtheit zur Uebernahme des bezeichneten Amtes auszudrücken (de Wette Luthers Briefe ꝛc. Th. I. Berl. 1825, S. 122). Er wendete sich auch schriftlich an Spalatin, der ihm in einem Schreiben an den Churfürsten (Mittwoch nach Sancti Bonifacii Anno dni 1518; ungedruckt, im Weimarischen Archive im Orig.) ein sehr empfehlendes Zeugniß ausstellte. Melanchthon kam bekanntlich auf Reuchlin's Empfehlung nach Wittenberg, Mosellanus blieb in Leipzig und schloß sich den Führern der Reformation an, namentlich stand er und blieb im Verkehr mit Luther, Melanchthon und Joachim Camerar (s. dies. Art. Th. II. S. 542), Eoban Hessus, Erasmus, Jakob Micyllus u. A. Zweimal verwaltete er das Rektorat der Universität. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit und Tüchtigkeit als Lehrer verbreitete sich weithin und führte ihm Schüler zu, die späterhin durch ihre Stellung und Wirksamkeit sehr einflußreiche Männer wurden; zu ihnen gehörte u. A. der bekannte Julius Pflug, Christoph von Carlowitz (Cruciger u. A., s. Th. III. S. 191). Mit Recht wird er zu den Restauratoren der griechischen und lateinischen Literatur in Meißen gezählt. Auf Anordnung des Herzogs Georg eröffnete er die Disputation in Leipzig (1519) mit der Oratio de ratione disputandi, praesertim in re theologica, in der er sehr treffende und für die damalige Zeit seltene Bemerkungen aussprach (Viti Lud. a. Seckendorf Commentarius historicus et apologet. de Lutheranismo. Lps. 1694. pag. 90. Valentin Ernst Löscher, vollständige Reformations-Acta und Documenta, Th. III. Lpzg. 1729. S. 567 ff.; auch Unschuldige Nachrichten auf das Jahr 1702, S. 156), auch den Karakter Eck's und Luther's treffend bezeichnete, vgl. Th. III. S. 631, Art. Eck. Luther bezeichnete ihn später als ganz erasmisch gesinnt (de Wette a. a. O. Berl. 1826. Th. II. S. 200). Mosellanus starb schon am 17. Febr. 1524; Pflug widmete ihm eine Lobrede und in der Nicolai Kirche zu Leipzig wurde ihm ein Epitaphium errichtet. Vgl. noch über s. Leben u. s. literar. Thätigkeit Seckendorf a. a. O., S. 88 f., Vitae Germanorum philosophorum a Melchiore Adamo. Francft. ad Moen. 1705, pag. 26 sq., wo auch die der griechischen und lateinischen Literatur angehörigen Schriften des Mosellanus erwähnt sind. Neudecker.

Mülhausen (Reformation daselbst). — Die Stadt Mülhausen im heutigen französischen Departement des Oberrheins, zwischen dem Sundgau und dem oberen Elsaß an der Ill gelegen*), in der Gegenwart berühmt durch den industriellen Aufschwung, den sie genommen, gehörte ehemals (seit dem Jahre 1515) als „zugewandter Ort" dem Bunde der schweizerischen Eidgenossenschaft an und war in ihrem ganzen Wesen eine deutsche Stadt. In kirchlicher Beziehung stand sie unter dem Bischof von Basel. Den Mittelpunkt ihres eigenen Kirchenwesens bildete St. Stephans-Münster. Auch mehrere geistliche Orden (Barfüßer, Augustiner, Clarissinen, Johanniter, Deutschorden)

---

*) Daher die Meinung mancher Gelehrten, daß ursprünglich die Stadt „Illhausen" geheißen. Das Mühlrad, das die Stadt im Wappen führt, kann keinen Beweis des Gegentheiles abgeben, da solche Wappenbilder (wie auch der Schafbock im Schaffhauser Wappen) erst später entstanden sind. Die Aussprache lautet auch jetzt noch immer „Müllhausen", nicht „Mühlhausen".

hatten sich in der Stadt angesiedelt. Dieselben Gebrechen, an denen die Kirche unter dem Pabstthum allenthalben zu leiden hatte, zeigten sich auch hier, doch frühzeitig erwachte der Geist der Reformation in der geistig rührigen Bevölkerung. Luther's Schriften, die von Froben in Basel gedruckt wurden, fanden auch in Mülhausen Anklang. Der Erste, der öffentlich gegen die herrschenden Mißbräuche auftrat, war der Kaplan Augustin Krämer, ein geborener Mülhauser, des Zunftmeisters Nikolaus Krämer Sohn. Er sah sich unterstützt durch den Stadtschreiber Oswald von Gamsharst. Außerdem sind es Niklaus Prugner (Brückner, Pontanus), Jakob Augsburger *), Otto Binder, Bernhard Römer (Ronner), Paul Seidenstricker, deren Namen unter den Reformatoren genannt werden. Sehr bald machte sich neben dem Einfluß der Schriften Luther's auch der der schweizerischen Reformatoren Zwingli und Oekolampad geltend. Auch Ulrich von Hutten's Schriften wurden fleißig gelesen, und ein Aufenthalt des flüchtig gewordenen Ritters in der ihm befreundeten Stadt (1523) mag auch das Seinige zur Förderung der reformatorischen Richtung beigetragen haben. Hutten wohnte in Gamsharst's Hause und die Obrigkeit soll ihn häufig in kirchlichen Dingen berathen haben. In demselben Jahre 1523 erhielten die drei Geistlichen Jakob Augsburger, Otto Binder und Bernhard Römer von der Obrigkeit den Auftrag, ein Gutachten darüber abzugeben, „wie ein recht wahrer christenlicher außerlicher Gottesdienst anzustellen sey?" — Schon die Fassung dieses Auftrags ist karakteristisch, indem der Gottesdienst von vorneherein als ein äußerlicher bezeichnet und ihm damit die innere göttliche Berechtigung, die sakramentale Bedeutung abgesprochen wird. Auf denselben, wenn wir so sagen dürfen, streng reformirten Standpunkt stellt sich nun auch die Antwort, die für die Geschichte des Protestantismus umso interessanter ist, als sie noch vor dem Ausbruch des Sakramentstreites zwischen Luther und Zwingli gegeben wurde und also die Antithese rein gegen die römische Lehre gerichtet erscheint, während sie allerdings die gegen das Lutherthum bereits involvirt und hiemit anticipirt. Wir glauben daher, diese Antwort etwas ausführlicher mittheilen zu sollen, da sie ein merkwürdiges Aktenstück zur Reformationsgeschichte bildet und deshalb mehr als lokale Bedeutung hat:

„Die frag so meine Herren an vns gethan haben, von einem christenlichen vnd außerlichem Gottesdienst ist die: Wann ein christenliche Gemeind in der Kyrchen zuesammen khomt, wie muß mann sich verhalten, daß mann ein rechten, wahren, christenlichen außwendigen Gottesdienst erzeige? Antwort: Wann ein christenliche Gemeind an ein Sonntag versammlet ist, so will von nöthen seyn, daß der gantz hauff der Christen einhelliglich miteinander, vnnd mit einem, auch den Läyen verständigem, das ist teütschem Psalmen, oder Lobgesang, Gott vnsern Vatter loben vnnd ihm danckhen vmb alle guethat, so er vns bewiesen hat, insonderheit durch seinen Sohn, vnseren Herren Jesum Christum, das ist fürs Erste.

„Für das Andere, so soll man da verkhunden, ohn allen betrug, unnd wahrhafftig das Wort Gottes vnnd nicht manchen tandt.

„Für das Dritte, so soll man auch an Gott vnseren vatter, ein andächtig gemein gebett thuen, für alle Ständt der Christenheit, wie dann Paulus lehret 1 Tim. 2. vnnd für alles so einer christenlichen Gemeind angelegen vnnd noth ist.

„Zum Vierten, ist es eine christenliche versammlung, so wirt sie deß Herren Christi, in welches nammen sie versammlet ist, nicht vergessen, aber sein, vnnd seines leidens mit großer andacht u. würdigckheit gedenckhen, wirt auch seinen todt verkhünden vnnd hoch preisen, vnnd dem vatter danckhen, das ist, Eücharistiam halten, sie werden auch alle da, je eines dem andern seinen glauben vnnd liebe bezeügen, vnnd das alles durch das allerheiligest nachtmahl Jesu Christ vnsers Herrn.

Das Nachtmahl aber mag wohl alle Sonntag gehalten werden, oder erst in vierzehn tagen einmal, oder alletag, auch in der wochen, wie es dann ervorderen wird die andacht der menschen.

*) Augsburger kehrte später wieder in den Schooß der katholischen Kirche zurück.

„Zum Fünfften, nach dem also das Nachtmahl Christi gehalten ist, will nicht ungeschickht sein, zue loben nach dem Exempel Christi vnnd seiner Apostel, vnnd Gott widerumb danckhen, mit einem lobgesang, mit einem, zween oder dreyen, aber doch verständigen Psalmen.

„Welcher aber, nach dem allem, mehr vnnd für sich selber in der Kyrchen will betten oder Gott danckhsagen, der mag es wol thuen, wird auch darum nicht gescholten, sondern gelobet. Aber härgegen widerumb, welcher daheimen in seinem hauß will mehr betten, vnnd Gott danck sagen, thuet auch nicht vnrecht.

„Das müeßen wir sagen vmb der thorechten menschen willen, die da khein mittel wöllen treffen auff beeden seiten: diese förchten ihnen sünden darumb, so sie in einem tempel betteten, da götzend seind, so doch sonst die gantze welt voll götzen ist, vnnd etwan ihr hertz dazue. Jehne mäinen es sey niergend guet betten, dann in der Kyrchen; welche beede geschlecht der menschen seind wider Sanct Paulum, der da lehrt an allen Orten zue betten (1 Tim. 2.).“

Es folgen nun einige specielle Anordnungen über den Cultus, worin unter Anderem die zusammenhängende Erklärung eines ganzen Buches der Bibel empfohlen wird. Von der Taufe heißt es:

„Weiter so ist auch ein Mißbrauch mit dem Wassertauff. — Der Wassertauff, deß man vor Gott zuer frommbheit nit bedarf, ist vor den Menschen notwendig, ja auch vmb der Kyrchen vnnd menschen willen allein von Gott eingesetzt, deshalben so will nicht recht seyn, daß man den tauff gebrauch, so die Gemeind nicht gegenwärtig ist: darumb, will man tauffen, so tauffe mann wann die Gemeind vorhanden ist, vor oder nach dem erst beschriebenen außwendigen Gottesdienst.“

Auch der Kirchgang der Brautleute wird als „Gott nicht nothdürfftig“, sondern bloß „als Zeugniß vor der Gemeinde“ empfohlen.

Ja, von dem ganzen äußeren Gottesdienst überhaupt heißt es, es werde derselbe nicht nothwendig von jedem Christen gefordert, als möge man ohne ihn nicht selig werden. Der wahre Gottesdienst der Christen ist ein innerlicher und bezeugt sich durch Glauben und Liebe. Wie ächt evangelisch lautet der Schluß:

„In summa, der wahr recht Gottesdienst stehet in kheinen außerlichen dingen, weder im Wassertauff, noch in's Herrn Nachtmahl, noch in Psalmensingen, noch in irgend einem ceremonischen Werckh (denn solcher mögen sich gebrauchen und üben auch die Gottlosen, ohn allen geist u. glauben). Allein im Glauben u. Vertrauwen zu Gott durch Christum wirt Gott recht im Geist vnnd in der Wahrheit geehrt und angebettet, vnnd ihm recht gedient. Wir reden aber von einem solchen Glauben, der da also voll ist mit verstand der gnaden vnnd barmherzigkheit Gottes, daß er deß menschen hertzen zue groß ist, vnnd hat in demseligen nicht weite; darumb so verbleibt er nicht verborgen vnnd begraben im hertzen, er bricht und tringt härauß in mund, in die händ, in wort, werckh u. leben, wie zun Römern stehet am 10. u. Matthäi am 12. vnnd daß wir khommen zuem beschluß, so wöllen wir in fürgebung dieses erst beschriebenen außerlichen ceremonischen Gottesdienst, also wenig gezuegen werden, daß wir die werckh u. das außerlich treiben vnnd darneben den Glauben vnnd das innerlich versaumen, also daß wir auch sezen diese schlußred: Welcher Mensch sich wird bekhümmern mit diesem außerlichen Gottesdienst, es sei mit singen, predigen, betten, danckhen, essen vom tisch des Herren &c. u. wirt aber manglen deß Glauben u. Vertrauwen zue Gott durch Christum, welches allein der geistlich und wahr Gottesdienst ist, der wirt sich u. ander leüth betrüegen, gleißnerei treiben vnnd auch sündigen darzue, wie Paulus sagt zuen Römern am 14: Was nicht aus dem Glauben khommt etc.“

Am Gregoriustage (12. März) erließ die Obrigkeit eine Verordnung, wonach beschlossen ward, die Kinder in deutscher Sprache zu taufen, das heil. Nachtmahl unter beiden Gestalten auszutheilen, anstatt der Frühmesse Bibellektionen und Predigten treten zu lassen und die Schüler zum Gesange deutscher Psalmen anzuhalten. Von Feiertagen

sollten bloß die vier hohen Frauentage und die Aposteltage begangen werden. Die Verordnung fand nicht allgemeinen Beifall. Es kam zu Unordnungen und stürmischen Auftritten. Einige Bürger weigerten sich, den Zehnten zu geben; auch Hutten's Wohnung wurde bedroht; er verließ die Stadt. Den Umtrieben der römischen Priesterschaft zu begegnen, erschien um Jakobi eine neue Verordnung, welche allen Priestern und Ordensleuten befahl, nichts Anderes als das reine Wort Gottes zu verkündigen und den Widerstrebenden mit Strafe drohte. Wie überall, so folgten nun auch diesen grundlegenden Verordnungen noch mehrere andere nach, welche zugleich auf Reformation der Sitten hinwirkten. So ward zu Anfang des Jahres 1524 den Geistlichen geboten, ihre Beischläferinnen zu entlassen oder sie zu ehelichen, und die sogenannten „Frauenhäuser“ geschlossen. Mehrere Geistliche gaben mit ihrer Verheirathung auch ihren geistlichen Stand auf und widmeten sich anderen Geschäften. — Die Reformation Mülhausens war auch für die Schweizerstädte Basel und Zürich ein ermunterndes Beispiel. Oekolampad gab der Stadt das rühmliche Zeugniß, daß sie Basel als Muster vorgeleuchtet, und Zwingli richtete im Dezember 1524 die Vorrede seiner Schrift wider den Aufruhr an die Kirche von Mülhausen (s. Werke von Schuler und Schultheß, Bd. II. 1. S. 376). Er ermunterte sie, sich durch keine Anfechtungen abhalten zu lassen, auf der betretenen Bahn fortzuwandeln. Er wies unter Anderem auf das benachbarte Waldshut hin, das um dieselbe Zeit wegen des Evangeliums Bedrängniß litt. — Auf den zweiten Sonntag nach Jakobi 1524 sollte zu völliger Bekräftigung der Reformation ein Religionsgespräch gehalten werden, zu dem auch Theologen aus Basel eingeladen wurden. Es ist aber nicht einmal gewiß, ob es wirklich stattgefunden hat. Die Unruhen des Bauernkrieges 1525 brachten auch hier wie anderwärts neue Auftritte. Aufrührische Landleute flüchteten sich in die Stadt. Die österreichische Regierung in Ensisheim begehrte ihre Wegschaffung. In der Stadt selbst trat eine Reaktion ein. Die Zunft der Schmiede, an ihrer Spitze ein Valentin Iring, stellten sich ungebärdig, wurden aber zur Ruhe verwiesen. Auch an Blutzeugen sollte es der Mülhauser Reformation nicht fehlen. Der Pfarrer L i n k zu Illzach und ein anderer Pfarrer zu Brunnstatt wurden in Ensisheim hingerichtet. Ein Dritter, Johann Hofer, Pfarrer zu Nieder-Steinbrunn, wurde auf ein Pferd gebunden und gefangen fortgeführt, aber von seinen Freunden gewaltsam befreit. — Nach dem Religionsgespräch zu Bern (1528), dem, wie früher dem Badener Gespräch (1526) auch Mülhausische Prediger beiwohnten, wurden auch noch die Bilder, die bis dahin geduldet worden waren, aus den Kirchen entfernt. Nur mit Mühe konnten die schönen Glasgemälde der St. Stephanskirche erhalten werden. Den 20. Februar 1529 (es war nach des besonnenen Stadtschreibers Gamshorst Tode) kam es zu tumultuarischen Auftritten, wobei „alle papistischen Greuel“ mit Stumpf und Stiel ausgerottet, d. h. alle Kirchengeräthe, Tafeln und Altäre zerschlagen und die Meßgewänder zerrissen und zerschlissen wurden. In demselben Jahre trat Mülhausen mit den Städten Zürich, Bern, Basel und Constanz in ein evangelisches Bürgerrecht. Auch am Kapelerkriege betheiligten sich die Mülhauser. Welche Stellung endlich die Mülhauser Kirche bei den Verhandlungen mit Luther über das Abendmahl eingenommen, kann man aus dem früher Mitgetheilten leicht entnehmen. Bucer und Capito übten indessen auch hier ihren vermittelnden Einfluß aus; und so kam es, daß Mülhausen sich der gemäßigten (ersten) Basler Confession von 1534 anschloß, welche dann später 1537 u. 1550 von dem Mülhauser Rath unter seinem Siegel herausgegeben wurde und daher auch in der Geschichte unter dem Namen der Mülhusana erscheint. Auch der Conferenz in Basel im Jahre 1536, welche in unionistischem Sinne die Herausgabe der zweiten Basler und ersten helvetischen Confession und deren Mittheilung an Luther berieth, wohnten Mülhauser Abgeordnete bei, unter anderen der Pfarrer Augustin Gschmus (Gemusäus). Wie in der Confession, so schloß sich Mülhausen auch in der Ordnung des Gottesdienstes und der Kirchenzucht der Baselschen Reformation an. Unter anderen wurde daselbst die Luther'sche Bibelübersetzung eingeführt. Der frühere Reformator Otto B i n d e r war

freilich nicht mit allen diesen Vorgängen einverstanden. In hohem Alter noch richtete er an die Kirche zu Mülhausen eine freundliche Ermahnung, worin er sich darüber beschwerte, daß man wieder allerlei Gebräuche einführen wolle, die zu Basel noch aus dem Pabstthum her geblieben seyen und auf deren Beseitigung er und seine Gehülfen einst mit so vieler Mühe und mit so vielem Erfolg hingewirkt hätten.

Vgl. Jakob Heinrich Petri, der Stadt Mühlhausen Geschichten im Anfange des 17. Jahrhunderts geschrieben. Mühlhausen 1838. — M. Graf, Geschichte der Kirchenverbesserung zu Mühlhausen im Elsaß. Straßb. 1818 (benutzt sind außer Hottinger's helvet. Kirchengeschichte: Fürstenberger's Mühlhauser-Chronik und Zindel's Auszüge ans dem dortigen Stadtarchiv). — Dessen Geschichte der Stadt Mühlhausen. Bd. II.— J. W. Röhrich, Gesch. der Reformation im Elsaß. Bd. I. S. 383 ff. II, 236. III, 224.— Eine ausführliche, aus den Quellen geschöpfte Reformationsgeschichte Mülhausens soll nächstens durch Herrn Pfarrer Adolf Stöber daselbst der Oeffentlichkeit übergeben werden. Hagenbach.

Murner, Thomas, gehört zu den Persönlichkeiten, welche in dem großen Drama der Reformation des 16. Jahrhunderts nicht als Träger einer Hauptrolle, nicht als bedeutende Vertreter einer der sich bekämpfenden Richtungen, wohl aber als Nebenpersonen, als Größen zweiten Ranges auftraten. Unter diesen ist Murner eine der markanteren Erscheinungen, und zwar drängt er sich selbst als solche hervor durch seine oft an's Cynische streifende Renommisterei, die ihn schon den Zeitgenossen als komische Person erscheinen ließ, an der sie in eben derselben derben Weise ihren Witz ausließen, die sie an ihm und seiner Weise zu scherzen gewohnt waren. So war es ein Gewöhnliches, seinen Namen in „Murrnarr" und „Murmau" zu verdrehen und ihn auf Holzschnitten (z. B. im „Karsthans") mit einem Katzenkopf abzubilden.

Von Straßburg gebürtig (Dezember 1475), soll er schon in seiner Jugend von einem alten Weibe verhext, aber dann wieder geheilt worden seyn*). Im Jahre 1499 trat er in den Franziskanerorden. In Paris erwarb er sich den Grad eines Magisters der freien Künste und ums Jahr 1506 machte ihn Kaiser Maximilian zum Poëta laureatus. In der Theologie brachte er es erst zum Baccalaureus, dann zum Doktor. Wir finden ihn auf den Universitäten zu Freiburg im Breisgau, zu Krakau, Basel und Straßburg. In Frankfurt a. M. hielt er im Jahre 1512 eine Reihe ähnlicher Predigten, wie sie Geiler von Kaisersberg in Straßburg über Brand's Narrenschiff gehalten hat. Aus diesen Predigten erwuchsen die nachher im Druck herausgegebenen Gedichte „Narrenbeschwörung" und „Schelmenzunft", welche im Grunde nur zwei verschiedene Bearbeitungen eines und desselben Gedankens sind (mehr oder minder glückliche Anwendung von sprüchwörtlichen Redensarten auf die sittlichen Zustände der Zeit). Damals erschien Murner in den Reihen derer, welche die römischen Mißbräuche mit den Waffen der Satyre bekämpften. So tadelt er in der „Schelmenzunft" die Prediger, die „von blauen Enten predigen", ein Ausdruck, den auch Luther gebraucht, und spottet über das weltförmige üppige Leben der Priester und Klosterleute und das Mechanische ihres Gottesdienstes **). In der Göuchmatt (Basel 1519), einem Spottgedicht auf

---

*) Es war eine Lähmung, die er selbst in der Schrift „de pythonico contractu" näher beschreibt.

**) So heißt es im 45. Abschnitt („der Teufel ist Abt"):

„Man findt vol femlich bös prälaten,
Die thund viel teüfelischer Thaten,
Denn der Teufel aus der hellen.
Geistlich Prälaten jagen wellen,
Blasen, heülen, hochgwild fellen,
Vnsinnigcklichen rennen, baitzen,
Den armen Leüten durch den waitzen
Mit zwantzig, dreyßig, viertzig pfärden,
Seind das geistlich, prälatisch bärden,
Wenn die Bischoff jeger werden

weibische Männer, hat er sogar das Mährlein von der Päbstin Johanna eben nicht in zartester Weise seinen Lesern aufgetischt. — Auch hinsichtlich der wissenschaftlichen Unterrichtsmethode legte Murner ein reformatorisches Streben an den Tag, indem er, ein Vorläufer Basedow's, Anstrengungen machte, auch die abstraktesten Wissenschaften den Schülern spielend beizubringen*).

Zu der durch Luther angeregten Kirchenreformation stellte sich indessen Murner gleich in ein gegnerisches Verhältniß. „Als Hedio und Capito zu Straßburg öffentlich das Evangelium tapfer predigten, hat Murner stark wider sie gefochten", sagt Hottinger in seiner helvet. Kirchengeschichte Thl. III. S. 145. Er ging auch im Namen des Bischofs von Straßburg auf den Reichstag in Nürnberg, um bei dem päbstlichen Legaten Campegius den Straßburger Rath auf's Härteste zu verklagen (Sleidan IV.). Auch finden wir ihn bald auf der Seite eines Eck, Emser, Cochläus gegen Luther die Feder ergreifen. Er suchte sowohl dessen Reformationswerk im Ganzen als ein unberechtigtes darzustellen**), als er auch im Einzelnen wider ihn auftrat. So setzte er Luther's Schrift an den Adel deutscher Nation eine andere entgegen unter ähnlich lautendem

---

Vnd die hund die mettin singen,
Mit heülen den gotzdienst vollbringen?
In Clöstern thund das auch die äpt,
Ich weiß wol wie man dinnen lebt.
Die Clöster seind gestifftet worden
Zu halten ein geistlichen orden,
So wöllt ir yetzund fürstlich leben,
Wärt ihr drauß, man würdt euch geben
Schmale pfenning nert zu essen;
Der Teufel hat euch gar besessen,
Daß jr doch auß geistlichen gaben
Vil mehr hund getzogen haben,
Dann brüder in dem closter sind." u. s. w.

Noch stärker sind die Farben aufgetragen im Abschnitt „Auß einem holen hafen reden", da heißt es:

„Pfaffen, münch, die geistlichkeit,
Nunnen, was die kutten treyt,
Die nun zu der kirchen gond,
Auff das sy in der ordnung stond,
Wenn sy sollen mettin beten,
Spaciren gond sy einher tretten,
Wenn sy schon betten oder lesen,
So ist jr Hertz im bad gewesen.
Sie wissen offt selber nit
Warumb ir ainer Gott erbitt,
Dann das sy beten mit dem mundt.
Der keiner nye latein verstund.
Sag mir durch got, was ist das bet,
Da keiner kein verstand nit hett.
Lesen, beten on verstand
Als die nunnen gesungen hand.
Das mag wol seyn ein lürlistand
Vnd auß aim holen hafen klaffen,
Was kunnen sy mit beten schaffen,
So sy doch nit verstond latein
Vnd brocken doch die wörter ein
Vnd keüvend alle wörter da
Als vnser kue das haberstra."

*) Dahin gehört seine Logica memorativa oder chartiludium logicae, Straßb. 1509, wo man die Logik beim Kartenspiel und sein Ludus studentium Friburgensium (1511), wo man die Regeln der Prosodie beim Bretspiel lernen sollte. — Vergl. hierüber das Urtheil der Epistolae viror. obscuror.: . . . „In omnibus aliquid, in toto nihil."

**) „Ein christenliche und briederliche Ermanung zu den hochgelerten Doctor Martino Luter, Augustiner Orden zu Wittenburg", 1820. (Waldau S. 78) und noch mehrere andere Schriften ebendaselbst.

Titel*) und warf sich zum Vertheidiger Heinrich's VIII. von England gegen Luther auf**). Diese gegnerische Stellung hinderte ihn jedoch nicht, die Schrift Luther's gegen Heinrich, sowie auch die von der babylonischen Gefangenschaft aus dem Lateinischen in's Deutsche zu übersetzen. Auch sprach er bisweilen von Luther mit Anerkennung und gab auch zu, daß Tezel sich stark verfehlt habe. Nichtsdestoweniger aber soll man seine Schriften ganz verwerfen, denn es sey rein unmöglich, das Gute vom Bösen auszuscheiden; die Wahrheit sey von ihm durch und durch vergiftet. Unter Anderem nennt Murner den Luther einen Catilina (Cathelina); damit verdiente er sich den Ehrennamen Lutheromastix, womit ihn die Gegner neckten. Die heftigste und ausführlichste Schrift wider das Lutherthum ist das satyrische Gedicht: „vom großen lutherischen Narren", von welchem Heinr. Kurtz eine kritische Ausgabe (mit historischer Einleitung) besorgt hat (Zürich 1848). Nach einer Notiz Luther's soll Murner 1524 seine Ordenstracht abgelegt, das Kloster verlassen und sich an die regularen Chorherren angeschlossen haben***). Allein es ist dieß mit Recht bezweifelt worden. Jedenfalls finden wir ihn wieder als Franziskaner 1526 zur Zeit der Badener Disputation (s. d. Art.) als Lektor und Professor der Theologie zu Luzern. Da nimmt er nun auch zur schweizerischen Reformation eine gegnerische Stellung ein. Er eiferte von der Kanzel her gegen Zwingli und kündigte dem Volke an, wie er ihn in Baden auf der Disputation für immer zu Schanden machen wolle (Epp. Zwingli ed. Schulthess. I. p. 484). Er spielte aber auf dem Gespräche selbst nur eine untergeordnete Rolle. Er hatte zu Eck's sieben Thesen auch noch zwei hinzugefügt, die eine zu Gunsten der Verwandlungslehre, die andere gegen die Säkularisirung der geistlichen Güter. Es wurde aber darüber gar nicht einmal disputirt. Dagegen hielt sich Murner schadlos durch Herausgabe der Geschichte der Disputation, von seinem Standpunkte aus†). Daß er die Akten derselben geflissentlich soll verfälscht haben, ist in neuerer Zeit auch protestantischerseits als eine falsche Beschuldigung abgewiesen worden. Auf der Berner Disputation (1528) wagte Murner nicht zu erscheinen, erließ aber noch verschiedene Schmähschriften gegen die Reformation††). Der schreibselige Mann führte sogar seine eigene Druckerei bei sich.

Gegen ihn gerichtet sind der oben erwähnte Karsthans, sowie auch die Schrift: Murnarus Leviathan, vulgo dictus Geltnarr oder ganßprediger, in 4., eine Satyre auf sein abenteuerliches Leben. — Murner's Todesjahr ist ungewiß; doch muß er vor 1537 gestorben seyn.

Vgl. G. E. Waldau, Nachrichten von Thomas Murner's Leben und Schriften. Nürnb. 1785 (wieder abgedruckt in Scheible's „Kloster"). — Deutsches Museum. 1779. — Panzer, Annalen der deutsch. Litt. S. 347 ff. — Haller, Biblioth. der Schweizergesch. im 2. u. 3. Band. — Ruchat, histoire de la Réform. de la Suisse, im 3. Buch. — Hottinger, Gesch. der Eidgenossen während der Zeiten der Kirchentrennung (Fortsetz. von Jos. v. Müller). Bd. II. S. 154. — Jung, Geschichte der Reformation in Straßburg, S. 238 ff. — Röhrich, Reform. im Elsaß. I. 1. S. 228. — Hagen, Karl, Deutschlands litterarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter. Erlangen 1843. 2r Bd. S. 61. 183 ff. Letzterer bezeichnet den

---

*) „An den großmechtigsten vnn durchlöchtigsten adel tütscher nation, das sye den christlichen glauben beschirmen, wyder den zerstörer des glaubens Christi, Martinum Luther, einen verfierer der einfeltigen christen."

**) „Ob der König uß engelland ein lügner sey oder der Luther."

***) Luther an Brismann (bei de Wette II. p. 528): Murnarrus habitum cum suis mutavit gressus cum omnibus monasterium. Factus ut aliqui dicunt, Canonicus regularis vel studentium ordinis in collegio, sed manet tamen Murnarr, ut fuit.

†) Die Disputation vor den zwölf Orten einer löbl. Eidgenossenschaft u. s. w. (vollständiger Titel bei Haller III. Nr. 267.

††) Unter diesen zeichnet sich durch besondere Grobheit aus die selten gewordene Lästerschrift: „Der Lutherischen Evangelischen Kirchen-Dieb und Ketzer-Kalender." Luzern 1527. 4. Haller III. S. 299.

Murner nicht übel als „ein liederliches Genie, als einen von den Menschen, wie sie es zu allen Zeiten gegeben, die ohne Karakter, ohne sittliches Fundament, sich mit ihren Talenten dahin wenden, wo das Meiste zu gewinnen ist, und in dem Augenblicke von einer soeben ergriffenen Richtung wieder abspringen, so wie sie glauben, daß sie wo anders eine bessere Rechnung finden." Vergl. auch Kurtz a. a. O. und die Litteratur-Geschichten von Wachler, Vilmar, Gervinus. Hagenbach.

Mutianus, Rufus Conradus, ein geistvoller Humanist und Mittelpunkt des Erfurter Humanistenkreises. Sein Familienname war Mudt oder Muth, den Beinamen „Rufus" scheint er von seinen röthlichen Haaren erhalten zu haben. Zu Homburg in Hessen den 15. Oktober 1471 geboren (s. Kampschulte Bd. I. S. 185), stammte er aus einem angesehenen und wohlhabenden Geschlechte. Ziemlich jung ward er der berühmten Schule des Alex. Hegius in Deventer übergeben, in der unter Anderen Erasmus sein Mitschüler war und die seine Richtung für's ganze Leben bestimmte. Die weitere Bildung erhielt er auf der Universität Erfurt, die er 15 Jahre alt bezog; hier wurde er im J. 1492 Magister artium und lehrte auch einige Zeit, aber bald zog es ihn nach Italien, um seinen Studien den Abschluß und so zu sagen die letzte Weihe zu geben. Ohne Zweifel waren die Jahre in Italien, in denen er mit bedeutenden Persönlichkeiten in Beziehung trat, für ihn sehr fruchtbare; zu Bologna ward er Doct. jur. can. Nach seiner Rückkehr in die Heimath im J. 1502 erhielt er am Hofe des Landgrafen eine Anstellung, aber das geschäftliche Treiben stieß ihn zurück, er wollte Muße für seine Studien, und so fühlte er sich befriedigt, als er 1503 ein bescheidenes Kanonikat in Gotha erhielt, das jährlich kaum 60 Gulden ertrug und an dem er sich für seine Lebenszeit begnügte.

Der Gothaer Kanonikus stand jetzt als geistreicher Humanist da, der aber mehrfach von dem Wege seiner Genossen abwich. Bezeichnend war sofort die Inschrift seines Hauses: Beata tranquillitas: er wollte Muße, Abkehr von dem vulgären Treiben des Lebens; und die weitere in seinem Hause: Bonis cuncta pateant: er wollte persönlichen Verkehr mit Gleichgesinnten und Anregung, und so übte er Gastfreiheit, so weit es nur seine Verhältnisse gestatteten. Es war denn auch seine Persönlichkeit, die imponirte und durch die er seinen Einfluß ausübte. Der Schriftstellerei enthielt er sich. Allerdings stellte er dabei so hohe Forderungen, daß er sich selbst nicht genügte, aber es geschah wohl auch aus Bequemlichkeit und aus einem gewissen Stolze, sich nicht der Kritik auszusetzen. So besitzen wir von ihm nur einige Epigramme. Dagegen liebte er es, sich in Briefen gegen Freunde auszusprechen, aus denen uns sein bedeutendes Wesen entgegentritt und die auch sonst geschichtlich werthvoll sind. Eine große Sammlung derselben findet sich handschriftlich auf der Frankfurter Stadtbibliothek, die neuestens wieder benutzt wurde; Auszüge ließ W. E. Tentzel in Supplem. historiae Gothanae I. Jenae 1701. 4. abdrucken. Mutianus war allerdings Humanist, er lebte in den Alten und in den neuen Büchern und nichts beglückte ihn mehr als eine neue Büchersendung von Aldus Manutius in Venedig, aber der Humanismus galt ihm doch nur als Mittel, um in der Philosophie und Theologie zu einer begründeten Anschauung und Ueberzeugung zu gelangen, nach der das Leben sich sittlich zu gestalten habe. Auf das Sittliche kam es ihm daher an und auf die innere Stimmung des Menschen. Ueberhaupt hatte er einen starken Zug zum Innerlichen und Idealen, aber wenn er sich nicht zum vollen Karakter ausgestaltete, wenn sein Meinen und Leben etwas Unsicheres, Schwankendes, ja zuletzt verzweifelnd Resignirendes hatte, so lag der Grund fast weniger in seiner äußeren Stellung, als in seiner geistigen und religiösen Organisation, die stark negativ war, aber schließlich, kalt berechnend, der positivsten Form ein Recht zuerkannte: die Zeit wuchs ihm über den Kopf. Zunächst stand Mutianus mit dem gegebenen Kirchenwesen geradezu im Widerspruch: er war gegen die Ohrenbeichte und die Seelenmessen, er haßte die Aeußerlichkeit der Theologisten und bekutteten Pfaffen, das kirchliche Ceremoniell; das Kirchengehen, Fasten u. dergl. galt ihm als solches nichts und die Zeit,

die er dem Kirchendienste zu widmen hatte, sah er als eine verlorene an. Aber er ging noch weiter. Wie wir aus einzelnen vertraulichen Aeußerungen ersehen, war er auf dem besten Wege, das Historische des Christenthums stark zu verflüchtigen und mit dem Schriftworte nach allegorischer oder natürlicher Deutung auf's Willkürlichste umzugehen. So behauptete er unter Anderem, daß der wahre Christus als die Weisheit Gottes schon vor seiner Menschwerdung die Menschheit vom Anfange an erleuchtet habe, und ep. 116. schreibt er: „Es ist nur Ein Gott und Eine Göttin, aber es sind viele Gestalten und Namen —. In Sachen der Religion muß man sich der Decke von Fabeln und Räthseln bedienen —. Wenn ich Jupiter sage, meine ich Christus und den wahren Gott." Man darf in solchen Aeußerungen nicht bloße Ausbrüche des Augenblicks finden, sondern man sieht daraus, wie das Ideale in ihm mit dem Realen außer ihm kämpfte, aber da er solchen Spekulationen mehr nur gelegentlich nachging, kam es bei ihm zu keinem Abschluß. Seine mißliche Stellung zum Gegebenen fühlte er indessen wohl, denn er warnt, seine Geheimnisse ja nicht auszuplaudern und seine esoterische Lehre in's Volk zu bringen, da eine fromme Täuschung nothwendig sey. Im Leben stand er ehrenwerth da; wenn er schreibt: „Stultus homo, dum me vestali castimonia celebrat, ingerit tamen pueri mentionem" (Tentzel a. a. O. S. 204), und sich über geschlechtliche Sünden etwa gar cynisch ausspricht (s. Strauß, „Ulrich von Hutten" I. S. 336), so müssen wir das herrschende Verderbniß der Zeit in dieser Beziehung in Anschlag bringen.

In Gotha fühlte sich Mutianus zunächst isolirt, die älteren Kanoniker waren der neuen Bildung fremd, mit denen er daher bald in dauernden Conflikt gerieth; wie er sie als Esel und als pecus scabiosum verachtete, so erhoben diese gegen ihn namentlich den Vorwurf der Irreligiosität. Doch der Humanismus hatte etwas Zusammenschließendes und wenigstens in der Nähe Gotha's gab es eine Schaar begeisterter Gleichgesinnter. Zunächst fand Mutianus im Cistercienser Heinrich Urbanus in Georgenthal einen Freund, der ihm von den Studienjahren her bekannt war und dem er nun sein ganzes Herz erschloß. Sodann trat als Freund der jüngere, anspruchslose Georg Spalatin hinzu, von 1505 bis 1507 Lehrer im Kloster Georgenthal. Als dieser 1508 dem ehrenvollen Rufe als Erzieher nach Wittenberg folgte, entließ ihn Mutianus mit dem Segenswunsche:

> Ito bonis avibus dextro pede sidere fausto,
> Felix optatum carpe viator iter.
> Aula patet, Spalatine tibi tribuentur honores,
> I te praetereant quae nocitura putas.

Nicht lange blieb der Gothaer Humanist den Erfurtern unbekannt, Briefe wurden gewechselt und die Erfurter wallfahrteten so oft es nur ging, nach dem gastlichen Hause des würdigen und freundlichen Gothaer Herrn, der voll von Geist und Witz war und der ein Zimmer mit den gemalten Wappen seiner Erfurter Freunde ausstatten ließ (s. C. Krause, Euric. Cordus. Hanau 1863. 8. S. 21 f.). Da ging es denn heiter zu, in Scherz und Ernst wurde was einem Jeden anlag durchsprochen, und freilich war da mehr von den olympischen Göttern und den Heiden die Rede, als von den Dingen, die einem Luther in's Herz schnitten. Mutianus erfreute sich dabei des unbedingten Ansehens, dessen geschmackvollem Urtheile man sich unterwarf; er war der Lehrer, der, mäßig in Lob und Tadel, auf die Einzelnen verbessernd, anregend und ermunternd einwirkte; über sein Verhältniß zu Eur. Cordus seit 1513 s. Krause a. a. O. S. 24 f. Als es im Reuchlin-Handel den Scholastikern galt, konnte er nur auf's Lebhafteste sich betheiligen. Auch Luther's Auftreten begrüßte er mit Hoffnungen, aber bald, seit 1521, änderte sich seine Stimmung und Stellung und ein trüber Lebensabend brach an. Seine Jüngerschaft zerstreute und zerspaltete sich, das Reformationswerk war ihm zu radikal, er fürchtete das Losbrechen der Massen und das Hereinbrechen der Barbarei und bedauerte schmerzlich, auf diese Zustände mit hingearbeitet zu haben. So trat er

als stiller Beobachter in den Hintergrund, selbst von Spalatin und dem Kurfürsten von Sachsen, bei welchem letzteren er und sein Rath von jeher viel galt, zog er sich zurück und suchte nun Trost in strenger Kirchlichkeit. Früh gealtert, sollte er in den letzten Lebensjahren unter den Stürmen der Zeit noch bitteren Mangel leiden, und es ist betrübend, zu lesen, wie er nothgedrungen bei dem Kurfürsten noch zuletzt um Brod bettelt. Am Charfreitag den 30. März 1526 ward er erlöst; sein Tod blieb von den Seinen, namentlich dem treuen Eoban Heß, nicht unbeklagt.

Vergleiche über Mutianus: D. F. Strauß, Ulrich von Hutten. 2 Bde Leipz. 1858. 8.; besonders I. S. 42 ff. II. S. 336 ff. — F. W. Kampschulte, die Universität Erfurt in ihrem Verhältniß zu dem Humanismus und der Reformation. 2 Bde. Trier 1858. 1860. 8.; besonders I. S. 74 ff. II. S. 227 ff.

D. F. Fritzsche.

Meinrad, Stifter des Klosters Einsiedeln. Die Hauptquelle ist eine Biographie dieses Mannes von einem Mönche aus Reichenau, das an dieser Filialanstalt das größte Interesse nehmen mußte, am Ende des 10. oder im Anfange des 11. Jahrhunderts abgefaßt. Was ihr an Alter abgeht, ersetzt sie durch eine für jene Zeit seltene historische Haltung und schlichte Darlegung der aus guter Quelle entlehnten Einzelheiten. An etwas Himmels- und Lichtglanz, vorzüglich beim Abscheiden der glänzenden Persönlichkeit, wird man sich nicht stoßen. Außerdem sind aber auch noch die Jahrbücher des Klosters zu berathen, welche, von dem Chronisten Tschudi abgeschrieben, neuerdings sehr sorgfältig im Geschichtsfreunde der fünf Orte abgedruckt worden sind. Ihre Abfassung fällt später als die der Vita; sie haben aber aus guten älteren Annalen nach eigener Angabe geschöpft. Des über Meinrad Mitgetheilten ist übrigens nicht viel; es beschränkt sich fast nur auf ein paar chronologische Bestimmungen, die aber ihre Bedeutung haben. Die späteren Lebensbeschreibungen Meinrad's sind unzählig; sie geben aber nichts, als das in diesen Quellen Gegebene, mit noch einigen traditionellen Zusätzen und erbaulichen Gemeinplätzen, z. B. die von Georg Scheebel, Diakonus von Gengenbach. Es ist zwar noch eine sehr alte Biographie in Einsiedeln unter dem Titel vorhanden: „Von St. Meinrad hübsch lieblich zu lesen, was Elend und Armuth er erlitten hat", doch erklärt auch sie gleich auf dem Titel, daß sie aus der alten lateinischen Vita gezogen sey, und eine andere unter dem Titel: „Hier hebt an St. Meinrath Leben und wie unsrer Frauen Kapelle gewyhcht ward und wie die Sach bestätigt ward zu Einsiedeln" — sagt es selbst, daß sie mehr die berühmte Engelweihe behandelt und Alles aus dem verloren gegangenen Buche des Constanzer Bischofs Conrad, der die Weihe vornehmen sollte, aus den secretis secretorum gestohlen habe.

Meinrad war zu Karl's des Großen Zeit, zu Anfang des neunten Jahrhunderts, im Sülichgau in Württemberg oder zu Hechingen geboren, das Kind einer edeln, aber nicht sehr reichen Familie, nach späterer Angabe einer jüngeren Hand zur Chronik des Herm. Contr. 861, der Sohn des dortigen Grafen. Es war das bei dem wirklichen Vorkommen eines Grafen daselbst eine sehr nahe liegende Zusatzbestimmung. Noch in bestimmterer Fassung sollen ihn die Grafen von Hohenzollern zu ihrem Hause zählen und seinen Leibrock zu Hechingen in großen Ehren halten. Als der Sprößling eines edeln Geschlechtes wurde er von seinem Vater der Schule in Reichenau, der Bildungsstätte des benachbarten Adels, und besonders dem dortigen trefflichen Lehrer Erlebald, seinem Onkel, einem Schüler des großen Abtes und späteren Bischofs Hatto, übergeben. Dieser nahm sich nun auch des talent- und hoffnungsvollen Knaben wie eines Sohnes an und machte ihn mit der Schrift und den Vätern, vorzüglich auch den für das Mönchsleben begeisterten, bekannt. Im 25. Lebensjahre erhielt er die Diakonus- und bald darauf auch die Presbyterweihe und trat dann in der ihm von Jugend auf eigenen ascetischen Richtung, auf den Antrieb und zur innigsten Freude seines unterdeß zum Abte des Klosters erwählten Onkels (823), als Mönch in das Kloster ein. Er

ward jetzt ein ganzer Mönch, ein Vorbild in Entsagung und Demuth, im eifrigen Gebet und aufopfernder Liebesthat. Die Lehrerstelle zu Bollingen, einer Filialanstalt des Klosters Reichenau am Züricher See, ward gerade damals vakant; der an Wissen gleich reiche, wie von Herzen demüthige Meinrad war der rechte Mann für sie. So begann er hier als Lehrer sein Tagewerk; seines Herzens Sehnsucht zog ihn aber in die tiefste Einsamkeit. Der Oberbollingen gegenüberliegende, sich weithin ausdehnende finstere Etzel und die dortige Einöde zogen ihn mit magischer Kraft an. In dieser Sehnsucht machte er eines Tages mit seinen Schülern einen Ausflug über den See auf das jenseitige Ufer; bei dem durch die Einöde dahinstürzenden Felsbache angekommen, beschäftigte er seine Begleiter mit Fischfang, nahm aber selbst die Gegend genau in Augenschein und fand sie ganz so, wie es sein Herz wünschte. Schon auf dem Rückwege theilte er einer reichen frommen Matrone zu Erlenbach, welche die kleine Gesellschaft gastfreundlich aufgenommen hatte, im Ueberdrange seines Herzens den bei ihm zur Reife gekommenen Entschluß, sich in der Wildniß niederzulassen, mit und bat um ihren Beistand. Die fromme, ein Gotteswerk gern fördernde Frau versprach ihm nun auch Gottes halber alles Nöthige zu bieten, und so war er bald auf der Höhe des Etzels, um sich eine Einsiedlerhütte zu bauen (Annal. Einsidl. Maj. ad 831).

Meinrad diente hier seinem Gotte im eifrigen Gebete sieben Jahre; es war das aber nicht die Stätte seines Bleibens. Der Zudrang des ihn aufsuchenden Volkes ward ihm lästig; er zog sich noch weiter in das Dickicht des Waldes, in ein von der Welt ganz abgeschiedenes, ringsum von Bergen eingeschlossenes, schwer zugängliches Thal zurück. Er nahm hierher nur die Regel des heil. Benedikt, die Schriften Cassian's, ein Missale und einige Homilien, kurz nichts als seinen ernsten ascetisch-frommen Sinn mit. Fromme Männer der Nachbarschaft, vorzüglich auch eine Aebtissin Heilwiga, in einer Variante irrig Hildegarde genannt, die erst 853 Aebtissin des Frauenstiftes zu Zürich wurde, eine Aebtissin wohl des Klosters Seckingen, das hier Besitzungen hatte, unterstützten ihn kräftigst. Er errichtete sich unter ihrer Mitwirkung die nöthigen Gebäulichkeiten, eine Zelle und Kapelle, und übte dann in stillem Verkehr mit seinem Gotte die strengste Ascese. Er brachte hier 26 Jahre ohne andere Erlebnisse hin, als die gewöhnlichen in allen diesen Lebensbeschreibungen wiederkehrenden dämonischen Versuchungen. Sie gaben sich in der wilden Berggegend vermittelst eines auf sie gelagerten ägyptischen Dunkels, drohenden Sturmes- und Donnerstimmen, eines Nerven zerreißenden höllischen Concertes und verderblich gegen ihn zuckender Feuerflammen kund. Auf sein Gebet soll aber das Licht wieder von der Sonne her gestrahlt, und ein aus ihm hervortretender Engel die finstere Rotte verscheucht haben. Wer die Natur der Schweizeralpen kennt, hat auch alle diese Dämonen kennen gelernt. Die Volkssage weiß freilich noch etwas mehr zu erzählen; nach ihr trat er mit dem Himmel selbst in Verkehr. Einst besuchten ihn mehrere Ordensbrüder von Reichenau. Einer von ihnen konnte den Schlaf nicht finden; da bemerkte er, wie der Heilige sich um Mitternacht von seinem Lager erhob und zu der Kapelle hinging. Er folgte ihm still und sah hier, wie ein schönes Kind, ungefähr 7 Jahre alt, von dem mit der Jungfrau und dem Himmelsknaben geschmückten Altarbilde herabstieg, mit Meinrad Psalmen betete und ihm Manches liebreich zuflüsterte. Der Ordensbruder hielt das Gesehene anfangs für eine Sinnentäuschung; das schöne Kind sprach aber auch noch zu ihm einige prophetische Worte, die späterhin in Erfüllung gingen. Das überzeugte ihn oder vielmehr er ließ sich dadurch gern von der Wirklichkeit überzeugen.

Endlich sollte Meinrad aber doch der feindlichen Macht unterliegen. Zwei Bösewichter, Richard, ein Alemanne, und Petrus, ein Rhätier, suchten in der Meinung, eine gute Beute zu machen, die einsame Zelle auf. Der Heilige war gerade in der Kapelle, um seine Abendandacht zu verrichten; er lag da im ergebungsvollen Gebet, als die Räuber anklopften. Er vollendete es, ging dann zu den Klopfenden hinaus und redete sie mit den Worten an: „Warum seid Ihr so spät gekommen, warum nicht früher, um

meine Messe und Fürbitte für Euch zu hören? Doch gehet auch jetzt noch hinein, Gott um Gnade zu bitten, und wartet dann in meiner Hütte, damit ich Euch mittheile, was ich durch Gottes Segen habe." Sie gehen nun auch in die Kapelle, um nach Raub zu spähen, kehren aber bald zurück. Meinrad gab ihnen Alles, was er hatte, Kleider, Speise und Trank; das war aber nicht genug. „Ich weiß", sagte jetzt Meinrad, ihren Mord- und Blutdurst sehend, „Ihr seyd gekommen, mich zu tödten. So thut's; ich bitte Euch nur noch, die zwei dort bereitstehenden Kerzen, die eine zu meinem Haupte, die andere zu meinen Füßen zu stellen. Entfernt Euch dann schleunigst; Ihr möchtet sonst den mich Besuchenden in die Hände fallen." Die ergebungsvolle Sanftmuth Meinrad's konnte die Mordlustigen nicht entwaffnen. Richard ergriff ihn mit gewaltiger Faust, ruft seinem Gefährten zu, ihn mit einem Knüttel zu Boden zu schlagen, und versetzt ihm endlich, da die Schläge nicht sicher genug treffen, den Todesschlag auf's Haupt. Erst nach vollbrachter That kommen die Mörder wieder etwas zur Besinnung; sie legen den entkleideten Leichnam auf das Bett, bedecken ihn mit einem Tuche und stellen die Kerzen hin. Sie eilen mit der einen zur Kapelle, um sie an der Ampel anzuzünden; da strahlt ihnen bei ihrer Rückkehr schon die andere hellleuchtend entgegen. Kurz, es wird ihnen unheimlich zu Muthe; sie wagen nichts in der Kapelle anzurühren und machen sich eiligst mit Kleidern und Bettzeug davon. Zwei von Meinrad erzogene und ihm dankbar ergebene Raben wurden aber ihre Verräther; sie blieben den Flüchtigen auf der Ferse und verfolgten sie bis nach Zürich. Ein Zimmermann zu Wollrau soll die Verfolger und die Verfolgten zu Gesichte bekommen, sogleich das Geschehene geahnt und seinen Bruder veranlaßt haben, die Männer im Auge zu behalten, während er selbst hinging, um sich davon zu überzeugen. Da die Raben die Missethäter bis in die Gaststube verfolgten, ihnen in die Augen stachen und die Anwesenden schon eine Frevelthat ahnten, bedurfte es nur noch der Verkündigung des Mordes durch den herbeikommenden Zimmermann, um die in Todesblässe und Verwirrung Dasitzenden vollends verdächtig zu machen. Man verklagte sie sofort bei der Obrigkeit; sie gestanden ihre Missethat ein, und der Feuertod war ihre Strafe. Dieß Zuthat der späteren Sage; es braucht kaum erinnert zu werden, daß diese Erzählung nicht mehr und nicht weniger Wahrheit hat, als die „von den Kranichen des Ibykus". Walther, Abt in Reichenau, ließ übrigens den Körper Meinrad's aus der Einöde holen und in seinem Kloster bestatten. Sein Todestag war der 21. Februar 863. Im Monat Juni 831 begab er sich, 26 Jahre alt, also 805 geboren, in seine Zelle nach dem Etzel, blieb dort 7 Jahre, also von 831—838, und verweilte dann 25 volle Jahre in seiner Zelle, 838—863. Wir kommen somit, wenn wir uns die ersteren 7 Jahre nicht ganz voll denken, auf das in Einsiedeln angenommene Todesjahr. Die Annal. Einsid. Maj. kommen bei dem gleichen Jahre an, lassen ihn aber gegen die ausdrückliche Angabe der Vita nicht volle 25 Jahre in der zweiten Anachoresis zubringen. Die Angabe der Vita ist aber die sicherere.

Meinrad war nur ein Einsiedler; er hatte somit keine Schüler um sich gesammelt. Vierzig Jahre vergingen, ehe er in seiner Einöde Nachfolger fand; er mußte sie aber finden, seine Zelle blieb der Gegenstand der tiefsten Verehrung. Um diese Zeit besuchte Benno oder Benedictus, Domherr aus Straßburg, die ihrem Verfall entgegengehende Zelle. Er beschloß, Meinrad's Nachfolger zu werden und dieselbe wieder herzustellen. Für eine bleibende Niederlassung mußten aber die Umgebungen etwas wohnlicher gemacht werden. So geschah es; es wurde lichter um die Zelle, ein freundlicher Hügel, nach ihm Bennau genannt, erhob sich im grünenden Wiesengrunde. Es mehrten sich die hierher ziehenden Anachoreten. Späterhin zog noch der eben so einer edlen als reichen Familie angehörige Eberhard hierher (934), um Benno zur Seite zu treten. So wurde bald die Hand an das Werk gelegt; ein neues, geräumiges Kloster und eine Kirche zu Ehren der heil. Thebäer entstand — das Kloster Einsiedeln, die glanzvollste Benediktinerabtei.

Dr. E. F. Gelpke.

N.

Nadab. Unter den verschiedenen Männern dieses in Israel öfter vorkommenden Namens (er bedeutet Einen, der „willig" ist, liberalis, und findet sich auch unter den Nachkommen Juda's 1 Chr. 2, 28 und Benjamin's 8, 30. 9, 36), kommen hier folgende zwei in Betracht:

1) Der erstgeborene Sohn Aaron's von der Eliseba 2 Mos. 6, 23. 4 Mos. 3, 2 f., der mit seinem Vater und seinem jüngeren Bruder Abihu und den 70 Aeltesten Moses auf den Sinai begleiten und daselbst die Herrlichkeit Gottes schauen durfte, 2 Mos. 24, 1 ff. Später wurde er zum Priester geweiht, 2 Mos. 28, 1., starb aber kinderlos vor dem Vater, indem er mit Abihu plötzlich umkam; „Feuer ging aus von Jahve" — heißt es — „und fraß sie", wobei wir schwerlich mit Winer, RWB. I. S. 7 an einen Blitz, sondern eher, im Sinne des Referenten, mit Ewald an einen durch das plötzlich um sich greifende heilige Feuer des Altars herbeigeführten jähen Tod zu denken haben; als Grund davon wird angegeben, daß sie „fremdes Feuer vor Jahve brachten", d. h. weil sie ein ungehöriges Rauchopfer darbrachten, weder zur gesetzlichen Zeit (Morgens oder Abends, 2 Mos. 30, 7 ff. vgl. 3 Mos. 16, 1), noch am gesetzlichen Orte (außerhalb des Heiligthums statt in demselben), noch vom vorgeschriebenen Räucherwerk genommen, noch endlich durch Aaron am Räucheraltar angezündet (so Knobel, wogegen Winer a. a. O. nur das Fehlen des letztgenannten Momentes als strafbar ansehen wollte), s. 3 Mos. 10, 1—5. 16, 1. 4 Mos. 26, 60 f. 1 Chr. 24, 1 f. Vergl. noch v, Lengerke, Kenaan I. S. 475. Ewald's Gesch. Israel's II. S. 172. 176 Note 2. Dess. Alterthümer S. 279 f. 344 (erste Ausgabe).

2) Nadab, Sohn und Nachfolger Jerobeam's I., welcher in dem von seinem Vater eingeschlagenen, untheokratischen, verderblichen Wege fortwandelnd, schon nach kaum zweijähriger Regierung über Israel, während er das damals den Philistern angehörende Gibbethon belagerte, durch Baesa (s. d. Art.) getödtet und sammt seinem ganzen Hause ausgerottet wurde, das erste, fortan so vielfach befolgte Beispiel eines blutigen Dynastiewechsels in Israel. Er regierte nach Thenius und Bunsen 957 bis 955 v. Chr., nach Winer 954 bis 953, nach Ewald 963 bis 961. — Siehe 1 Kön. 15, 25 ff. und vgl. Ewald's Gesch. Isr. III. S. 162 der 1sten Ausgabe (= S. 446 der 2ten Ausg.). Rüetschi.

Nantes (das Edikt von). Der Uebertritt Heinrich's IV. zur katholischen Kirche war ein tief betrübendes Ereigniß für seine alten Glaubensgenossen. Und wohl hatten sie Ursache, mancherlei Besorgnisse zu hegen, da sie sahen, wie gleichgültig ihm seine religiösen Ueberzeugungen waren. Sie wußten, daß „diejenigen, welche aus Ehrgeiz Gott beleidigen, auch den Menschen ihr Recht nicht widerfahren lassen" (Mémoires et correspondance de Duplessis-Mornay, Paris 1824. V, 565). Sie hofften nichts weiter von dem, der seinen Glauben verläugnet hatte, um ein Königreich zu gewinnen. Es schien ihnen, als ob Gott sie durch neue Leiden heimsuchen wolle, nach allem dem, was sie bisher gelitten hatten (Mornay V, 489)*). Mit Recht dachten sie, daß die Ligue sich mit diesem ersten Nachgeben nicht begnügen würde, daß sie vielmehr, unbefriedigt mit einer bloßen Verläugnung des Mundes, auch die thatsächliche Ausrottung der Hugenotten zur Bedingung ihrer Unterwerfung machen würde**). Wenn diese Be-

*) „Je deplore nostre condition; mais encores plus celle du prince qui, se rendant plus contemptible à tout le monde, se va precipiter en une ruyne certaine pour une esperance bien incertaine . . . Nostre recours doibt estre au Seigneur, qui n'abandonnera jamais son Eglise." Mornay V, 496.

**) „Le vulgaire dict là dessus: . . si c'est de franche volonté, qu'attendons nous plus de son affection? ou, si c'est par contraincte, attendons en encores moins; on n'attendons que mal, puisque nostre mal est en puissance d'aultrui; puisque nostre bien n'est plus en sa puissance . . . Et qui peult garantir que qui a eu trop de pouvoir pour ebranler sa conscience, n'en retienne encores assés pour contraindre sa volonté, pour abuser de sa puissance? . . . et de quoi fera il plus de difficulté, s'il ne l'a faicte d'offenser Dieu?" Mornay V, 535.

sorgnisse sich nicht erfüllten, so verdankten sie das weit mehr ihrer männlichen und oft drohenden Haltung, als der natürlichen Güte des Königs, der, wie de Thou in seiner Geschichte sagt, „immer weniger Geschmack an den Reformirten fand.“ Duplessis-Mornay, einer der ausgezeichnetsten Männer seiner Zeit und wohl einer der größten der reformirten Kirche Frankreichs, wußte durch seinen offenen und freimüthigen Karakter, begabt wie er war mit seltenen diplomatischen Talenten, und von festem Glauben belebt, Frankreich vor einem neuen Bürgerkriege zu bewahren und seinen Glaubensgenossen einen erträglichen Frieden zu verschaffen. Schon vor dem Uebertritt des Königs sah er voraus, daß die Reformirten mit Entschiedenheit auf ihren Forderungen zu bestehen hätten (Mornay V, 485). Ihre Gemeinden waren eingeladen worden, Deputirte zu der Conferenz zu senden, welche zur Belehrung des Königs veranstaltet werden sollte. Aber Heinrich zog es vor, jede Discussion zu vermeiden (Mornay V, 455. 485)*), und sich ohne Weiteres den Begehren der Katholiken zu unterwerfen; darum versammelten sich die Deputirten erst später zu Nantes. Sie hofften, daß durch diese letzte Bemühung es ihnen endlich einmal gelingen werde, sich ihre Ruhe zu sichern (Mornay V, 453). Mornay hatte zuvor einige Artikel aufgestellt über das, was sie wollten zu erlangen suchen; nämlich „die Erlaubniß, den öffentlichen Gottesdienst auszuüben, wo nicht in den Städten, doch in den Vorstädten; die Ernennung einiger reformirten Räthe in jeder Parlamentskammer oder Gerichtshof; die Versicherung, daß die Sicherheitsplätze in gutem Stande erhalten und endlich daß den Pfarrern ihr Unterhalt vom Staat gereicht würde“ (Mornay V, 450). Abgesehen von den Sicherheitsplätzen, die ihnen natürlich nur für eine Zeit lang bewilligt werden konnten, und mit Ausnahme einiger Punkte, die in der Anwendung nicht ganz so durchgeführt wurden, wie die Reformirten es wünschten, erhielten sie im Edikt von Nantes, was sie hier begehrten. In einem Schreiben an den König, nicht lange nach der Eröffnung der Sitzungen in Nantes, trägt ihm Mornay sämmtliche Beschwerden der Protestanten vor. „Sie hätten sich zu beklagen“, sagte er, „daß nach vier Jahren seine Majestät ihnen noch nicht den Strick vom Halse genommen, da in den meisten Parlamenten die Edikte der Ligue in strengster Ausführung fortbeständen“ (Mornay V, 535). Auch wußten sie, daß bereits ein Gesandter nach Rom abgereist war, um von dem Pabste die Absolution des Königs zu verlangen. Die Ligue, die den Jesuiten ergeben und von ihnen geleitet war, wollte sich mit der bloß von der gallikanischen Kirche dem König ertheilten Absolution nicht begnügen; sie begehrte auch die des Pabstes. Wie konnte man aber voraussetzen, daß Rom sich dazu verstehen würde, ohne Heinrich IV. als Bedingung die Ausrottung der Ketzerei in und außerhalb seines Reiches vorzuschreiben? „Und unter diesem Namen würde man die christlichsten, die treuesten Franzosen, den aufrichtigsten Theil der Unterthanen des Königs verstehen“ (ebendas.). „Sie begehrten nicht“, setzt Mornay hinzu, „daß die Gesetze des Staates zu ihrem oder eines fremden Fürsten Vortheil verändert würden, wie die Ligue es gethan; auch nicht daß ihr natürlicher Fürst seine Religion nach ihrem Gutdünken ändere, wie die Katholiken, die sich zu Eurer Majestät halten, es verlangen, noch weniger, daß der Staat zerrissen werde, um auf Kosten des öffentlichen Wohls den Ehrgeiz von Einzelnen zu befriedigen; sie forderten nur, daß sie im Frieden ihrem Gewissen treu bleiben und ihr Leben in Ruhe genießen könnten, jeder in dem Stand und Beruf, in welchem ihn Gott unter Eurer Herrschaft hat lassen geboren werden; welches ein allgemeines Recht für Alle ist, und nicht ein Vorzug. Sie sind

*) „L'advis du sieur Duplessis est tel qui ensuit: Pour le regard des ministres, ne voit que l'intention de sa majesté soit de les faire conferer avec les evesques . . . . . Mais bien juge le sieur Duplessis que sa majesté desire avoir des ministres . . . pour les asseurer du desir qu'il continuera à conserver les Eglises . . . leur presence sans doubte engendrera des mouvemens en l'ame de sa majesté; sinon pour le retirer du changement de relligion, au moins pour leur accorder plus liberalement ce qui sera de leur bien sûreté et conservation.“ Mornay V, 450.

entschlossen, dem Fürsten zu gehorchen, welchen Gott ihnen nach seinem Wohlgefallen gibt, ohne Unterschied der Religion, und unter seinem Oberbefehl die heiligen Gesetze des Staates zu vertheidigen, selbst auf die Gefahr ihres Lebens hin; was können nun die, welche bereit sind, ihr Leben für Euch hinzugeben, weniger verlangen als Freiheit und Sicherheit?"

Weniger konnten sie allerdings nicht begehren; jedoch der Augenblick war schlecht gewählt, um es dem Könige vorzutragen. Heinrich IV. war im Begriff, mit der Ligue zu unterhandeln, und um sie dazu geneigt zu machen, mußte er mit Rom versöhnt seyn. Selbst die Royalisten machten aus der Versöhnung mit Rom eine Bedingung ihrer Treue. Man irre sich jedoch nicht über die Absichten der Ligueurs; ihr Zweck war bloß, Zeit zu gewinnen, um den traurigen Zustand Frankreichs zu verlängern. So lange sie in Paris und in mehreren Provinzen Meister waren, konnten sie hoffen, sich aufrecht zu halten und ihr Vorhaben zu erreichen. Der Pabst, als er sah, wie mächtig die Ligue noch war, weigerte sich, die Vorschläge des Königs anzuhören. Den Deputirten der Versammlung wurde es bei der Art, wie sie am Hofe empfangen wurden, klar, daß sie im Augenblicke nichts zu erwarten hatten *). Dieser Ausgang rief in Nantes eine heftige Aufregung hervor. Mornay, der „auf der einen Seite den Uebermuth zunehmen, auf der anderen die Geduld ausgehen sah, bemühte sich, zwischen beiden das Gleichgewicht zu erhalten" (Mornay V, 510). Nur mit vieler Anstrengung gelang es ihm, diese Männer zurückzuhalten, welche nicht länger dulden wollten von dem, der bisher ihr Protektor gewesen war, so schnöde behandelt zu werden (Mornay VI, 10) **). Er brachte sie endlich zur Ruhe und die Versammlung, eingedenk der Schwierigkeiten, in welchen der König sich befand, ließ es zu, daß die Veröffentlichung des Ediktes vertagt wurde. Sie sprach sich aber über die von dem König ihr gemachten Vorschläge nicht aus, nämlich das Edikt vom Jahre 1577 zu erneuern oder, was dasselbe ist, das Edikt von Mantes (1591), welches bisher wegen des Widerstandes der Parlamente ohne Wirkung geblieben war, zur Ausführung zu bringen. Die Reformirten verlangten mehr, und um nicht den König zu sehr zu drängen, während er so wenig aufgelegt war, sie anzuhören, enthielten sie sich, ihre Meinung abzugeben. Sie fühlten aber, „daß es mehr als je nöthig war, vereint zu bleiben" (Mornay VII, 16); darum erneuerten sie die Union ihrer Kirchen mit der Genehmigung des Königs und bestimmten, daß die nächste Versammlung in St. Foy gehalten würde.

Als der Waffenstillstand, den man in der Absicht, über den Frieden zu unterhandeln, geschlossen hatte, am Anfange des Jahres 1594 zu Ende war, nahm alsobald die Lage der Dinge eine unerwartete Wendung. Die Liguisten trennten sich vollends, die meisten unterwarfen sich dem König, die Städte ergaben sich, und in wenigen Tagen konnte Heinrich sich krönen lassen und in Paris einziehen. Die meisten der Unterwerfungsedikte aber waren den Katholiken günstig; daher wurden die Reformirten unzufrieden, als sie sahen, daß man die Urheber aller Unruhen, die Feinde des Staates, mehr schonte als sie, die Vertheidiger des Königs, seine wahren und treuen Unterthanen. „Und doch wird man dieß das Wohl des Staates nennen", ruft Mornay aus; „ich hoffe, wir sind, wenn nicht der größte, doch gewiß der beste Theil desselben" (Mornay VI, 28. 30). Unterdessen waren neue Gefahren entstanden. Seitdem König Heinrich

---

*) „Les deputés de la relligion ont esté ouïs . . . Ils demandent choses justes, la pluspart necessaires; mais qu'on dispute n'estre expedientes, hoc praesertim tempore. Il s'y est cherché tout le temperament qu'on a peu; peult estre mesmes plus qu'on n'a deu, propter bonum pacis." Mornay VI, 3.

**) Duplessis au Roy: „A tout cela (ces plaintes) vos bons serviteurs ne sçavent que respondre; autrefois ils respondoient qu'on attendist le temps, et le temps s'est perdu . . . cependant ne peuvent vous celer que les esprits sont agités, passent de l'espoir du bien à l'attente du mal; de la longue et inutile patience en la recherche du remede." Mornay V, 535.

seine Hauptstadt erobert hatte, war viel von einer allgemeinen Kirchenversammlung die Rede, um die Glaubenseinheit wieder herzustellen; dieß gefiel sowohl dem König, der für sein Gewissen den Frieden dadurch zu gewinnen hoffte, als auch mehreren Männern aus seiner Umgebung, theils Reformirten, theils Katholiken. Da sich einige Pfarrer aus der Provinz Isle de France durch diese unausführbaren Vorschläge hatten gewinnen lassen, deren einziges Resultat der Untergang des Protestantismus in Frankreich gewesen wäre, wurden sie von der Synode, die damals in Montauban gehalten wurde, streng getadelt. Kurz darnach fand die politische Versammlung in St. Foy statt. Seit der von Nantes war die Lage der Reformirten, trotz der zunehmenden Macht des Königs, immer schlimmer geworden. „Es fehlt viel", sagt Mornay, „daß das Versprechen des Königs sich an den Protestanten erfüllt hätte, welches er ihnen gab, als er in Nantes von ihnen Abschied nahm, nämlich daß er, die Billigkeit ihrer Forderungen einsehend, je mehr seine Macht sich befestigen würde, auch mehr für sie thun würde" (Mornay VI, 66). Die Versammlung schien also „das einzige Mittel zu seyn, die Kirchen aus dem traurigen Zustande zu retten, in dem sie damals lebten" (daselbst). Die Leidenschaften waren aufgeregt; die Häupter der Partei, Bouillon und Latrémouille, reizten die Reformirten zur Empörung; es waren ehrgeizige Männer, die den Liguisten in vielen Punkten glichen, da ihr einziger Zweck der war, die allgemeine Verwirrung dazu zu benutzen, ihre eigene Macht auf Kosten der des Königs zu befestigen. Andere dagegen, und besonders Rosni und Lesdiguières, opferten Alles, sogar die Religion, dem Besten des Staates auf. Mornay, „von Gott belehrt, daß der Unterschied der Religion des Gehorsams gegen den König nicht entbinde" (Mornay V, 519. 565), und „daß es ohne Gesetze keine wahre Freiheit gibt", setzte die Anerkennung der Rechte der Protestanten durch, ohne den Frieden und die Einheit des Staates zu beeinträchtigen. Er hinderte die Versammlung nicht, sich mit der Sicherheit der Kirchen zu beschäftigen; da sie ihren Protektor verloren, gaben sich die Reformirten eine Verfassung, die sie in den Stand setzte, ihre Rechte zu vertheidigen. Es ward ein allgemeiner Rath eingesetzt, welchem alle Autorität in Religionssachen zukommen und unter dessen Oberaufsicht alle Provinzen stehen sollten. Er bestand aus zehn Mitgliedern, je eines für jede Provinz, vier Adelige, vier aus dem dritten Stande und zwei Geistliche. Es wurden ferner Provinzialräthe ernannt, aus fünf bis sieben Mitgliedern bestehend, deren einer wenigstens ein Geistlicher seyn sollte (Benoît, Histoire de l'Edit de Nantes, 1693. III. p. 127 sq.). Diese Anstalt, welche große Dienste leistete, indem sie die Macht der Hugenotten ihren Feinden offenbarte, dauerte nicht länger als bis zum Edikt von Nantes. Der König versprach zwar, daß eine Commission sich mit den Klagen der Reformirten beschäftigen würde, da man ihnen aber höchstens nur das Edikt von Nantes zu bewilligen gedachte, so hatte diese Nachricht wenig Einfluß auf die Gesinnung der Deputirten.

Die nächste Versammlung sollte in Saumur stattfinden. Während die Gesandten der Kirchen daselbst sich vereinigten und die Antwort erwarteten, die Herr von Chouppes ihnen von Seiten des Königs auf die Begehren der Versammlung von St. Foy bringen sollte, erklärte Heinrich IV. Spanien den Krieg. Die Meisten unter den Liguisten hatten sich bereits unterworfen oder waren doch nahe daran, es zu thun. Der Pabst allein behielt noch eine feindliche Stellung. Es brauchte nicht weniger als die Verbannung der Jesuiten und die gallikanischen Erklärungen des Parlaments und der Sorbonne, um ihn zum Nachgeben zu bewegen. Da die Ohnmacht der Ligue immer sichtbarer wurde und in der französischen Kirche sich ihre alte Neigung zur Unabhängigkeit zeigte, beeilte er sich, die Gelegenheit zu ergreifen, „die er endlich gefunden zu haben glaubte, in Frankreich eine Macht herzustellen, die man ihm nie hatte zuerkennen wollen" (de Thou CXIII.). Du Perron und d'Ossat, Gesandte des Königs, behaupteten mit Entschiedenheit die Rechte der Krone gegen die Anmaßungen des päbstlichen Stuhls.

Aus Furcht, Frankreich zu verlieren, wie er England verloren hatte, entschloß sich der römische Hof, die Absolution zu ertheilen*). Auf der anderen Seite war es für Heinrich nicht minder wichtig, den Pabst zu gewinnen, da er in ihm einen mächtigen Verbündeten gegen Spanien zu finden hoffte. Der Friede wurde endlich am 30. August 1595 in Rom geschlossen. Man sieht, wie sehr es dem Pabste daran gelegen war, Frankreich unter seinem Einflusse zu behalten, da er seine Einwilligung dazu gab, daß man in die Bußartikel die unbestimmte Clausel einfügte, „daß der König das tridentinische Concil ausführen sollte, insofern dadurch für die öffentliche Ordnung keine Gefahr entstehen würde“ (Benoît S. 146).

Der Widerstand der Ligue und die Feindschaft Spaniens verloren hiemit allen ihren Grund. Die Häupter der Partei legten die Waffen nieder, ausgenommen Mercoeur, der die Bretagne besetzt hielt und in seiner Verbindung mit Philipp II. beharrte. In seinen Kämpfen gegen die spanischen Heere war Heinrich weniger glücklich; es wäre ihm lieb gewesen, wenn ihm die Reformirten zu Hülfe gekommen wären. Als die Deputirten der Versammlung vor ihm erschienen, sprach er ihnen seine Unzufriedenheit aus über das Betragen der Hugenotten. Diese aber blieben fest, weil sie wohl voraussahen, daß sie, wenn mit ihrer Hülfe der König Spanien besiegen und den Frieden schließen würde, ohne daß sie vorher erlangt hätten, was sie begehrten, der Willkür der Katholischen blosgestellt wären. Sie waren desto mehr berechtigt, sich gegen die Forderungen Heinrich's IV. aufzulehnen, weil er ihnen vor Kurzem den jungen Prinzen von Condé weggenommen, dessen Besitz ihnen die Beobachtung der Edikte versicherte. Das Parlament von Paris verificirte allerdings das Edikt von Nantes; das war jedoch nicht genügend, um die Reformirten zu befriedigen, da in allen Provinzen das Edikt übertreten wurde und man ihm, wenn es auch angenommen war, sehr leicht auszuweichen wußte. Angesichts dieser Lage, aus der man keinen Ausweg sah, war die Versammlung im Begriff, einen Entschluß zu fassen, der auf lange Zeit das Schicksal des französischen Protestantismus gefährdet hätte; sie wollte auf den Zustand zurückkommen, in welchem die Reformirten sich vor dem mit Heinrich III. geschlossenen Waffenstillstand befanden, nämlich die Sicherheitsplätze behaupten und eine feindliche Stellung einnehmen. Da man, trotz der Edikte, noch nichts für die Besoldung der Besatzungen erhalten hatte, legte man in einigen Städten auf die königlichen Steuern Beschlag. Heinrich IV. gerieth in Zorn über diese Haltung der Hugenotten. Wie konnte man es ihnen aber verargen, da zur nämlichen Zeit ihre Brüder in der Bretagne im Namen Mercoeurs ermordet wurden**), die Provinz Poitou sich bei dieser Nachricht empörte und in der Bretagne der Adel beider Religionen den dritten Stand gegen d'Epernon's Druck zu beschützen genöthigt war?

Der Versammlung, die im Jahre 1596 zu Loudun stattfand, sollte es am Ende durch Geduld und Festigkeit gelingen, die Sache der Reformirten einem glücklichen Ausgang entgegen zu führen. Groß waren die Klagen. „Es wünscht ein Jeder den Frieden“, sagt Mornay, „es will aber Niemand in dieser Unsicherheit unserer Lage länger fortleben, besonders wegen der Strenge der Parlamente und aller Gerichtshöfe dieses Landes, welche die Edikte der Ligue beobachten“ (Mornay VI, 464. 467). Der König befand sich in höchster Verlegenheit. Von allen Seiten her war er bestürmt, von den Liguisten, deren Gehorsam nur auf Kosten der Rechte der Protestanten hatte erkauft werden können, von der Friedenspartei, die vor Allem daran hielt, daß man mit Rom in guten Verhältnissen lebte, besonders da der Pabst sich als Vermittler zwischen Frankreich und Spanien anbot; von Mercoeur, der, auf wirksame Hülfe Philipp's II. hof-

*) d'Ossat au Roy: „Par le refus qu'il (le pape) a fait de vous admettre, il demeure de fait exclus lui-même du premier royaume de la Chrétienté, et n'y peut rentrer que par votre mercy et par son absolution.“ (Ranke, französ. Gesch. II, 20. Note.)

**) „Avec ces mots qu'ils avoient charge de Monsieur (c'est M. de Mercoeur) de ne prendre plus aulcung huguenot prisonnier.“ Mornay VI, 328.

fend, mit Fleiß die Unterhandlungen in die Länge zog; von den Reformirten endlich, die nicht gesonnen waren, von ihren Forderungen abzustehen, und ihn unaufhörlich durch ihre Gesandten und Bittschriften bedrängten. Er wagte es nicht, den Reformirten in's Angesicht zu widersprechen, deren Gegenwart sein Gewissen strafte, und doch war er nicht im Stande, den Katholischen zu widerstehen. Er versprach leicht, um sich zu sehr dringender Bitten zu entledigen, und vergaß eben so leicht seine Versprechen. Die Beharrlichkeit der Reformirten brachte ihn allerdings auf, besonders wenn sie ihn daran erinnerten, was er für sie hätte seyn sollen, oder wenn er sich beklagte, von denen verlassen zu seyn, die ihm hätten beistehen sollen (Mornay VI, 488). Jedoch war ihm ihre Haltung willkommen, da sie ihm Ursache gab, das tridentinische Concil nicht zu beobachten und für sie in seinem Rathe günstigere Bedingungen zu erlangen. „Wer will gerettet werden", schrieb er an Mornay, „der muß aushalten" (Mornay VI, 481).

Während die Versammlung die Antwort erwartete, die Bulson vom König zurückbringen sollte, bemühte sich Mornay, Heinrich dazu zu bestimmen, daß er, das einzige Mittel ergreifend, welches aus dieser unerträglichen Lage führen konnte, einige friedlich gesinnte Katholiken als Gesandte nach Loudun schicken möge (Mornay VI, 473. 505). Die Antwort des Königs hätte beinahe Alles wieder vereitelt. Es schien als ob er bloß die Auflösung der Versammlung bezweckte. Die Deputirten wollten sich sogleich trennen, die Gemeinden bewaffnen, sich in Vertheidigungszustand setzen*). Es brauchte nicht weniger als die Weisheit und das Ansehen Mornay's, um „ihnen den Weg zu zeigen, der sie dem gewünschten Ziele entgegenführen könnte, ohne zum Aeußersten zu kommen" (Mornay VI, 499), nämlich um sie zu bewegen, ihre Abreise bis zur Ankunft der königlichen Gesandten zu verzögern. Diese trafen endlich in Loudun ein; es waren die Räthe de Vie und Calignon, der eine katholisch, der andere reformirt (Mornay VI, 507). Obwohl die Vorschläge, die sie mitbrachten, nicht geeignet waren, die Reformirten zu befriedigen, fing man dennoch an, zu unterhandeln. Schomberg und de Thou waren die Vertreter des Königs. Da sie aber nur eine beschränkte Vollmacht besaßen und Heinrich IV nachzugeben nicht gesonnen war, und da andererseits die Reformirten in nichts von ihren Forderungen abstehen wollten, so schien es, als ob diese Angelegenheiten nie könnten beigelegt werden. Und doch würde der König bei einer baldigen Beendigung der Sache seinen Vortheil gefunden haben. „Wenn der König", schreibt Mornay, „verhindern will, daß die Versammlung einen seinem Interesse nachtheiligen Entschluß fasse, ist es hohe Zeit, ihre Lage zu ordnen . . . Sie streben nicht nach dem Besitze des Staates, noch nach einem Theile desselben; für sie ist die Religion Ursache und nicht bloßer Vorwand; sie verfolgen keine abenteuerlichen Zwecke, sie begehren nur, was jedem Menschen natürlich ist, die Sicherheit für sich selbst und die Erhaltung des Staates (VII, 3). Man hoffte sie zu beschwichtigen, indem man in Rouen das Edikt vom J. 1577 verificirte. Da sie aber wohl wußten, daß man sie nur hinhalten wollte, bezeugten sie darüber mehr Unzufriedenheit als Freude. Nach Vendôme versetzt, um dem Hofe näher zu seyn, empfand die Versammlung gar bald den nachtheiligen Einfluß und beeilte sich daher, sich nach Saumur zurückzuziehen. Die Unterhandlungen dauerten fort, als die Nachricht von der Einnahme von Amiens durch die Spanier eintraf. „Dieses Unglück wurde von den Reformirten schmerzlich empfunden" (Mornay VII, 173). Bouillon und Latrémouille allein wollten, die Gelegen-

*) Mornay au Roy: „Les resolutions se roidissent de jour en jour à l'assemblee." Mornay VI, 502. — L'assemblee de Saulmur au Roy: „Nous nous appercevons clairement qu'on desguise nostre mal à vostre majesté . . . On propose à vostre majesté pour suffisant remede l'edict de 77, et quelques conferences surensuivies, traictees par vostre majesté avec le feu roy; au lieu que ces edicts et conferences sont pour la pluspart aneantis par les edicts et traictés faicts par vostre majesté en ces dernieres annees pour la redduction de ceulx du parti contraire . . . en la pluspart des parlemens et provinces . . . vos subjects de la relligion sont encores jugés et traictés par les edicts pretendus d'union, violemment extorqués du feu roy tant contre vostre majesté que contre eulx." Mornay VI, 497. 495.

heit benutzend, nach den Waffen greifen, um dem König das Edikt zu entreißen, welches er immer verweigerte. Die Deputirten stießen mit Unwillen solche ihren Grundsätzen entgegengesetzte Anschläge zurück. Sie wußten, daß als Unterthanen es ihre Pflicht gewesen wäre, dem Fürsten zu Hülfe zu kommen; sie hatten aber den Unterthansstand erst zu erwerben. „Ihr einziger Wunsch", schrieb Mornay an den König, „ist, daß man sie als Christen, Franzosen und treue Unterthanen ansehen und behandeln möge; übrigens sind sie bereit, zur Vertheidigung des Staates, das Theuerste, was sie besitzen, zu den Füßen Ihrer Majestät niederzulegen" (Mornay VII, 173. 189. 298). Der Beistimmung der Kirchen gewiß, verweigerten sie dem König ihren Beistand; und sie thaten wohl daran. Man warf ihnen vor, daß sie einen Staat im Staate bildeten, und doch wollte man, daß sie als Staat dem König zu Hülfe kämen. In dem Heere fehlte es nicht an Reformirten. Die Versammlung bezweckte einfach die Gewissensfreiheit; sie vertrat nicht eine Partei, sondern eine Kirche, das wußte sie, und darum hörte sie nicht auf die Vorschläge ihrer Führer. Die Religion war das einzige Anliegen der Deputirten; man gebe ihnen nur die Freiheit, die sie verlangten, so seyen sie bereit, an die Gränzen zu eilen. „Mit tiefem Bedauern sehen wir", so schrieben sie an den König, "daß wir Euch gegen den alten Feind dieses Reiches mit unserem Leben nicht beistehen können; . . . was wir begehren, betrifft durchaus unentbehrliche Dinge: die Religion, ohne welche Christen nicht wohl leben können, die Gerechtigkeit, ohne welche es den Menschen überhaupt nicht möglich ist, zu bestehen" (Mornay VII, 189). Mornay billigte dieses Verhalten, denn er wußte, daß, wenn sie nachgäben, es nur nachtheilige Folgen für sie haben würde. Er war aber der Meinung, daß jede Partei von ihren Forderungen etwas nachgeben solle, damit man sich desto eher vereinbaren könne. Er hoffte, „daß die Angelegenheiten der Picardie die Hartnäckigkeit der einen brechen, und daß die gemeinsame Gefahr den anderen in Erinnerung bringen würde, daß sie Franzosen seyen, damit sie sich mit noch weniger als dem Nöthigen begnügen möchten" (Mornay VII, 301). Er irrte sich nicht: nichts trug mehr dazu bei, die Geister einander nahe zu bringen, als diese „Plage". Der König, der anfangs aufgebracht war, und mit Spanien den Frieden zu schließen drohte, zeigte sich nachgiebiger, als ihn Mornay überzeugte, daß es billig wäre, „etwas mehr zu thun" (Mornay VII, 194), und ihn bat, „seinen Abgeordneten gehörige Vollmacht zu geben, um die gerechten Forderungen der Reformirten zu befriedigen" (Mornay VII, 298) *). Die Gemüther beruhigten sich nach und nach und die Unterhandlungen konnten zwischen dem Lager von Amiens und der zu Châtelleraut sich befindenden Versammlung fortgesetzt werden. Während der Dauer der Belagerung wurden die Deputirten mehrmals durch Gerüchte über den Frieden mit Spanien oder mit Mercoeur in Besorgniß gesetzt. Sie wußten, daß derselbe nur auf ihre Kosten würde geschlossen werden; sie machten die königlichen Abgeordneten hierauf aufmerksam, sowie auch darauf, daß es dem König nur vortheilhaft wäre, wenn er sie befriedige, indem ihm dann ihre Hülfe zugesichert sey und die Beendigung des Krieges beschleunigen müsse (Mornay I, 137. VII, 369. VIII, 16) **). Aber Amiens wurde ohne sie erobert. Diese Begebenheit war entscheidend. Philipp II., durch Alter, Arbeit und Ausschweifung erschöpft, zeigte sich ernstlich zum Frieden geneigt. Die Unter-

*) „Je suis contrainct de lascher quelques graces aux huguenots, pour oster le moyen aux chefs de party et factieux de les esmouvoir, où je fais plus que si j'y employois la force. Ils sont encore assemblez à Châtelleraut, et n'en ai aulcune assistance en ce siege d'Amiens, au grand retardement d'iceluy et à mon tres grand regret." Lettres missives de Henri IV, Tom. IV. p. 825. — Ibid. p. 921. — Mornay VII, 257.

**) De l'assemblee à M. de Schomberg: „La trefve, une fois concleue, vous rendroit le sieur de Mercoeur plus capable soit de trefve, soit de paix . . . . Vous en feroit aussi rechercher par lui, qui auroit de quoi redoubter vos forces." Mornay VII, 314. — „Advertissoit M. Duplessis à tout heure Messieurs de l'assemblee à ce qu'ils previnssent, par la conclusion de leurs affaires, la paix d'Espaigne et la reduction de Bretaigne, lesquelles . . . accomplies, les laisseroient de tout à la pure discretion du roy." Mornay I, 327.

handlungen, unter der Vermittelung des Pabstes vorbereitet, wurden im Februar 1598 in Vervins eröffnet. Heinrich IV. hatte kaum seine Angelegenheiten in der Picardie abgethan, als er sich nach der Bretagne wandte. Die Aussicht eines baldigen Friedens, der ihm erlauben würde, sich mit seinen Heirathsprojekten zu beschäftigen und die Ordnung in Frankreich herzustellen, machte ihn geneigter, den Protestanten ihre Bitten zu gewähren. Gegen das Ende des Jahres 1597 waren beide Parteien über die Hauptartikel des Edikts einverstanden. Der Rath machte wohl allerlei Schwierigkeiten, der König selbst wollte sich manche Privilegien vorbehalten, aber die Reformirten beharrten auf ihren Begehren, und mittelst einiger Concessionen erhielten sie endlich das so lange gewünschte Edikt. Als Heinrich IV. auf seinem Zuge nach der Bretagne in Tours ankam, empfing er daselbst die Gesandten der Versammlung. Er bat sie, sich noch bis zu Mercoeur's Unterwerfung zu gedulden*); am 2. Mai, an demselben Tage, wo der Friede in Vervins geschlossen wurde, unterzeichnete er dann das Edikt in Nantes.

Das Edikt von Nantes bewilligt den Reformirten nicht viel mehr als die vorhergehenden; die Stellung, die sie durch dasselbe erhalten, ist von der der Katholiken immer noch sehr verschieden. Die Zahl und die Gewalt gehen dem Rechte voran, und die, welche die Mehrheit und die Macht nicht für sich haben, sind nur im Interesse des öffentlichen Friedens geduldet. Man wird nicht erwarten, daß das Edikt die Cultusfreiheit zugestehe, die Reformirten hofften es auch nicht; sie freuten sich schon, „daß die Religion freier seyn und daß in den Gerichten einige Gerechtigkeit herrschen würde" (Mornay VII, 302). Sie erhalten kaum die Gewissensfreiheit. Diese ohne die Cultusfreiheit ist aber nur ein scheinbarer Gewinn, besonders wenn dazu noch die bürgerlichen und politischen Rechte nicht dieselben sind für Alle. Die Beschränkung des Cultus und die Entziehung mancher Vortheile, welche die Bekenner eines anderen Glaubens genießen, sind das sicherste Mittel, eine Religion zu vertilgen. Nach dem Edikt ist es den Reformirten erlaubt, im ganzen Reiche zu leben und zu wohnen, ohne daß man sie zu irgend etwas bewegen oder zwingen könne, das gegen ihr Gewissen wäre, und ohne daß man sie wegen ihrer Religion anfechten dürfe in denjenigen Orten, wo sie sich niederlassen werden. Es ist beiden Parteien verboten, sich gegenseitig ihre Kinder zu rauben; die von protestantischen Geistlichen getauften Kinder dürfen nicht wieder getauft werden. Dieß scheint eine vollständige Freiheit zu seyn; allein sie ist beschränkt durch die Privilegien, welche der katholischen Religion zuerkannt werden, und durch den Mangel der Cultusfreiheit. Der katholische Gottesdienst ist im ganzen Reiche wieder hergestellt, die Kirchen und die Güter werden der Geistlichkeit zurückgegeben; die Reformirten sind verpflichtet, den Priestern den Zehnten zu entrichten, die Fest- und Fasttage zu beobachten, während der Fasten kein Fleisch zu verkaufen, sich den römischen Ehegesetzen zu unterwerfen. Die öffentliche Ausübung ihres Gottesdienstes ist ihnen bloß in gewissen durch das Edikt bestimmten Ortschaften gestattet. Es ist allen Adeligen, welche die hohe Gerichtsbarkeit besitzen, erlaubt, in ihren Schlössern den Gottesdienst abzuhalten, ebensowohl für sich und ihre Familien als für ihre Unterthanen und Alle, die daran Theil nehmen wollen. Den Uebrigen wird derselbe nur für sich und ihre Familien bewilligt; es dürfen jedoch bis 30 Personen beiwohnen. In den Orten, die sich in der Gerichtsbarkeit eines katholischen Herrn befinden, ist dessen Erlaubniß nothwendig. Der Gottesdienst ist ferner gestattet in allen Orten, wo er in den Jahren 1596 und 1597 bis Ende August ausgeübt wurde. Er wird erlaubt oder hergestellt in allen Orten, wo er stattfand oder stattfinden sollte gemäß dem Edikte von 1577, den geheimen Artikeln und den Conferenzen von Nérac und Fleix, es sey denn, daß die Ortschaften im Besitz von katholischen Herren seyen. Er ist ferner in jedem Gerichtsbezirke (Bailliage, Sénéchaussée, Gouvernemens tenans lieu de bailliage) in

*) „Le roy me prie d'avoir patience; me dict que, le serment pris de M. de Mercoeur, s'il avoit esté au pas en nostre affaire par le passé, je verrois qu'il iroit en poste." Mornay VIII, 190.

einer Vorstadt, einem Flecken oder einem Dorfe gewährt. Er ist verboten in Paris und in einem Umkreise von 5 Stunden, in den königlichen Armeen, ausgenommen in den Quartieren der reformirten Heerführer. Es ist den Reformirten erlaubt, Kirchen zu bauen und die, welche ihnen während des Krieges waren entrissen worden, wieder in Besitz zu nehmen. In allen Ortschaften, wo der öffentliche Gottesdienst ausgeübt wird, ist erlaubt, Bücher zu drucken und zu verkaufen. Ohne Ansehen der Religion sind die Schulen, Universitäten, Spitäler Allen geöffnet und werden unter Allen die öffentlichen Almosen ausgetheilt.

Die Artikel, gegen welche der Rath des Königs am meisten Schwierigkeiten erhob, sind die, welche sich auf die Aemter und die sogenannten halbgetheilten Kammern (Chambres mi-parties) beziehen. Heinrich IV. setzte es durch, daß alle Beamtenstellen den Reformirten zugänglich wären. Was die Gerechtigkeitspflege anbelangt, erhielten sie endlich, was mehrere Edikte schon bewilligt hatten, was aber nie war ausgeführt worden, ausgenommen in zwei Parlamenten seit Heinrich's IV. Regierung; nämlich in Paris wurde eine Kammer des Edikts (Chambre de l'Edit) niedergesetzt, welche über die Processe der in den Ressorts der Parlamente von Paris, der Normandie und der Bretagne lebenden Reformirten entscheiden sollte; von ihren 16 Mitgliedern sollten sechs Protestanten seyn. In den Parlamenten von Bordeaux, Toulouse, Grenoble, Dauphiné wurden halbgetheilte Kammern angeordnet mit zwei Präsidenten, wovon ein Reformirter, und 12 Räthen, wovon sechs Reformirte. Der Auftrag dieser Kammern war, über die Sicherheit der Orte zu wachen, wo sie ihren Sitz hatten; sie urtheilten über alle Processe, welche zwischen beiden Religionen stattfinden konnten; man durfte bis sechs ihrer Mitglieder recusiren.

Das Edikt hebt die Provinzial- und Generalräthe auf, welche die Versammlung von St. Foy eingesetzt hatte. Es verbietet, politische Versammlungen ohne die Einwilligung des Königs zu veranstalten, Einverständnisse zu unterhalten weder mit dem Auslande, noch in dem Innern, zu den Waffen zu rufen oder Festungswerke zu errichten. Alle Entscheidungen der Gerichte und Dekrete der Könige, welche seit Heinrich's II. Tode gegen die Reformirten erlassen worden waren, sind aufgehoben. Die Kinder der flüchtigen Reformirten, die in oder außerhalb des Landes geboren wurden, sind als Franzosen anerkannt. Alle Familien treten in ihre Rechte, Ehren und Güter wieder ein. Endlich werden alle Rechnungen der politischen Versammlungen seit der von Nantes, in der Rechnungskammer von Paris einregistrirt. Alle Ungesetzlichkeiten, deren sich die Versammlungen schuldig gemacht haben können, sind vergessen.

Dem Edikte sind 56 den Reformirten günstige „particular" oder geheime Artikel beigefügt. Es werden ihnen darin außer denen des Edikts noch mehrere Orte für den öffentlichen Gottesdienst zuerkannt. Für die Bestimmung all dieser Ortschaften werden königliche Commissarien angestellt, welche zwischen zwei oder drei von den Reformirten vorgeschlagenen Orten wählen sollen. Da die Verträge mit den Liguisten alle zum Vortheil der Katholiken geschlossen worden waren und dadurch viele Reformirte der Wohlthaten des allgemeinen Friedens beraubt wurden, bestimmen die geheimen Artikel eine gewisse Anzahl von Orten, wo diese Verträge nicht anwendbar seyn sollen. Der auf die Beamtenstellen bezügliche Artikel des Edikts soll überall ohne Ausnahme ausgeführt werden. Diejenigen Verträge, welche nur provisorisch und bis auf weitere Verordnung gültig waren, sind aufgehoben; diejenigen dagegen, welche für eine bestimmte Zeit geschlossen waren, sollen nach Verlauf dieser Zeit durch das Edikt von Nantes ersetzt werden. Die Reformirten haben das Recht, Consistorien, Colloquien, Provinzial- und allgemeine Synoden zu halten, Schulen zu eröffnen in den Städten, wo sie Cultusfreiheit besitzen, und Steuern zu erheben für den Unterhalt der Geistlichen, die Kosten der Synoden u. s. w.

Zu diesen Artikeln fügte Heinrich IV. zwei Brevets hinzu. Durch das eine bewilligte er den Reformirten 45000 Thlr. für ihre Ausgaben, durch das andere be-

stimmte er, daß die Sicherheitsplätze, welche sie am Ende August 1797 inne hatten und in welchen sie Garnisonen unterhalten, während acht Jahren von ihnen unter seiner Oberherrschaft besetzt bleiben sollen. Für die Besoldung der Besatzungen gibt er ihnen 29000 Thlr.; in Dauphiné wurden ihnen 195000 Thlr. bewilligt. Heinrich IV. behält sich vor, selbst die Plätze zu bestimmen, indem er dazu reformirte Commissarien zu Rathe zieht. Endlich erlaubt er, daß zehn Mitglieder der Versammlung von Châtellerant in Saumur bis zur Verifikation des Edikts durch das Pariser Parlament zurückbleiben, um dessen Ausführung zu beschleunigen.

Man ersieht aus dem letzten Artikel, daß man den Widerstand der Parlamente befürchtete. Und so geschah es auch. Man irrt sich, wenn man meint, daß im Jahre 1598 Alles beendigt war; es brauchte noch mehrerer Jahre, bis nach mancherlei Schwierigkeiten das Edikt überall anerkannt wurde; das Parlament von Rouen verificirte es sogar nach seiner Form und seinem Inhalt erst im Jahre 1609. Ueberdieß war der Text des Ediktes, das von den Parlamenten einregistrirt wurde, in mancher Hinsicht von dem des ersten verschieden. Bis zur Zeit, wo Heinrich es unterzeichnete, waren es die Reformirten, die durch ihre Beharrlichkeit und ihre drohende Haltung gewissermaßen ihn dazu zwangen oder wenigstens den Widerspruch der Katholiken nicht aufkommen ließen. Von da an aber und bis zur Verificirung durch die Parlamente war es besonders der König, der mit seiner Gewalt einschritt, um den Widerstand der Gerichtshöfe und der Geistlichkeit zu brechen. Heinrich IV., da er endlich in seinem Lande von Allen anerkannter Herr geworden, konnte nun auch seinen Willen durchsetzen, welchen er bei anderen Gelegenheiten nicht zu behaupten wußte. Es war vorauszusehen, daß die Parlamente und die Geistlichkeit mit dem Edikte würden unzufrieden seyn. De Thou meint, daß die Anwesenheit des Legaten allein Schuld an der Verzögerung der Verifikation war; nach Benoît hätten dagegen die Schwierigkeiten erst nach seiner Abreise begonnen; aber diese beiden Ansichten lassen sich wohl vereinigen, wenn man bedenkt, daß das Edikt erst nachdem der päbstliche Legat Frankreich verlassen, den Parlamenten vorgelegt wurde. Der Klerus hatte gegen jeden Artikel seine Einwendungen zu machen. Die Parlamente widersetzten sich besonders den halbgetheilten Kammern und der Zulassung zu den öffentlichen Aemtern, weil dadurch ihre Privilegien beeinträchtigt wurden. Aber Heinrich bestand auf seinem Willen. Wenn er glaubte, über einige Artikel den Katholiken nachgeben zu können, so waren die am Hofe sich befindenden Reformirten daran Schuld, indem sie nach und nach einen Theil ihrer Ansprüche fahren ließen. In einigen Punkten bewilligte er den Reformirten im Geheimen, was er ihnen öffentlich entzog, in anderen war er weniger nachgiebig: er ließ es geschehen, daß in der in Paris angestellten Kammer des Edikts anstatt sechs reformirte Mitglieder sich nur eines befand. Dagegen wurde aber in jeder Kammer des Parlaments ein Protestant zugelassen. Die nämliche Anordnung wurde für das Parlament zu Rouen getroffen. Die Sitze der Erzbischöfe und Bischöfe wurden von den Orten, wo der öffentliche Gottesdienst stattfinden sollte, ausgenommen; die Clausel, welche sich auf das Taufen der Kinder bezog, wurde gestrichen; den Reformirten wurde verboten, ohne die Einwilligung des Königs allgemeine Synoden zu halten. Außer diesen bedeutenden Veränderungen gab es noch andere minder wichtige und die sich weniger auf das Allgemeine bezogen. Nach diesen Veränderungen kann Anquez (Histoire des assemblées politiques des Réformés de France, Paris 1859) allerdings das Edikt als ein zweites ansehen. Die Verificirung fand erst statt, als der König das Parlament dazu nöthigte. Anstatt aber dessen Widerstand in einem Throngerichte (lit de justice) zu brechen, ließ er die ansehnlichsten Mitglieder der verschiedenen Kammern zu sich kommen und empfing sie ganz einfach im Hauskleide. In einer höchst merkwürdigen Anrede erklärte er ihnen, es sey sein fester Wille, daß das Edikt ohne Verzug angenommen werde; er erinnert sie daran, daß er es sey, der den Staat wieder hergestellt, ihn mit dem Frieden beglückt, und daß er entschlossen sey, denselben zu erhalten; was er geschrieben, das wolle er auch aus-

führen (Bulletin de la Societé de l'histoire du Prot. Fr. II, 128). „Er wußte so durch Geduld und Ueberzeugung zu erlangen, was man anders dem Einfluß seiner Gegenwart hätte zuschreiben können“ (Mornay IX, 246). Die anderen Parlamente folgten bald dem von Paris. Es gab allerdings hie und da einigen Widerstand, allein der König setzte das Edikt überall durch, bald durch sein bloßes Wort, bald durch seine lettres de jussion. Zu den Deputirten des Gerichtshofes von Bordeaux sagte er: „Ich habe ein Edikt gemacht und will, daß es anerkannt werde.“ Zu denen von Toulouse: „Es ist sonderbar, daß ihr euern Starrsinn nicht ändern könnt . . . . . Ich will, daß die von der Religion im Frieden in meinem Reiche leben, daß sie den Zutritt zu den Aemtern haben, nicht weil sie von der Religion sind, sondern weil sie meine und des Staates treue Diener gewesen“ (Bulletin II, 137). Mit der Verificirung des Edikts war indessen noch nicht Alles abgethan: es mußte auch ausgeführt werden. Letzteres kostete sowohl dem König als den Reformirten die meiste Mühe. Die 10 Deputirten waren bis Ende 1599 in Châtelleraut geblieben, trotz des Befehles, sich nach Saumur zu begeben, und nachdem das Edikt in Paris verificirt wäre, sich zu trennen. Die Kirchen wollten sich mit dem Edikt, so wie es von den Parlamenten war angenommen worden, nicht begnügen; sie waren nicht gesonnen, etwas von dem nachzugeben, was ihnen der König zu Nantes bewilligt hatte. Für den Augenblick wollten sie wohl auf die Lage Heinrich's IV. Rücksicht nehmen, aber nichtsdestoweniger behaupteten sie ihre Rechte, in der Hoffnung, daß der König sie doch zuletzt zur Anerkennung bringen würde (Mornay IX, 259). Die Versammlung sandte Abgeordnete an den Hof, um dem König ihre Beschwerden vorzutragen; unter Anderem bemerkte sie, daß ungeachtet des Ediktes die Kammern nicht in der festgesetzten Frist von sechs Monaten waren eingesetzt worden. Heinrich jedoch gab auf die meisten Klagen keinen Bescheid; nur in Bezug auf wenige Artikel gab er den Reformirten insgeheim einige Zusicherungen. Die Schwierigkeiten waren demnach nicht beseitigt. Unterdessen hatte man in einigen Gegenden angefangen, das Edikt einzuführen. Es wurden dazu vom König Commissarien ernannt, je zwei für jede Provinz, ein katholischer und ein reformirter. Ueberhaupt war man zufrieden mit der Art, wie diese ihren schwierigen Auftrag erfüllten. Es gab im Ganzen nur wenig bedeutendere Streitigkeiten, und wann es den Commissarien nicht gelang, die Parteien zu vereinbaren, appellirten dieselben an den König, welcher in den meisten Fällen zu Gunsten der Protestanten entschied. Da dies Alles aber nur sehr langsam geschah, so hielten es die Deputirten nicht für rathsam, sich zu trennen. Sie verlegten ihre Versammlung nach Saumur, wo Mornay Statthalter war, „um leichter seines weisen und heilsamen Rathes zu genießen“ (Mornay IX, 293). Von dort aus sandten sie Abgeordnete nach Paris, um darüber zu wachen, daß keine neuen Veränderungen mehr am Edikt vorgenommen würden, und um dessen Ausführung zu beschleunigen. Diese letzte Einrichtung mißfiel dem König, und da er die Versammlungen nur ungern sah, weil sie, wie er meinte, nur zu Unruhen Anlaß geben könnten, befahl er den Deputirten, sich zu trennen und zukünftig keine neuen Versammlungen zu halten. Die Reformirten widerstrebten so lange sie konnten, da sie wohl wußten, daß der Einfluß des Hofes auf die Gesandten, welche die Kirchen dahin schicken würden, den allgemeinen Interessen nachtheilig werden müßte. Sie erlangten, daß sie sich in St. Foy im Oktober 1601 versammeln durften, um sogenannte General-Deputirte zu ernennen, welche am Hofe residiren sollten; es wurden deren zwei gewählt, ein Adeliger und einer des dritten Standes. Diese Deputirten empfingen die Beschwerden der Provinzen und trugen sie dem König vor.

Die Festigkeit dieses letzteren, die Beharrlichkeit der Provinzial- und allgemeinen Versammlungen, die Klagen der Kirchen vor ihn zu bringen, besiegten endlich jeden Widerstand, zum wenigsten was das Edikt von 1599 betraf. Schon im Jahre 1604 konnte Mornay an la Fontaine nach England schreiben: „Unsere Kirchen befinden sich, durch Gottes Gnade und unter der Wohlthat der Edikte des Königs, in einer Lage

die sie nicht Lust haben zu verändern. Das Evangelium wird, nicht ohne Erfolg, frei gepredigt; man läßt uns Gerechtigkeit widerfahren; wir haben Orte, wo wir uns gegen den Sturm sicher stellen können; wenn Streitigkeiten entstehen, so hört man auf unsere Klagen, oft auch hilft man diesen ab. Wir könnten allerdings wünschen, daß der Gottesdienst an einigen Orten näher oder bequemer wäre, daß wir mehr Antheil hätten an den Ehren und Aemtern; vielleicht wäre es sogar dem Könige nützlich, sowie auch unseren ihm geleisteten Diensten angemessen. Allein dies Alles ist bloß zu wünschen, nicht zu verlangen" (Mornay IX, 538). Er endigt mit diesen Worten, die gewissermaßen die Regel seines ganzen politischen Lebens waren: „Mein Wunsch ist, daß Gott gedient und dem Könige gehorcht werde, daß die Kirche frei und der Staat in Ruhe seyen. C. Schmidt.

Nerses. Drei hohe Würdenträger der armenischen Kirche dieses Namens sind für die Geschichte derselben von großer Bedeutung. Der Erste ist Nerses I. der Große, Katholikos vom Jahre 364 bis 384 n. Chr., von welchem schon oben (s. den Artikel „Armenien" Bd. XIX. S. 85 ff.) die Rede war. Der Zweite ist

Nerses Clajensis, als Katholikos Nerses IV., welcher von beiden Confessionen gleich hoch verehrt, sowohl wegen der Anmuth und Lieblichkeit seines Wesens und Karakters, wie seiner ganzen Erscheinung, als auch und vornehmlich wegen der Anziehungskraft seiner mit göttlicher Begeisterung erfüllten Rede den Beinamen Schnorhali, d. i. „der Gnadenreiche, Anmuthige", erhielt, und von 1166—1173 n. Chr. die höchste Würde in der armenischen Kirche bekleidete. Er gehörte von Seiten seiner Mutter zu dem Stamme der Pehlewier, also zu dem Nerses' des Großen und Gregor's des Erleuchters, und war ein Urenkel des durch seine Gelehrsamkeit und Frömmigkeit und seinen Eifer für die orthodoxe Lehre des Christenthums ausgezeichneten Grigor Magistros, welchen der Kaiser Constantinus Monomachus zum Statthalter des oberen Theiles von Mesopotamien ernannte. Sein Vater Apirat beherrschte einen kleinen Distrikt in der Nähe von Charberd (jetzt Charput) in Armenia quarta, und wurde durch den Pfeilschuß eines Arabers im Jahre 1111 n. Chr. getödtet. Er hinterließ vier Söhne, von denen der älteste, Wasil (Basilius), die Herrschaft ererbte, dem sein Bruder Schahan als Feldherr zur Seite stand; die beiden jüngeren Söhne, Grigor oder Grigoris (Gregorius) und Nerses, übergab Apirat seinem Bruder, dem Katholikos Grigor Wkajasêr, d. i. *μαρτυροφιλος*, zur Erziehung und bestimmte sie somit wahrscheinlich zum geistlichen Stande. Grigor überwies sie zu ihrer ferneren Ausbildung kurz vor seinem Tode im Jahre 1105 n. Chr. seinem Schwestersohne Barsegh (eine andere Form für „Basilius"), den er selbst lange vorher zum Katholikos für die östlichen Armenier geweiht hatte. Auch dieser widmete sich der Aufgabe mit der größten Gewissenhaftigkeit und ernannte vor seinem Ableben der Weisung Grigor's gemäß den älteren Bruder, Grigor oder Grigorius, zu seinem Nachfolger. Dies geschah im Jahre 1113 nach Chr. Geburt, als Grigorius, des Nerses Bruder, 20 Jahre alt war. Nach Tschamtschean's Gesch. Bd. III. S. 25 war dieser nur 2 Jahre älter als Nerses, welcher somit im J. 1095 nach Chr. geboren seyn müßte; allein derselbe sagt später (S. 87) in Uebereinstimmung mit den Angaben Anderer, daß sein Geburtsjahr zwischen 1098 bis 1100 n. Chr. zu setzen sey.

Der namentlich durch seine Schüler berühmt gewordene Stephanus, Abt des „rothen Klosters" (Karmir Wankh) auf dem „schwarzen Gebirge" (jetzt Qara Tagh), dessen besonderer Obhut die beiden Brüder anvertraut waren, sorgte für deren sittliche und geistige Ausbildung und verstand es in hohem Grade, die trefflichen Anlagen des Jüngeren, welcher nach der Erhebung Grigor's zur Würde des Katholikos noch einige Zeit bei ihm blieb, zu wecken. Wahrscheinlich machte ihn Grigor, so bald es sein Alter verstattete, zum Diakonus und kurz darauf zum Priester, bei welcher Gelegenheit er ihm erst den Namen „Nerses" gegeben haben soll: wie er früher geheißen, wird nirgends erwähnt. Von dieser Zeit an blieb Nerses stets in der Nähe seines Bruders, des Ka-

tholikos, dem er durch seine umfassenden Kenntnisse und sein Talent die wesentlichsten Dienste leistete. Nur mit großem Widerstreben, aber gedrängt von seinem Bruder und der ganzen hohen Geistlichkeit, ließ er sich bewegen, die Bischofsweihe anzunehmen, aber wann dies geschehen sey, ist ebenfalls nicht bekannt. Tschamtschean Bd. III. S. 52 setzt es in das Jahr 1135 n. Chr., was mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, als B. Aucher's Angabe, welcher „Biographieen der Heiligen" (Venedig 1810—1815), Bd. V. S. 332 sagt, Grigor habe ihn erst bei seiner Uebersiedelung nach Hromkla, also im Jahre 1147 n. Chr., zum Bischof ernannt, wiewohl auch Tschamtschean sich zu irren scheint, wenn er a. a. O. behauptet, dies sey kurz nach der ihm ertheilten Priesterweihe geschehen, da Grigor seinem geliebten Bruder schwerlich die Priesterweihe bis zu seinem 35. oder 37. Lebensjahre vorenthalten hat. Sicherer dagegen ist seine abermals durch einstimmiges Verlangen der versammelten Geistlichkeit von ihm erzwungene Zustimmung zu seiner Erhebung zum Katholikos in der von Grigor, welcher seinen Tod herannahen fühlte, zu diesem Zweck berufenen Synode zu Ende des Jahres 1165 n. Chr., drei Monate vor seinem Hinscheiden. Grigor war 53 Jahre lang Katholikos gewesen, Nerses dagegen starb schon den 5. oder 13 August des Jahres 1173 n. Chr., nachdem er nur 7 Jahre 4 Monate (von Grigor's Tode an gerechnet) dieses Amt verwaltet hatte. Jedoch nach einer anonymen Biographie des Nerses Clajensis, gedruckt in der Sammlung armenischer Schriften (Venedig 1853 u. f. 20 Bdch. 24°) 14. Bd. S. 82 wird gesagt, Nerses sey 9 Jahre Katholikos gewesen und (S. 80) im J. 622 der armenischen Zeitrechnung, also 1173 n. Chr. gestorben; seine Ernennung aber zum Katholikos wird nicht ganz übereinstimmend damit (S. 82) in das Jahr 612 der armenischen Zeitrechnung, also in das Jahr 1163 n. Chr. gesetzt.

Nerses zeichnete sich in verschiedenen Fächern als Schriftsteller aus. Er war ein talentvoller Dichter und verfaßte schon im Jahre 1121 n. Chr., also wahrscheinlich als ganz junger Priester, 21—23 Jahre alt, eine Geschichte der Armenier vom Anfang bis auf seine Zeit in 1593 Versen. Auf den Wunsch seines jungen Neffen Apirat schrieb er drei größere Gedichte: 1) eine Elegie auf die Eroberung und Zerstörung von Edessa durch Emadeddin Zenki im J. 1144 n. Chr. in 1057 Versen; 2) im J. 1151 n. Chr. „das Wort des Glaubens", ein Auszug aus den Evangelien, 1359 und 143 Verse; und in demselben und dem folgenden Jahre sein größtes Gedicht, „Jesus der Sohn", in drei Büchern, von denen das erste 1283, das zweite 1503, das dritte 1039 Verse enthält, das Ganze ein Auszug aus dem Alten und Neuen Testament, mit einer Nachschrift von 159 Versen, zusammen nahe an 4000 Verse. Alle diese Gedichte bestehen aus achtsylbigen gereimten Versen, und Nerses soll den Reim zuerst unter den Armeniern eingeführt haben. In der obengenannten Elegie gehen sämmtliche Verse auf die Participialform eal aus, in den übrigen ist der Reim nicht so streng festgehalten. Außer diesen hinterließ Nerses noch eine bedeutende Anzahl größerer und kleinerer Gedichte, Homilien, Briefe, alphabetische Gedichte, Räthsel für Kinder u. s. w. in Reimversen von verschiedener Länge, welche mit Ausnahme der Elegie, Venedig 1830, 24° gedruckt erschienen; die Elegie wurde in Madras, Paris 1826, und Tiflis 1829 publicirt. Seine geistlichen Gesänge finden sich in den Gesangbüchern der armenischen Kirche. Die prosaischen Schriften von ihm bestehen vornehmlich in Briefen und Gebeten. Seine allgemein bekannten Gebete auf die 24 Stunden des Tages sind zu Venedig in 24 Sprachen 1822 und 1837 gedruckt worden. Von besonderer Wichtigkeit für die Kirchen- und Dogmengeschichte sind seine Lieder, die er theils als Bischof im Auftrage seines Bruders, theils als Katholikos geschrieben hat; Ausgaben derselben erschienen zu Constantinopel 1825, Fol. und zu Venedig 1858, 24°; in lateinischer Uebersetzung von Cappelletti, Venedig 1830, 8°. Das erste dieser Schreiben, nach Tschamtschean III. S. 55 v. J. 1136 n. Chr. ist an die Armenier in einem Distrikte von Mesopotamien gerichtet, wo sie mit Syrern zusammenlebten, und theologische Streitigkeiten unter ihnen entstanden waren. Es behaupteten nämlich Einige, daß die Gottheit Christi

gelitten habe und gestorben sey, Andere, daß es unwürdig sey, dem Kreuze, als einer Materie, Verehrung zu erweisen, wieder Andere waren für das Darbringen von jungen Thieren zu Ostern und anderen Festtagen, wie bei Leichenbegängnissen unter Gebet und Segnungen, Andere auch suchten die Lehren der Thondracener (s. d. Art. „Armenien") und anderer ketzerischer Sekten zu verbreiten u. s. w. Nerses bewies dagegen aus der heil. Schrift und den allgemein anerkannten Kirchenvätern 1) daß Christus, welcher die göttliche und menschliche Natur in sich vereinigte, seiner menschlichen Natur nach gestorben ist, nach seiner göttlichen aber unsterblich bleibt, und wegen der Vereinigung beider Naturen in der einen Person des Logos der Tod wie die Unsterblichkeit ihm zukommt; 2) daß es ein grober Irrthum ist, zu behaupten, Christus habe vor seiner Menschwerdung einen Körper gehabt und nicht die wahre menschliche Natur angenommen; 3) daß Gott seiner Natur nach nicht materielle Augen, Ohren, Hände u. s. w. haben kann; 4) daß wahrhafte Verehrung dem Kreuze gebühre, nicht aber als einem materiellen Dinge, sondern weil es uns den gekreuzigten Christus vergegenwärtigt; 5) daß die kirchlichen Segnungen und Salbungen gesetzlich und würdig seyen; 6) daß das Rituale in Ehren zu halten und nichts Unnützes und Ueberflüssiges darin enthalten sey; 7) daß das in der Genesis erwähnte Paradies nicht ein bloßer Name oder Bild (Typus) sey, sondern Existenz habe; 8) daß das dargebrachte junge Thier (Lamm oder Kalb) nicht ein Opfer sey, sondern nur ein Gelübde der Barmherzigkeit zur Vertheilung an Priester und Arme; als Opfer genommen sey es verwerflich, und darum sey es auch durchaus ungerechtfertigt, wenn die syrische Geistlichkeit ihren Gemeinden verbiete, Käse von den Armeniern zu genießen, weil möglicherweise der Laab (Magen) von dem Osterlamme bei dessen Zubereitung angewendet worden sey; und endlich 9) daß die puritanische Sekte der Thondracener zu verdammen sey, welche nicht das kirchliche Gebäude, sondern die Gemeinde als die Kirche ansehen und das Rituale und die darin enthaltenen Canones, sowie die Segnung des Kreuzes und der Kirche nicht anerkennen wollten. — Dieses Schreiben hatte die gehoffte Wirkung und brachte Viele von ihren Irrthümern zurück. — Auf die Frage eines syrischen Gelehrten, Namens Jacob, von Melitine, ob die Armenier gleich den Syrern glaubten, daß die Speisen und Getränke in dem Leibe des Herrn der Verwesung unterworfen gewesen seyen? erwiderte Nerses (ebenfalls als Bischof) in einem anderen Schreiben, daß er nur ungern auf so indecente Fragen eingehe, ihm aber doch entgegnen wolle, daß die armenische Kirche seit ihrer Gründung stets bekannt habe, der Leib des Herrn sey von seiner Geburt an bis in Ewigkeit nicht von den freiwilligen Leiden und dem Tode, wohl aber von allen unfreiwilligen und verächtlichen (niedrigen) Leiden und Gebrechen frei, und daß er selbst glaube, man müsse eben dasselbe auch von dem Leibe der heil. Jungfrau von der Zeit ihrer Empfängniß an sagen.

Im Jahre 1165 n. Chr. wurde Nerses von seinem Bruder beauftragt, die beiden armenischen Fürsten Thoros und Oschin, die sich gegenseitig mit großer Erbitterung bekriegten, mit einander zu versöhnen. Nachdem er dies glücklich zu Stande gebracht hatte, traf er auf dem Rückwege in Mamestia (Mopsveste) mit dem dort stationirten griechischen Feldherrn Alexius, Schwiegersohn des Kaisers Manuel Comnenus, zusammen, welcher sich lange mit ihm unterhielt und ihn um die Auseinandersetzung der Gründe bat, welche die feindselige Stimmung der griechischen und der armenischen Kirche gegen einander hervorgerufen hatten. Nerses erfüllte diese Bitte, und Alexius überzeugte sich, daß die armenische Kirche im Grunde nur in einigen Gebräuchen und Worten von der griechischen abweiche und sonst ganz orthodox sey. Erfreut darüber forderte Alexius ihn auf, Alles dies schriftlich aufzusetzen, damit er es dem Kaiser vorlegen und auf diese Weise eine Vereinigung beider Kirchen anbahnen könnte. Das in Folge dessen von Nerses, der in der Ueberschrift Erzbischof genannt wird, an ihn gerichtete Schreiben enthält zuerst den orthodoxen Glauben an die heilige Dreieinigkeit und dann den an die Menschwerdung des Logos, wobei er zeigt, daß es richtig sey, in Christo zwei Naturen

anzunehmen, und daß die Armenier, wenn sie nur von einer Natur sprechen, darunter dasselbe verstehen, indem sie hinzufügen, die Vereinigung der beiden Naturen sey eine untheilbare und unvermischte, und somit das Wort „Natur" in der Bedeutung von „Person" auffassen. Hierauf geht er mit Rücksicht auf die ihm vorgelegten Fragen zu anderen Gegenständen über und zeigt 1) daß und warum die Armenier das Fest der Geburt und der Taufe Jesu zusammen den 6. Januar, das der Verkündigung aber den 7. April feiern, 2) daß die Armenier zu dem Myron Sesamöl statt des Olivenöls gebrauchen*), weil es keine Oelbäume bei ihnen gibt, 3) daß die Bilderverehrung bei ihnen geboten ist, 4) daß nur bei hölzernen Kreuzen, weil sie aus zwei Stücken bestehen, das Bild Christi mit Nägeln befestigt werde, 5) daß sie in dem Trishagion die Worte „der du für uns gekreuzigt bist" hinzufügen, weil sie es nicht an die Dreieinigkeit, sondern nur an den Sohn Gottes richten, 6) daß nur die weniger frommen und enthaltsamen Laien unter den Armeniern niederen Standes sich erlauben, an den Sonnabenden und Sonntagen der 40tägigen Fasten Fische, Oel und Milchspeisen zu genießen, 7) daß sie nach alter, von Gregorius Photistes datirender Ueberlieferung, wie aus anderen Gründen bei der Communion den Wein nicht mit Wasser vermischen, 8) daß die Armenier die fünftägigen sogenannten „vorhergehenden Fasten" vor dem Sonntage Septuagesimä nach dem Gebote Gregor's des Erleuchters mit Rücksicht auf die Genesung und Bekehrung des Königs Terdat feiern, und damit zugleich der ninivitischen Fasten gedenken. — Alexius übergab dieses Schreiben sogleich nach seiner Rückkehr nach Constantinopel dem Kaiser, welcher gleich, erfreut darüber, es dem Patriarchen Michael mittheilte, und in der Hoffnung, eine Vereinigung beider Kirchen zu Stande zu bringen, einen seiner Hofbeamten, Sembat, einen Armenier, mit einem Schreiben an den Katholikos Gregor sandte, worin er diesen bat, zu weiterer Besprechung über diese Angelegenheit seinen Bruder Nerses nach Constantinopel zu schicken. Mittlerweile war aber Gregor gestorben und Nerses an seine Stelle getreten, dessen Hirtenbrief, bei dem Antritt des Amtes an sämmtliche Glieder seiner Kirche erlassen, ein wahres Muster ist in Beziehung auf Form und Inhalt. In klassischer Sprache und Darstellung theilt er seine Ernennung mit, weist auf die große Verantwortlichkeit hin, die er damit übernommen, spricht in ächt christlicher Demuth von seinen Mängeln und Schwächen, wegen deren er um Nachsicht bittet, setzt den Glauben an Christum auseinander, wobei er nicht unterläßt, zu erinnern, daß der Glaube ohne Werke ein todter sey, und wendet sich zuletzt an alle einzelnen Stände des Volks, die geistlichen wie die weltlichen, zuerst an die Mönche, Aebte, Bischöfe und Priester, dann an die Fürsten und Vornehmen, die Soldaten, Bürger, Ackerbauer u. dgl. und endlich auch an die Frauen, wodurch man einen tiefen Blick in die inneren Zustände und Gebrechen der damaligen Zeit bekommt. Eben so klassisch ist seine Antrittsrede als Katholikos vor den versammelten Bischöfen und Wardapet's, welche in den beiden Ausgaben seiner Briefe mit abgedruckt ist. — Nerses antwortete nun auf das Schreiben des Kaisers, daß es ihm unter den jetzigen Umständen trotz dem besten Willen unmöglich sey, sich von seiner Kirche zu trennen, er aber den innigsten Wunsch hege, daß der Kaiser zu ihm komme, und bat ihn zuvörderst, durch seinen Einfluß die Feindschaft der Griechen gegen die Armenier in Liebe und Zuneigung umzuwandeln, in den Kirchen Gebete für die Vereinigung beider Confessionen anstellen zu lassen, und bei einer etwaigen Besprechung (in einer Synode) ihnen eine freie, offene Darlegung ihrer Ansichten zu gestatten. Zugleich legte Nerses, dem Verlangen Sembat's gemäß, eine ausführliche Darstellung des armenischen Glaubens bei, worin er sich gegen arianische und sabellianische, wie gegen die vermeintlich doketischen Ansichten des Eutyches verwahrt und dann die Gründe auseinandersetzt, warum die Armenier in manchen Stücken, die er schon in dem Schreiben an Alexius berührt habe, von den Griechen abweichen, indem er zugleich bemerkt, daß es nicht auf die Gebräuche, sondern auf die Gesinnung

*) Jetzt wird das heil. Salböl aus dem Oel der Oliven und verschiedener Blumen bereitet.

ankomme. — Der Kaiser bedauerte sehr, daß er augenblicklich verhindert war, selbst zu dem Katholikos zu kommen, schickte aber den griechischen Philosophen Theorianus, begleitet von dem armenischen Abte eines Klosters in Philippopolis, Johannes mit dem Beinamen Uthman, nebst Schreiben an Nerses. Nach einer lange dauernden Disputation über die verschiedenen Streitpunkte, und namentlich über das Dogma von der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, erkannten sie, daß beide Kirchen im Grunde mit einander übereinstimmen, die Armenier aber durch falsche Nachrichten über das chalcedonische Concil verleitet, die Griechen für Nestorianer, und die Griechen andererseits die Armenier, nicht wissend, daß sie das Wort „Natur" theils in seiner eigentlichen Bedeutung, theils in dem Sinne von „Person" nehmen, diese irrthümlich für Monophysiten gehalten haben. Nerses spricht dieses auch in dem Schreiben an den Kaiser (vom Oktober 1170 n. Chr.) aus, welches Theorianus diesem überbrachte, worin er ihm zugleich mittheilt, daß er in Betreff einer vollständigen Einigung nicht eigenmächtig verfahren dürfe, sondern genöthigt seyn werde, seine sämmtlichen Bischöfe und Doktoren zu einer Synode zu berufen. — Obige Disputation edirte zuerst Joh. Leunclavius zu Basel 1578 griechisch und lateinisch; sie steht auch im 4. Bande der Bibl. vet. Patrum; Clem. Galanus hat sie in das Armenische übersetzt mit der lateinischen Uebersetzung im ersten Bande seiner Conciliatio ecclesiae Armenae cum Romana p. 212—322 wiedergegeben; Angelo Mai endlich in seiner Scriptorum veterum nova collectio, Rom. 1822. 4°. Vol. VI. nicht nur die Lücken ausgefüllt, die sich in jenen Abdrücken finden, sondern auch eine zweite Disputation, die er handschriftlich entdeckte, herausgegeben. Daß diese Disputation gehalten worden ist, unterliegt keinem Zweifel, da Nerses selbst in seinen Briefen an den Kaiser davon spricht, obgleich Cappelletti (in der Vorrede zu seiner lateinischen Uebersetzung der Briefe) beide von Angelo Mai edirte Disputationen für volle Erdichtung erklärt, weil nach denselben Nerses erst über Manches belehrt worden seyn soll, was er schon früher in seinen Briefen richtig erkannt und dargethan hat. Allerdings beweist dieß gegen die Glaubwürdigkeit des Berichts, nicht aber, daß der griechische Philosoph, der dem Kaiser seine Ueberlegenheit zeigen wollte und denselben erst nach der Disputation niederschrieb, ihn nicht so dargestellt und aufgezeichnet haben könne. Wir sehen darin einfach eine griechisch gefärbte Darstellung der Disputation, wie wir eine armenische Färbung derselben, nach welcher Nerses stets als Sieger aus dem Kampfe hervorgeht, in der Geschichte der armenischen Synoden finden, und endlich zeigt Asseman, Bibl. Or. II. p. 364 auch eine syrische Färbung, welcher zufolge der von dem syrischen Patriarchen Michael nach Hromkla gesandte Mönch Theodorus den griechischen Philosophen vollständig zum Schweigen brachte und dem schon besiegten Nerses den Muth gab, an Theorianus zu schreiben, daß er nach der zu haltenden Synode ihm seine Meinung mittheilen wolle, vgl. auch Tschamtsch. III. S. 400. — Abermals sandte der Kaiser dieselben zwei Personen mit Briefen von sich und dem griechischen Patriarchen Michael, datirt vom Dezember 1172 nach Chr., zu Nerses und legte ihm die Sorge für die Vereinigung dringend an's Herz, damit das Werk nicht durch den Tod des Einen von ihnen vereitelt werde, wobei er ihn zugleich auf neun Hauptpunkte aufmerksam machte, die er der zu veranstaltenden Synode vorlegen solle: 1) sollen sie Alle die verdammen *), welche eine Natur in

*) Nach Assem. a. a. O. schrieb auch Nerses an den syrisch-jacobitischen Patriarch Michael über diese Angelegenheit und theilte ihm mit, daß der Kaiser von ihm die Zustimmung zu zehn Fragen verlangt habe, die theils den Glauben, theils den Cultus beträfen, und mit Ausnahme des Zusatzes „qui crucifixus es" in dem Trishagion wohl zugegeben werden könnten, jedoch wolle er sich ganz nach ihm richten. Von diesem Schreiben wissen die Armenier nichts; wohl aber geben sie ein anderes und zwar eine Antwort auf ein Schreiben des Patriarchen Michael an Nerses, worin dieser den Wunsch einer Zusammenkunft mit ihm ausgedrückt und die Beschlüsse einer von ihm im Jahre 1169 veranstalteten Synode zur Prüfung der Liturgie mitgetheilt hatte. Nerses erklärte sich damit einverstanden und verwahrt sich zugleich gegen die von dem Gesandten Michael's ihnen mündlich vorgetragenen Beschuldigungen einiger Syrer, daß die Armenier den ketzerischen Ansichten des Julianus Halicarnassensis anhingen.

Christo annehmen, also Eutyches, Dioscorus, Severus, Timotheus den Buckeligen und alle Gleichgesinnten; 2) sollen sie zwei Naturen in Christo bekennen, sowie zwei Willen und zwei Willensäußerungen (ἐνεργείας), aber eine Person; 3) die Formel „qui crucifixus es" in dem Trishagion weglassen; 4) die Feste mit den Griechen feiern, nämlich Mariä Verkündigung den 25. März, die Geburt Jesu den 25. Dezember, die Beschneidung den 1. und die Taufe den 6. Januar, die Darstellung im Tempel den 2. Februar, und ebenso alle Feste des Herrn, der heil. Jungfrau, Johannes des Täufers, der heil. Apostel u. s. w.; 5) das Myron aus Olivenöl bereiten; 6) bei der Communion gesäuertes Brod und mit Wasser vermischten Wein geben; 7) die Laien gleich den Priestern, nur mit Ausnahme der Büßenden, während des Gottesdienstes und der Communion innerhalb der Kirche lassen; 8) das vierte bis siebente ökumenische Concil anerkennen und 9) die Ernennung des Katholikos nur von dem griechischen Kaiser annehmen. — Nerses versammelte sogleich die Bischöfe und Wardapets der benachbarten Provinzen, welche bald mit den Hauptpunkten sich einverstanden erklärten, jedoch einsahen, daß auch die Zustimmung der anderen mehr als 300 Bischöfe und vielen Wardapets und demnach eine allgemeine Synode dazu nothwendig sey. Dies erkannten auch die kaiserlichen Gesandten und kehrten, da sie das Resultat nicht abwarten konnten, mit dem Antwortschreiben des Katholikos zurück, worin derselbe die vorläufige Annahme der Punkte versprach, jedoch unter der Bedingung, daß Alle mit ihm übereinstimmen würden, und nicht als überführt von seinen bisherigen Irrthümern, sondern nur um des Friedens willen. Nerses theilte alsbald den entfernteren hohen Kirchenbeamten die kaiserlichen Bedingungen durch ein Cirkularschreiben mit, und war eben damit beschäftigt, sie zu einer allgemeinen Synode zu berufen, als er von einer tödtlichen Krankheit erfaßt wurde, von welcher er nicht wieder genaß.

Außer den erwähnten Briefen finden sich noch mehrere andere von ihm in den Ausgaben und der Uebersetzung, unter denen aber nur der an die Samosatener gerichtete von Wichtigkeit für uns ist, weil er die „Sonnensöhne", d. i. eine noch jetzt in der Nähe von Moredin existirende Sekte der Schemsije, d. i. „Sonnenverehrer", betrifft. Seine letzte Arbeit, einen Commentar zu dem Evang. Matthäi, brachte er nur bis zum vierten Kapitel.

Ueber ihn vergl. noch Monike im 1. Bande der Zeitschr. für historische Theologie S. 87 ff. — Neumann, in den Jahrbüchern der Literatur Bd. 67. S. 165.

Nerses Lambronensis, ursprünglich Sembat geheißen, Sohn des Fürsten von Lambron, Oschin, und der Schahandudht, Nichte des Nerses Clajensis, wurde im Jahre 1153 n. Chr. geboren und von seinen Eltern dem geistlichen Stande geweiht. Schon als Kind kam er mit seinem Vater nach Constantinopel. Unter der trefflichen Leitung des Wardapets Johannes in dem benachbarten Kloster Skyrra entwickelten sich seine großen geistigen Fähigkeiten sehr früh, er studirte mit vielem Eifer und erlernte außer der griechischen auch die lateinische und koptische Sprache. Als er 16 Jahre alt war, starb sein Vater, hatte aber vorher nach dem Rathe der Mönche von Skyrra bestimmt, daß derselbe Abt des Klosters werden sollte. Dieser, der gar keine geistliche Würde übernehmen wollte, beschloß, als er es erfuhr, in die Einöde zu fliehen. Seine Mutter verhinderte dies und brachte ihn nach Hromkla, um ihm von ihrem Oheim Nerses Clajensis die Weihe ertheilen zu lassen. Nerses weihte ihn zum Priester und gab ihm dabei seinen eigenen Namen, Nerses. Er blieb nun einige Zeit dort und ging dann in ein Kloster auf dem schwarzen Gebirge, wo er sich unter der Leitung eines kenntnißreichen Wardapets, Stephanos, weiter ausbildete. Die Mönche erkannten bald sein ausgezeichnetes Rednertalent und bestürmten ihn, in der Kirche zu Lambron zu predigen. Er that dies mit so ungemeinem Erfolge, daß man von allen Seiten in ihn drang, als Abt des Klosters von Skyrra zugleich die bischöfliche Würde von Lambron anzunehmen. Nerses, erst 18 Jahre alt, entzog sich diesem Andrängen dadurch, daß er mit seinem Lehrer Johannes in die Wüste floh und dort sich ganz dem Studium und dem

beschaulichen Leben ergab. Nur von Zeit zu Zeit besuchte er von da aus den Katholikos, bei dessen Tode er auch zugegen war. Der neue Katholikos Grigor Tgha ernannte ihn im Jahre 1176 zum Erzbischof von Tarsus, Lambron und Umgegend, womit er auf allgemeinen Wunsch der Mönche die Abtei von Skyrra übernahm. Da er jedoch einsah, daß die amtlichen Geschäfte ihm keine Zeit zum Studium ließen, so entfernte er sich schon nach einem Jahre heimlich und ging wieder zu seinem alten Lehrer Johannes in die Wüste, wo er — 24 Jahre alt — seine „Erklärung der kirchlichen Einrichtungen und der Liturgie der Messe" (gedruckt Venedig 1847. 8°) und „Reden über die Geistlichen" schrieb, auch einen Commentar zu den Psalmen auszuarbeiten begann. Wiederholt von da zurückgerufen, sah er sich endlich genöthigt, seine amtliche Wirksamkeit wieder anzutreten, doch blieb er auch da nicht lange, weil der Katholikos ihn dringend aufforderte, nach Hromkla zu kommen. Der Kaiser hatte mittlerweile an diesen geschrieben und ihn eingeladen, nach Constantinopel zu kommen, um das von seinem Vorgänger angefangene Werk der Vereinigung beider Kirchen zu vollenden. Grigor war selbst damit einverstanden, aber der Legat des Nerses Clajensis, der Wardapet Stephanos, welcher dessen Cirkularschreiben an die orientalische Geistlichkeit überbracht hatte, kam mit der Antwort zurück, daß diese ihre Zustimmung nur geben wolle, sofern nichts von den Traditionen der Väter verändert würde. Grigor antwortete nun nach Berathung mit seinen Wardapets, daß er sehr bedauere, der Einladung des Kaisers nicht Folge leisten zu können, und daß er zwar in Betracht des Dogma's der Einwilligung seiner Geistlichkeit sich versichert halte, ihn aber bitte, vorläufig wenigstens von dem Verlangen einer Veränderung in ihren Gebräuchen, die sie von den Vätern empfangen und gleichsam mit der Muttermilch eingesogen haben, abzustehen; er hoffe jedoch, daß es mit der Zeit sich durchführen lassen werde. Dieses Schreiben übersandte er dem Kaiser durch einen ihm befreundeten griechischen Geistlichen Constantin, seinen Lehrer für das Griechische, welchen er zugleich dem Kaiser zu der Würde eines Erzbischofs von Hierapolis empfahl. Dieser war auch so glücklich, den Kaiser wie den griechischen Patriarchen zum Nachgeben zu bewegen. Grigor, der dies nicht erwartete, ließ schon vorher durch Nerses Lambronensis und andere Bischöfe eine Erwiderung auf die vorgelegten Fragen, wie sie glaubten, daß die Synode bestimmen würde, aufsetzen, welche so lautete: 1) Wir verdammen Eutyches und Severius sowie auch Dioscurus, wenn ihr uns beweiset, daß er ein Anhänger der Lehre der Eutychianer gewesen ist. 2) Wir erkennen gleich allen Christen die doppelte Natur in Christo an, sowie den doppelten Willen und die doppelte Willensäußerung, aber wir bitten, daß es uns verstattet bleibe, „eine Natur" zu sagen im Gegensatz gegen die Trennenden (Nestorianer). 3) Das Trishagion singen wir stets in Bezug auf die Person des Sohnes und haben es nicht von den Häretikern angenommen, aber euch zu Liebe können wir auch die Worte: „der du Fleisch geworden bist" — hinzufügen und sagen: „Heiliger Gott, heilig und stark, heilig und unsterblich, der du Fleisch geworden und gekreuzigt bist um unsertwillen, erbarme dich unser" 4) Wir bitten, die uralte Gewohnheit, das Fest der Geburt mit der Erscheinung am 6. Januar zu feiern, auch ferner uns zu gestatten. 5) Wenn wir Olivenbäume finden, wollen wir das heilige Myron auch von Oliven bereiten. 6) Indem wir ungesäuertes Brod bei dem Abendmahl nehmen, stimmen wir mit dem großen apostolischen Stuhle von Rom überein, und 7) wenn ihr auch ungesäuertes Brod nehmet, wollen wir den Wein im Kelche mit Wasser vermischen. 8) Das Glaubensbekenntniß und die Canones des vierten Concils (des chalcedonischen) haben wir als übereinstimmend mit den drei vorhergehenden erkannt, und nehmen daher die Beschlüsse desselben an, werden auch die folgenden annehmen, wenn ihr uns deren Beschlüsse mittheilt und wir sie gleichlautend finden werden. 9) Wir bitten, uns allein die Wahl und Ernennung des Katholikos zu überlassen, da wir mehreren Nationen unterworfen sind und eine Besetzung dieser Würde durch den Kaiser für uns unangenehme Folgen haben könnte. — Dagegen stellten sie nun auch ihrerseits folgende Forderungen an die Griechen, aus denen her-

vorgeht, wie lax schon damals das Regiment der griechischen Kirche in Betreff der Geistlichkeit war: 1) Uebertreter der kirchlichen Satzungen sollen nicht ohne vorhergegangene Untersuchung und Richterspruch einen geistlichen Grad erhalten. 2) Geistliche, die sich Vergehen zu Schulden kommen lassen, sollen nicht ohne Buße es wagen, an der Communion Theil zu nehme. 3) Eunuchen sollen nicht zu geistlicher Würde gelangen. 4) Das Abendmahlsbrod soll ungesäuert seyn. 5) Warmes Wasser soll nicht nach der Einsegnung in den Abendmahlskelch gemischt werden. 6) Die kanonischen Fasten sollen nicht von den Mönchen und Priestern mit Fischen und Wein gehoben werden. 7) Den Stuhl von Antiochien soll, wenn es möglich ist, der armenische Katholikos als seinen Sprengel erhalten und, wenn dies geschieht, seine Wahl von der Zustimmung des Kaisers abhängen. — Diese Resolution bewahrten sie bis zum Eintreffen der Antwort von Seiten des Kaisers, und Grigor beauftragte nun den Erzbischof Nerses Lambronensis mit der Abfassung der Eröffnungsrede zu der bevorstehenden Synode, welche mit großer Beredtsamkeit und Begeisterung in ächt evangelischem Sinne und Geiste geschrieben über die kirchlichen Verhältnisse der damaligen Zeit ein helles Licht verbreitet. Im Januar des Jahres 1177 schrieben der Kaiser und der Patriarch, welche über die Vereinigungsangelegenheit eine Synode in Constantinopel gehalten hatten, daß sie nur auf dem Bekenntniß der zwei Naturen in Christo, sowie der zwei Willen und Willensäußerungen bestehen wollten. Erfreut über diese ganz unerwartete Nachgiebigkeit, sandte Grigor sogleich ein Cirkularschreiben an die hohe Geistlichkeit aller Orte mit der Aufforderung, sich schleunigst zu einer Synode in Hromkla zu versammeln oder doch ihre Meinung abzugeben. Die Meisten kamen oder erklärten sich im Voraus einverstanden; nur Wenige verweigerten hartnäckig, trotz wiederholter Aufforderung von Seiten Grigor's, ihre Theilnahme und Zustimmung; dagegen kamen auch mehrere armenische Fürsten, der Katholikos der Albanier und einige von dem syrischen Patriarchen gesendete Wardapets (Doktoren der Theologie). Die Eröffnung fand nach Ostern im Monat April 1179 statt. Nach gründlicher Berathung erklärten sich sämmtliche Anwesende einverstanden mit den Ansichten und Vorlagen des Kaisers und des Patriarchen, und faßte zwei Antwortschreiben an Beide ab, in denen sie ihr der griechischen Kirche ganz analoges Glaubensbekenntniß darlegten. Der Katholikos schickte beide, nachdem sie von Allen unterschrieben waren, sogleich nach Constantinopel. Unglücklicherweise wurden die Boten durch Unruhen, die in Kleinasien ausbrachen, zur Rückkehr genöthigt, und während Grigor sich vergebens bemühte, auf anderem Wege die Briefe nach Constantinopel zu befördern, kam die traurige Kunde von dem am 27. Sept. 1180 erfolgten Tode des Kaisers. Dadurch ward plötzlich die ganze 15jährige Mühe, eine Einigung der armenischen und griechischen Kirche zu Stande zu bringen vereitelt; denn sein Sohn war noch Kind; es entstanden Unruhen, Empörungen und Kriege, und so gerieth diese so wichtige Angelegenheit ganz in Vergessenheit. Der Haß der Griechen gegen die Armenier brach von Neuem aus, und da sie sahen, daß diese mit den lateinischen Kreuzfahrern in näheren Verkehr traten, suchten sie durch allerhand Verläumdungen, namentlich dadurch, daß sie die Armenier als ketzerische Eutychianer darstellten, die Lateiner gegen sie aufzuhetzen. Grigor schickte deshalb, um seine Kirche wegen der Beschuldigungen zu rechtfertigen, den des Lateinischen kundigen armenischen Bischof von Philippopolis, Grigor, zu dem Pabst Lucius III. und bat ihn zugleich um ein Exemplar der römischen Liturgie. Der Pabst übersandte ihm nebst den Insignien der höchsten geistlichen Würde die Liturgie und ein Schreiben, welches Nerses Lambronensis übersetzte. In diesem Schreiben, datirt vom 3. Dezember 1184, verlangte der Pabst Lucius, daß die Armenier etwas Wasser zu dem Wein in dem Abendmahlskelche mischen und die Geburt des Heilandes den 25. Dezember feiern sollten.. Dann fügte er noch folgende Wünsche hinzu: 1) sollten sie das heilige Salböl nur einmal im Jahre und zwar am Gründonnerstag weihen, bei der Taufe der Katechumenen dasselbe in das Taufwasser gießen, damit den Täufling bekreuzen und den Stein des Altars salben, bei der Ordi-

nation aber damit den ordinirten Priestern die Hände, den Bischöfen das Haupt salben, wodurch sie zu ihrem Dienste gekräftigt werden. 2) Die Ordination der Bischöfe sollten sie an einem Sonntage vollziehen, weil an diesem Tage der heilige Geist auf die Apostel herabstieg und sie aussandte, das heilige Evangelium in der Welt zu verkündigen, aber die Priester, Diakonen, Subdiakonen und andere Kleriker sollten sie an einem Sonnabend in den vier Jahreszeiten ordiniren, weil auch die Apostel unter Gebet die Hand auf ihre Schüler legten. — Ende Mai des Jahres 1189 schrieb Pabst Clemens III. an den Katholikos und bat ihn, sich der durch Saladin's Eroberung von Jerusalem verlassenen Christen anzunehmen und dahin zu wirken, daß die Armenier mit Gut und Blut zur Wiedererlangung der heiligen Orte behülflich seyen. In einem zweiten kurzen Schreiben erwähnt er, daß er es für unnöthig erachte, ihm das heilige Myron zu schicken, und er es selbst nach seiner Gewohnheit bereiten solle. Beide Schreiben übersetzte Nerses Lambronensis. — Als Kaiser Friedrich I. auf seinem Kreuzzuge Iconium erobert hatte, schickte er dreimal Gesandte an den Fürsten Leon und den Katholikos und forderte den ersteren auf, ihm zu Hülfe zu kommen. Leon sandte sogleich nach Berathung mit seinen Großen Nerses Lambronensis mit 20 Begleitern nach Hromkla, den Katholikos zu holen, sie wurden aber unterwegs von Räubern überfallen, geplündert und zum Theil ermordet. Nerses entkam glücklich, verlor aber dabei seine Erklärung der Messe und seine Reden über die Geistlichen, die er später erst, da der Räuber sie verkauft hatte, wieder kaufte. Darauf ließ Leon den Katholikos durch eine militärische Eskorte nach Tarsus geleiten und zog mit ihnen dem Kaiser bis Mopsveste oder nach Sis entgegen. Von da schrieben sie dem Kaiser, und Leon sandte dabei eine große Masse Lebensmittel für das ausgehungerte Heer. Der Kaiser antwortete, daß er längere Zeit in Cilicien ausruhen und Leon zum König krönen wollte. Er starb aber plötzlich, und Conrad konnte wegen der Trauer dies nicht ausführen, blieb einige Monate dort und zog dann mit seinem Heere in Eilmärschen nach Jerusalem. Nerses fand bei einem lateinischen Bischof, der in seinem Hause abgestiegen war, eine Handschrift über das Ritual der Kaiserkrönung, und übersetzte diese, um sie bei der dereinstigen Krönung Leon's in Bereitschaft zu haben. — Als der Katholikos Grigor Tgha im Jahre 1193 starb, wurde auf Verlangen Leon's dessen Neffe, der noch Kind war, gegen den Willen des Nerses Lambronensis, welcher in ihm nicht die nöthigen Qualifikationen bemerkte, als Grigor V. zum Nachfolger erwählt. Aber schon nach einem Jahre zeigte sich dessen Unwürdigkeit, Leon setzte ihn ab und gefangen, und man wählte einstimmig den Neffen des Nerses Clajensis, Apirat, als Grigor VI, zum Katholikos. Dieser sandte im Jahre 1197 den Nerses Lambronensis zu dem Kaiser, um ihn zu bitten, daß er den Feindseligkeiten und Bedrückungen der Griechen gegen die Armenier in seinem Reiche Einhalt thue. Nerses aber erlangte, trotz der ehrenvollen Aufnahme, nichts als leere Versprechungen. In dieselbe Zeit fällt auch ein Brief des Nerses Lambronensis an einen in hohem Ansehen stehenden griechischen Eremiten in Antiochien, Oskan, als Antwort auf ein Schreiben von diesem, welcher viele falsche Beschuldigungen von griechischen Klerikern gegen die Armenier gehört hatte. Nerses widerlegt dieselben und zeigt ihm, daß die Armenier durchaus rechtgläubig seyen. Im folgenden Jahre war Nerses Lambronensis noch bei der Krönung Leon's am 6. Januar 1192 gegenwärtig und hielt dabei eine treffliche Rede. Da Leon, um dies zu erreichen, dem päbstlichen Legaten, Erzbischof Conrad von Mainz, mehrere Zugeständnisse in Betreff der Feste (s. d. Art. „Armenien) machen mußte, so überredete er den Katholikos und die Bischöfe zu deren Zustimmung. Unter diesen war auch Nerses Lambronensis, auf den besonders der Haß der orientalischen armenischen Geistlichkeit fiel, die ihn deshalb bei Leon verklagten und verläumdeten. Nerses rechtfertigte sich aber gegen diesen auf eine glänzende Weise in einem besonderen Schreiben. Kurz darauf und vielleicht in Folge dieser Angriffe wurde er plötzlich während des Gottesdienstes von einer heftigen Krankheit ergriffen und starb, erst 45 oder 46 (nach anderen, jedoch

weniger glaubwürdigen Nachrichten Tschamtsch. Bd. III. S. 407 ff. sogar erst 30) Jahre alt, den 14. Juli desselben Jahres. Er wurde in dem Kloster Skyrra, dessen Abt er war, begraben und auf Befehl des Katholikos alljährlich sein Gedächtnißtag gefeiert, welcher später auf den 17. Juli festgesetzt wurde.

Er hinterließ außer Uebersetzungen aus dem Lateinischen, Syrischen und Griechischen, der oben erwähnten Erklärung der Mysterien des Abendmahls, der Synodalrede gedruckt zu Venedig 1784, mit lateinischer Uebersetzung ebendas, 1812. 1838, deutsch übersetzt von Neumann, Leipzig 1834, Briefe an Oskan und Leon, Venedig 1838; das kanonische Recht, noch ungedruckt; Commentar zu den vier salomonischen Büchern und den zwölf Propheten, Constantinopel 1826, Fol.; Erklärung des nicänischen Symbols; Erklärung des Testaments Johannes des Evangelisten, Constant. 1736; Biographieen der Väter, besonders der Anachoreten, aus mehreren Sprachen übersetzt; Homilien zu verschiedenen kirchlichen Festen, Venedig 1789. 1838, und ein Lobgedicht auf Nerses Clajensis, Petersb. 1782, Madras 1810, Constant. 1826.

Seine Biographie findet sich in den Biographieen der Heiligen, Venedig Bd. V.; eine Lobrede auf ihn im 15. Bändchen der armenischen Schriften, Venedig 1854. — Außerdem vgl. Sukias Somal Quadro etc.; Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Liturgie; Tschamtschean, Geschichte. Bd. III. S. 88 u. s. w.

H. Petermann.

Nikolaustag Dieser Tag, der 6. Dezember, hat seinen Namen vom heiligen Nikolaus durch die Legende erhalten. Nach derselben zeichnete sich der heil. Nikolaus, geboren zu Patera in Lycien und später Bischof von Myra, durch seine Wohlthätigkeit gegen Arme und Leidende ebenso aus, wie durch seinen Eifer für die Verbreitung des Christenthums. Die Legende gibt weiter von ihm an, daß er einem armen Manne, der seine gut gearteten Töchter der Verführung opfern wollte, um auf diese Weise den Unterhalt für sie und sich zu gewinnen, in der Nacht einen Beutel mit Geld in das Haus geworfen habe, so daß die bedrängte Familie ehrbar habe leben können. Wegen dieser Handlung sah man ihn als ein nachahmungswerthes Muster der Tugend und Wohlthätigkeit an und der Gebrauch trat ein, daß Eltern ihre guten und folgsamen Kinder an seinem Gedächtnißtage beschenkten, den bösen und unfolgsamen aber nichts gaben. Allmählich nahm dieser Gebrauch verschiedene Modifikationen an; man pflegte am Vorabende des Nikolaustages sich zu verkleiden und den heil. Nikolaus anzumelden, der dann in Bischofstracht erschien, die Kinder prüfte, diejenigen beschenkte, welche vorgelegte Fragen beantworten oder Gebete hersagen konnten, denen aber, die nicht antworteten, eine geschmückte Ruthe gab. Anderwärts betrachtete man den heil. Nikolaus als den Vorgänger der Weihnachtsbescheerung; irgend eine Person übernahm die Rolle des Heiligen, beschenkte gute und gesittete Kinder mit Aepfeln und Nüssen, drohte dagegen den ungesitteten und unfolgsamen mit der Ruthe oder schlug sie mit derselben. Anderwärts zog eine vermummte Person als Nikolaus mit dem Knecht Ruprecht Abends herum und zeigte dabei dasselbe Verhalten gegen Kinder. Noch jetzt wird der Nikolaustag an vielen Orten Deutschlands in derselben Weise zur Belustigung für Kinder begangen. In Thüringen und anderwärts pflegt man an diesem Tage, auch oft schon längere Zeit vorher, ein Backwerk zu genießen, welches die Gestalt eines geflochtenen Haarzopfes hat, — wie man sagt zur Erinnerung an die den oben erwähnten Töchtern eines armen Mannes erwiesene Wohlthat, indem jene Mädchen aus Dankbarkeit bei ihrer Verheirathung ein dreifach geflochtenes Backwerk unter arme Kinder vertheilt hätten.

Neudecker.

Ninive und Assyrien. Seitdem wir in dieser Encyklopädie eine kurze Uebersicht von dem Stande unserer Kenntnisse über das alte assyrische Reich und dessen Cultur gegeben haben, hat sich Manches auf diesem Gebiete verändert, wie es nicht anders seyn kann bei Gegenständen, mit welchen die Forschung noch nicht abgeschlossen hat und die Veröffentlichung neuer Monumente täglich Neues bringen kann. In den

letzten Jahren ist das Land wiederholt durchforscht, namentlich aber ist ein großer Theil von Inschriften gelesen worden, wozu die im raschen Zunehmen begriffene Entzifferung die Mittel verleiht. Das Wichtigste aus diesen neueren Forschungen wollen wir hier in einem Nachtrage zusammenstellen.

Obwohl die eigentliche Provinz Assyrien, zu jeder Zeit der Kern des assyrischen Reiches, jenseits des Tigris lag, wie wir früher angegeben haben, so ist doch kein Zweifel darüber, daß sich die Herrschaft der Assyrer jeder Zeit auch auf das Gebiet diesseits des Tigris erstreckte und daß das Volk der Assyrer selbst vom rechten Ufer des Tigris auf das weit fruchtbarere linke Ufer vorgedrungen ist. Mit Hülfe der Inschriften läßt sich jetzt nachweisen, daß in älterer Zeit die assyrischen Städte südlich von Ninive lagen und man erst nach und nach gegen Norden vordrang. In die Beherrschung der mesopotamischen Ebene theilten sich aber die Assyrer mit den Babyloniern, die Gränze, welche beide Länder trennte war nicht etwa eine künstliche, durch Uebereinkunft festgesetzte, sondern eine natürliche, welche die Beschaffenheit des Landes vorzeichnete. Es bildet nämlich die obere Hälfte der mesopotamischen Halbinsel eine von Gestein secundärer Bildung durchzogene wellige Ebene, welche, namentlich im Norden, einige Flüsse bewässern, unter denen der Khabur (Kebar bei Ezechiel) der bedeutendste ist. Auch sonst ist an Wasser kein Mangel; dasselbe muß, wenn es auch nicht an die Oberfläche tritt, doch nicht sehr tief unter dem Boden verborgen seyn, dies beweist der blühende Zustand des Landes im Alterthum, von dem noch heute Hunderte von Ruinenhügeln sprechendes Zeugniß ablegen. In der Gegegend des heutigen Hit ändert sich das Land, ein stein- und wasserloser Lehmboden erstreckt sich von da ab bis zum Meere, von dem er im Laufe der Jahrhunderte angeschwemmt worden ist. Jetzt freilich scheint die südliche Hälfte der nördlichen an Größe ziemlich gleich, da aber die Anschwemmung auch jetzt sehr rasch vor sich geht, im Alterthume vielleicht noch rascher verlief, so dürfen wir annehmen, daß die südliche Hälfte früher beträchtlich kleiner war als die nördliche. Aber nicht bloß an Größe, auch in anderer Hinsicht steht die südliche Hälfte der nördlichen nach. Sie ist wasserlos und daher vollkommen unfruchtbar, wenn nicht durch künstliche Bewässerung der natürliche Mangel ersetzt wird; geschieht dieses, so wird sie allerdings sehr fruchtbar an Getreide und Hülsenfrüchten, aber die Bäume gedeihen dort nicht, mit Ausnahme der Cypresse und der Dattel. Mit der Vegetation steht natürlich auch das Vorkommen der Thiere im Zusammenhang und man kann sagen, daß Mesopotamien sich mehr und mehr zum Aufenthalte von Thieren und Menschen eigne, je weiter man nach Norden vordringt.

Unter diesen Umständen sollte man vermuthen, daß der Norden das Mutterland der mesopotamischen Bevölkerung seyn müsse und daß nur Uebervölkerung des Nordens, Fortschritt der Cultur und des damit verbundenen Handels, die Bewohner desselben allmählig zum Vordringen nach Süden bewogen habe. Dem ist jedoch entschieden nicht so. Lange vor dem Entstehen des assyrischen Reiches war Babylon schon ein selbstständiges Reich und erhielt sich als solches auch sehr lange Zeit nach dem Aufblühen der Assyrer. Selbst die Assyrer hatten anfangs ihren Sitz mehr nach Süden hin, wie wir bereits gesagt haben, und es dürfte mithin wahrscheinlich seyn, daß die eigentliche Heimath der Babylonier wie der Assyrer im Süden gesucht werden muß. Ueber die Anfänge der assyrischen Niederlassungen und ihre Geschichte herrscht übrigens noch ein völliges Dunkel. Die Inschriften assyrischer Könige beginnen weit später und wenn sie auf Vorgänge älterer Zeit Rücksicht nehmen und uns dadurch über diese belehren, so bleiben doch diese Mittheilungen nur fragmentarisch. Die Alten haben uns über die Dauer des assyrischen Reiches widersprechende Nachrichten erhalten, Ktesias gibt demselben eine Dauer von 13—1400 Jahren, Herodot und Berosus nicht ganz die Hälfte. Beide Berichte scheinen Glaubwürdigkeit zu verdienen, denn wenn auch die Annahme Herodot's für Assyrien als eroberndes, weltgeschichtliches Reich überwiegend wahrscheinlich ist, so spricht doch Vieles dafür, daß die Existenz des Reiches unter bescheidneren Formen weit

höher hinaufreiche. Wie bereits gesagt wurde, hatte dieses Reich seinen ältesten Sitz mehr im Süden, als später, die alte Hauptstadt Assur scheint in der Nähe der Ruinen von Kaleh Scherghat und zwar auf dem rechten Ufer des Flusses gelegen zu haben. Von diesen ältesten assyrischen Königen haben wir nur sehr unvollständige Nachrichten, drei derselben werden in der Inschrift eines spätern Königs genannt, von drei andern haben wir selbst kurze Inschriften, sie sind noch nach babylonischer Art auf Backsteine gestempelt und enthalten wenig mehr als Namen und Titel, selbst diese scheinen noch nicht ganz sicher gelesen, weshalb wir sie hier übergehen können. Von Wichtigkeit ist es zu wissen, daß schon in dieser Periode die Stadt Kalah gebaut wurde, d. i. die Stadt, die an der Stelle lag, wo sich jetzt die Ruinen von Nimrud befinden. Es deutet dies auf ein Vorrücken der Assyrer nach Norden hin, doch blieb vorläufig die Residenz noch in Assur. Die eben erwähnten sechs Könige stehen nur vereinzelt, es folgt nach ihnen eine Lücke in der assyrischen Geschichte, die wir nicht auszufüllen vermögen, dann wieder eine neue Reihe von sechs Fürsten, von denen wir nur den letzten erwähnen wollen, denn er ist der erste, von dem wir eine längere Inschrift besitzen. Er heißt Tiglat-pileser I. und regierte etwa 1150 v. Chr. Geburt. Er war ein kriegerischer Fürst, der sein Leben zwischen Feldzügen und Jagden theilte, man sieht aus seiner Inschrift, daß damals die Völker, welche die Assyrer umgaben, in sehr viele kleine Stämme zerfielen, die alle besondere Häuptlinge hatten. Daher kommt es denn, daß trotz der immerwährenden und, wenn wir ihm glauben dürfen, glücklichen Feldzüge Tiglat-pileser's das Reich doch keine große Ausdehnung gewann und sich namentlich in Westen kaum über den Euphrat erstreckte. Gegen Norden zu scheint es zwar, daß Tiglat-pileser einen Zug bis in die entfernten Gegenden der Moscher unternommen hatte, doch war der Erfolg wohl nur vorübergehend und die assyrische Gränze erstreckte sich wohl auch nördlich nur wenig in die armenischen Berge hinein. Gegen Süden hinderte das Reich von Babylon an weiterem Vordringen und daß dieses damals noch sehr mächtig gewesen seyn muß, zeigt der Umstand, daß Tiglat-pileser während seiner ganzen langen Regierung dasselbe nicht angriff. Erst gegen das Ende seiner Regierung scheint er sich hierzu stark genug gefühlt zu haben, so viel sich jedoch jetzt noch beurtheilen läßt, muß dieser Kriegszug unglücklich ausgefallen seyn und Tiglat-pileser hinterließ bei seinem Tode seinem Nachfolger die schwere Aufgabe, diesen Mißgriff wieder gut zu machen. Wie dies geschehen sey, wissen wir nicht, da bald nach dem Ende Tiglat-pilesers wieder eine Lücke in unserer Kenntniß der assyrischen Geschichte eintritt.

Mehr Licht und Ordnung kommt in die Verhältnisse Assyriens erst mit der Regierung des Sardanapal (Assur idanni-pal) den Rawlinson früher um 930 v. Ch. setzte, der aber nach seiner jetzigen Chronologie vom 884—859 regiert haben soll. Er ist es der zuerst sein Residenz dauernd nach Nimrud oder Kalah verlegte und auf der Terrasse zu Nimrud den prachtvollen Nordwestpalast erbaute, dessen Sculpturen durch Layard u. A. bekannt gemacht worden sind (s. „Ninive“ Bd. X, 374 ff.). Die Inschriften, welche in diesem Palaste gefunden worden sind, geben uns Nachricht von zehn aufeinander folgenden Kriegszügen des Erbauers. Der erste derselbe ging nordwärts in das nordwestliche Kurdistan, scheint aber unbedeutend gewesen zu seyn, da gar keine Schlacht geschlagen wurde und die Feinde der Assyrer nur vergebliche Anstrengungen machten, sich in den Festungen zu halten. Der zweite Zug ging westlich und nordwestlich von Assyrien nach Commagene zu; leider lassen sich gewöhnlich die Eigennamen der Länder nicht näher bestimmen, da sie mit den neueren Namen keine Aehnlichkeit haben. Der dritte Feldzug war gegen Norden gerichtet, an das Quellgebiet des östlichen Tigrisarmes, wo ein kleines Volk, die Naïri, wohnte. Auf dem vierten Feldzug wendete sich Sardanapal gegen Osten. Indem er an den Ufern des kleinen Zab hinaufstieg, betrat er die Thäler des Zagrosgebirges, die er verwüstete; dieser Zug scheint sich südwärts bis in die Nähe des heutigen Zohab am Schirvanflusse erstreckt zu haben. Der fünfte richtete sich wieder nach Norden, gegen den östlichen Theil des Masiusgebirges, darauf über-

schritt der König den Tigris und kämpfte an beiden Seiten des Niphates. Der Sohn Sardanapals ist Salmanassar II. (früher Temenbar genannt), der den kriegerischen Geist seines Vaters im vollsten Maße geerbt zu haben scheint, denn während seiner 25jährigen Regierung hat er nicht weniger als 23 Feldzüge unternommen und daneben noch drei bis vier andere der Leitung eines Generals anvertraut. Seine Züge hat er auf dem bekannten schwarzen Obelisken (s. Ninive S. 369) beschrieben, er hat nach seinen Aussagen folgende Völker angegriffen: Die Babylonier, Chaldäer, Meder, die Zimri, Armenien, das obere Mesopotamien, die Umgegend der Tigrisquellen, die Chetiter, Patena, Tibarener, Hamathiten und Damascener. Er erhielt Tribut von den phönizischen Städten Tyrus, Sidon und Byblus, von den Schuhiten, (wie es scheint in der Nähe des Euphrat wohnend) von den Muzr (angeblich im nördlichen Kurdistan), von den Bartsu (wahrscheinlich die Bewohner der Persis) und von den Israeliten. Am interessantesten sind seine Feldzüge gegen Benhadad II., den König von Damaskus, der durch seine Kämpfe mit den israelitischen Königen Ahab und Joram bekannt ist. Man sieht, daß Salmanassar hier auf kraftvollen Widerstand stieß. Wie es scheint hatten anfangs der König von Damaskus, der König von Hamath, die südlichen Chetiter, die phönizischen Städte und andere uns unbekannte Völkerschaften ein Bündniß gegen Salmanassar geschlossen, aber gleichwohl waren sie der assyrischen Kriegsmacht nicht gewachsen, denn in einer großen Schlacht, in welcher 20000 Mann gefallen seyn sollen, wurden die Verbündeten von Salmanassar besiegt. Die Auflösung oder doch die Lockerung des Bündnisses, scheint jedoch der einzige Gewinn gewesen zu seyn, den der assyrische König aus der gewonnenen Schlacht zog, wenigstens rühmt er sich nirgends feindliche Städte eingenommen oder Tribut erhalten zu haben. Fünf Jahre später macht Salmanassar einen neuen Versuch; seine Macht war inzwischen gewachsen und als er die südlichen Chetiter vom Neuen angriff, scheinen sich Hamath und die phönizischen Städte vom Kampfe ferne gehalten zu haben. Allein Benhadad erschien zum Beistand seiner bedrängten Bundesgenossen und wiederum scheint der König Assyriens keine bestimmten Vortheile errungen zu haben, obwohl er sich natürlich rühmt, Sieger geblieben zu seyn. Drei Jahre später wird ein neuer Versuch erwähnt und diesmal gelang den Assyrern, was sie früher nicht erreicht hatten, sie besiegten den König von Damaskus in zwei Feldzügen. Die Folge des ersten Feldzugs scheint die gewesen zu seyn, daß der König von Damaskus, von allen Bundesgenossen verlassen, beim Beginne des zweiten allein stand. Inzwischen war auch der tapfere Benhadad gestorben und Hasael hatte seinen Thron eingenommen, aber dieser konnte es nicht verhindern, daß eine Stadt nach der andern in die Hände der Assyrer fiel. Sehr wahrscheinlich war es die Demüthigung des mächtigen Damaskus, welche Jehu den König von Israel bewog, Tribut an den König von Assyrien zu senden. Daß dies geschehen sey, erwähnt Salmanassar nicht nur bestimmt, er hat sogar auch in seinem Palaste zu Nimrud den Zug der tributbringenden Israeliten auf einem Basrelief abgebildet. In den letzten Jahren seiner Regierung wäre Salmanassar II. beinahe als das Opfer einer Verschwörung gefallen. Er hatte seinen Sohn Assur-danin-pal zu seinen Nachfolger bestimmt, diesem scheint aber das Leben seines Vaters zu lange gewährt zu haben, so daß er eine Verschwörung anstiftete, um sich noch vor den Ableben desselben in den Besitz der höchsten Gewalt zu setzen. An mehr als zwanzig Orten wurde er zum König ausgerufen und der Thron Salmmassars schwebte eine Zeitlang in ernster Gefahr. Mit Hülfe eines zweiten Sohnes, des Schamas-iva (Schamschiaw bei Hincks Ninive, S. 369) gelang es jedoch den Sturm zu beschwören. Schamas-iva eroberte eine der empörten Städte nach der andern, der Empörer büßte ohne Zweifel seine That mit dem Leben, Schamas-iva trat aber als Erbe des Reiches an seine Stelle. Seine Regierung war jedoch nur eine kurze; sie dauerte nach Rawlinson's Berechnung von 824—810, seine Inschriften beweisen, daß er ebenso wie seine Vorfahren eifrig bemüht war, die Gränzen des Reiches zu erweitern. Ihm folgte sein Sohn Ivalusch IV. (früher Adrammelech II. genannt); von seiner Re-

gierung wissen wir aber nur wenig, doch sieht man aus den lückenhaften Berichten, daß er die Gränzen des Reichs wenigstens nicht verengern ließ. Der Einfluß Assyriens auf die umliegenden Länder war schon um diese Zeit nicht unbedeutend. Die Gränzen der eigentlichen Provinz Assyrien waren längst überschritten und auch der Euphrat bildete gegen Westen nicht mehr die Gränze, da alle kleinen Königreiche nach dieser Richtung hin wie die Phönizier, Chetiter, Damaskus, Israel, die Idumäer &c. die Oberherrschaft Assyriens anerkannten. Im Osten waren die Assyrer in den Zagros eingedrungen und hatten wenigstens die Meder und wohl auch die Perser sich zinspflichtig gemacht. Im Süden war zwar Babylon noch nicht vollkommen unterjocht, aber doch der assyrische Einfluß daselbst überwiegend. Im Norden war das südliche Armenien unterworfen und die Könige Assyriens geboten bis zu den Vansee und den Tigrisquellen. Es ist wahr, alle diese Länder waren nicht Provinzen des assyrischen Reiches in dem jetzigen Sinne des Wortes, sie wurden vielmehr zumeist durch einheimische Fürsten nach ihren eigenen Sitten und Gewohnheiten regiert, aber sie mußten durch regelmäßige Entrichtung eines ihnen auferlegten Tributes die Oberherrschaft Assyriens anerkennen.

Auf Ivalusch IV. folgt eine dunkle Periode in der Geschichte des assyrischen Reiches, die fast vierzig Jahre (781—744 v. Chr.) andauert. Ein Verzeichniß assyrischer Herrscher, das in den Trümmern der assyrischen Palästen gefunden worden ist, gibt uns die Namen von drei Herrschern in diesem Zeitraum an, nämlich: Salmanassar III. 781—770 Assur-danin-il 770—752 und Assur-lusch 752—744. Schon die Kürze dieser Regierungen deutet darauf hin, daß eine Verwirrung im assyrischen Reiches entstanden seyn müsse. Welcher Art die Begebenheiten in Assyrien während dieses Zeitraumes gewesen seyen, ist bei gänzlichem Mangel aller Nachrichten anzugeben unmöglich, wir müssen aber die Lücke der assyrischen Quellen gerade an dieser Stelle umsomehr bedauern, als damals ein Verkehr zwischen Israeliten und Assyrern stattgefunden haben muß, denn in dieser Zeit muß der König gelebt haben, der von den hebräischen Schriftstellern „Phul" genannt wird, welchen der Ursurpator Menahem zur Hülfe nach Samaria gerufen und mit tausend Talenten Silbers gehuldigt hatte. Allein keiner der obengenannten Könige führt diesen Namen, noch läßt sich auch sonst irgendwo in der assyrischen Königsreihe ein Name finden, der sich „Phul" lesen ließe. Es bleiben uns nur zwei Wege übrig, um über diese Schwierigkeit hinwegzukommen; wir müssen entweder annehmen, daß der König von Assyrien die Angelegenheit mit Israel für zu unbedeutend hielt, um in eigener Person nach Samaria zu kommen, sondern vielmehr in seinem Namen einen seiner Feldherrn dorthin beorderte, oder daß Phul der Name eines Usurpators gewesen sey, der eine Zeit lang mächtig, aber doch nicht fähig war, sich im Besitze der Macht zu erhalten und darum in die assyrischen Königslisten nicht eingetragen wurde. Ich gestehe, daß mir die erstere Annahme die wahrscheinlichere zu seyn scheint. In diese Zeit fallen auch die abendländischen Berichte vom Aufhören der alten assyrischen Dynastie, welche man die Derketaden genannt hat, und dem Aufblühen einer neuen Regentenreihe; die assyrischen Monumente bestätigen diese Nachricht nicht direkt, aber indirekt spricht Manches für die Wahrscheinlichkeit der von Ktesias uns überlieferten Thatsache. Es muß nämlich auffallen, daß der Herrscher, der aus dieser dunklen Periode zuerst wieder an das Licht der Geschichte tritt, Tiglat-pileser II., in seinen Inschriften nirgends Vorfahren aufzählt, was der sonstigen Sitte assyrischer Monumente gar sehr widerspricht, denn diese lieben es, ihren Stammbaum mitzutheilen und zu zeigen, daß sie von einer langen Reihe von Königen abstammen. Man muß daher geneigt seyn anzunehmen, daß sich Tiglat-pileser II. eben keiner besonderen Abstammung rühmen konnte. Wie dem auch sey, auf jeden Fall war Tiglatpileser II. einer der tüchtigsten Könige Assyriens, der die gelockerten Bande des Gehorsams von Neuem befestigte und den etwas gesunkenen Glanz des Reiches wieder herstellte. Seine Einmischung in die Angelegenheiten von Damaskus und Israel ist schon früher (s. Ninive, S. 367) erwähnt worden. Neue Schwierigkeiten erheben sich in Bezug auf den Nach-

folger Tiglat-pilesers II., den Salmanassar IV. Bekanntlich haben wir von ihm ausführliche Nachrichten in den hebräischen Urkunden und in den Fragmenten von Menander's phönizischer Geschichte, über seine Kriege mit Hosea, König von Israel und den phönizischen Städten, über seine dreijährige Belagerung Samariens. Auf diese Angabe hin müssen wir Salmanassar IV. hier einreihen, denn in den assyrischen Inschriften läßt sich eine Spur von ihm nicht auffinden. Vielleicht, daß, während er Samaria belagerte, ein Aufruhr in Assyrien ausbrach, der ihm das Leben kostete, wenigstens scheint er die Eroberung Samariens nicht erlebt zu haben, denn diesen Erfolg erwähnt sein Nachfolger als seine That im ersten Jahre seiner Regierung.

Daß mit dem Nachfolger Salmanassars IV. wieder ein neues Geschlecht auf den Thron kam, die Sargoniden, darf schon jetzt als ziemlich ausgemacht gelten. Selbst der Name des Stifters weist darauf hin, denn Sargon oder Sargina heißt eigentlich auf assyrisch sar kin, d. i. König dem Wesen nach, ist also mehr Titel als Eigenname. Ueber die glänzende Regierung dieses Königs liegen uns jetzt zahlreiche Berichte vor, denn er ist der Erbauer des an Monumenten so reichen Palastes Khorsabad. Offenbar um sein Volk nicht zur Ruhe kommen zu lassen und dadurch die Herrschaft vielleicht wieder zu verlieren, führte er in den ersten funfzehn Jahren seiner Regierung fast ununterbrochen Krieg. Susiana, Babylon, die Gränzen Aegyptens, Melitene, das südliche Armenien, Kurdistan, Medien, wurden alle nach und nach der Schauplatz seiner Thaten. Die Bezwingung Samariens fällt, wie bereits gesagt, in das erste Jahr seiner Regierung. Er besetzte die Stadt*), führte 27280 Personen in die Gefangenschaft und setzte einen Statthalter in das Land. Hier wie auf allen seinen Kriegszügen wandte er die Versetzung der Völker in großem Maßstabe als ein Mittel zur dauernden Unterwerfung des Landes an, bei andern assyrischen Fürsten kommt diese Maßregel weit seltener vor. Sogar bis Cypern erstreckte sich der Einfluß dieses Königs, wie ein dort gefundenes (jetzt in Berlin befindliches) kolossales Bildniß desselben beweist. — Sargons Nachfolger war der berühmteste unter den assyrischen Königen: Sennacherib. Seine im Alten Testamente ausführlich beschriebenen Feldzüge in Palästina, sowie die Erwähnung seines Namens bei Herodot haben ihn längst bei uns bekannt gemacht, auch auf den assyrischen Monumenten tritt er sehr in den Vordergrund als Erbauer eines prachtvollen Palastes zu Kuyundschik und Verfasser einer reichen Anzahl von Inschriften. Die Regierung Sennacheribs dauerte 24 Jahre und wir besitzen von ihm einen Bericht über dieselbe, welcher aus dem 16. Jahre seiner Regierung stammt. Er erwähnt darin ausführlich einen Zug nach Palästina im dritten Jahre seiner Thronbesteigung; eine Uebersetzung der wichtigen Stelle nach Rawlinson haben wir schon früher gegeben (Ninive, S. 371) wir setzen sie hier nochmals nach seiner berichtigten Uebertragung her und geben dieselbe mit um so größerer Zuversicht, weil Rawlinson, Oppert, Hincks und Talbot in wesentlichen Punkten damit übereinstimmen: „Weil Hiskia, der König von Juda, meiner Oberherrschaft sich nicht unterwarf, zog ich gegen ihn und mit der Stärke meines Arms und der Gewalt meiner Macht nahm ich 46 (Oppert 44) seiner starken ummauerten Städte, von den kleineren Städten nahm und plünderte ich unzählige. In diesen Plätzen nahm ich gefangen und führte fort 200,150 Seelen, Alt und Jung, Männer und Weiber, zugleich eine Unzahl Hengste und Stuten, Esel und Kameele, Ochsen und Schaafe. Und den Hiskia selbst, schloß ich ein in Jerusalem wie einen Vogel in einem Käfig, ich baute Thürme um seine Stadt, um ihn einzuschließen und errichtete Sandwälle an seinen Thoren, um sein Entweichen zu verhindern. Da fiel auf Hiskia die Furcht vor der Macht meiner Waffen, er schickte zu mir die Vorsteher und Aeltesten Jerusalems mit 30 Talenten Goldes und 800 Talenten Silbers und verschiedenen Schätzen, einer reichen ungeheuren Beute . . . . Alle diese Dinge wurden mir nach Ninive in meinen Regierungssitz gebracht, indem Hiskia sie mir als Tribut und Zeichen der Unterwerfung

*) Vgl. auch den Wortlaut bei Oppert: Les inscriptions assyriennes des Sargonides (Versailles 1862), pag. 22.

zusandte. Weit interessanter würde es seyn über die zweite so unglücklich verlaufene Expedition des Sennacherib nach Palästina aus den Inschriften nähere Nachrichten zu erhalten, aber, wie vorauszusehen war, Sennacherib erwähnt den ganzen Zug, von dem er nichts Rühmliches zu berichten wußte, mit keinem Worte. Soviel indeß wird aus den Inschriften klar, daß der unglückliche Zug nicht die Folge hatte, daß Sennacherib 55 Tage nach seiner Rückkehr nach Ninive ermordet wurde, wie das Buch Tobias (1, 21) lehrt oder gar daß die Auflösung des Reiches dadurch bedingt worden sey, wie Josephus (Ant. Jud. 10, 2) berichtet. Sennacherib lebte vielmehr nach dem Mißgeschick das ihn in Palästina betroffen hatte, noch etwa 17 Jahre und unternahm andere Feldzüge in Menge, er scheint daher den Versuch Palästina zu unterwerfen nur deswegen nicht erneuert zu haben, weil andere und wichtigere Geschäfte ihn drängten. Zunächst waren es die Zustände Susiana's und Babylon's, die ihn beunruhigten und die mehrere Feldzüge nöthig machten. Von einem Zuge des Sennacherib nach Cilicien berichten uns die Alten, da Sennacherib selbst in seinen Inschriften nichts davon erwähnt, so muß man schließen, daß derselbe erst gegen das Ende seiner Regierung stattgefunden habe. Daß Sennacherib nicht eines natürlichen Todes gestorben, sondern von seinen beiden Söhnen Adrammalech und Scharezer ermordet sey, wissen wir aus dem Alten Testament (vgl. 2 Kön. 19, 37).

Der noch übrige Theil der assyrischen Geschichte ist für die Zustände Palästina's gleichgültig und mag daher nur kurz erzählt werden. Der Tod Sennacherib's scheint Verwirrung im assyrischen Reiche hervorgebracht zu haben. Wenn wir dem Abydenos glauben dürfen, folgte zunächst Nergil, ein Sohn Sennacherib's, konnte sich aber nicht halten, sondern wurde gleichfalls von Adrammelech ermordet. Aber nun trat Esarhaddon, ein anderer Sohn Sennacherib's auf und hinderte die Mörder die Früchte ihrer That zu genießen. Das Volk fiel ihm zu und beide Verbrecher wurden gezwungen nach Armenien zu entfliehen. Esarhaddon's Regierung unterscheidet sich anscheinend nicht viel von der seiner Vorgänger. Er führt Krieg wie sie, sogar in einem weit entfernten Lande, wohin sie nicht vor ihm gedrungen waren. Dieses entfernte Land wird als dürr und steinig geschildert und dürfte darum vielleicht Arabien gewesen seyn. Wenn Esarhaddon diesen schwierigen Feldzug glücklich zu Ende brachte, so kann es uns nicht wundern, daß er andere weniger schwierige Feldzüge in ähnlicher Weise vollendete. Wir lesen von einem Kriege gegen die phönizischen Städte, von einem andern gegen Armenien, von einem dritten gegen Cilicien. Er zog nach Edom und versetzte einen Theil der Edomiter nach Assyrien. Die letzte That, die von ihm berichtet wird, ist ein Zug nach Medien, wo er ein kleines uns sonst unbekanntes Volk, die „Bikni", zur Unterwerfung brachte. Weitere Aufschlüsse über den Zustand des ninivitischen Reiches in dieser Zeit könnten uns vielleicht die Bauwerke geben, allein über die Bauten des Esarhaddon hat ein eigener Unstern gewaltet. Wie manche seiner Vorfahren, hat er sich einen eigenen Palast zu Kalah oder Nimrud bauen lassen (er steht in der südwestlichen Ecke der Terrasse), denselben aber nicht zu Ende geführt; die innere Ausschmückung desselben, für uns das Wichtigste, hatte noch kaum begonnen. Es erfolgte aber weiter auch noch die Zerstörung dieses Palastes durch ein so heftiges Feuer, daß die wenig vorhandenen Monumente sehr gelitten haben. Der Nachfolger des Esarhaddon ist der letzte König, von dem wir Inschriften besitzen. Sein Name ist Assur-bani-pal. Während man früher bloß Nachrichten über seine Kriege in Susiana kannte, sind jetzt Denkmäler zugänglich geworden, welche uns auch seine übrigen Thaten schildern. Wir wissen jetzt, daß er langwierige Kriege in Aegypten führte, gegen Tirhaka, der während der Krankheit des Esarhaddon Memphis, Theben und verschiedene andere ägyptische Städte erobert hatte. Der assyrische König gibt an, daß er den Widerstand zuletzt bemeistert habe und mit reicher Beute abgezogen sey, nachdem man ihm zuvor Geißeln für künftiges Wohlverhalten gestellt hatte. Weitere Kriege führte Assur-bani-pal an der syrischen Küste und zuletzt noch in Kleinasien, wo er auch von Lydien Unterwerfung und Anerkennung seiner

Oberherrschaft erhielt. Die Stämme des Zagros und Armeniens, Babylon und Susiana mußten sich seiner Macht ebensogut unterwerfen, wie seinen Vorgängern. Auch nach Arabien hat dieser Fürst einen Feldzug unternommen. Hinsichtlich der Bauwerke steht Assur-bani-pal seinem Großvater nicht nach, ein Palast von ihm findet sich in Kuyundschik nicht weit von dem des Sennacherib entfernt, auch in dem Hügel von Nebbi-Yunus Mosul gegenüber, hat man Bauwerke ausgegraben welche seinen Namen tragen. Assur-bani-pal ist der einzige assyrische König, von dem wir wissen, daß er den Wissenschaften zugethan war; denn in dem erbauten Palaste zu Kuyundschik fand sich noch ein Bibliothekzimmer und darin die aus Thontafeln bestehende Bibliothek, auf die wir unten nochmals zurückkommen werden. Assur-bani-pal besaß einen Sohn, der Assur-emid-ilin genannt wird, von dem wir aber keine weiteren Nachrichten besitzen. Man hält ihn für den Saracus, unter den die Alten das Aufhören des assyrischen Reiches setzen. Ueber dieses Ereigniß gewinnen wir selbstverständlich aus den Keilinschriften keinen Aufschluß.

Wer sich die Mühe gibt, diese unsere jetzige Darstellung der Ergebnisse der Keilschriftforschung für die assyrische Geschichte mit unserer früheren zu vergleichen, dem wird es nicht entgehen, daß unsere jetzige Darstellung mehr eine Weiterbildung als eine Umbildung der früheren ist. Der Grund dieser Thatsache liegt auf der Hand. Gar manche Inschrift, die man früher nicht kannte, ist in den letzten Jahren bekannt und gelesen worden, die Fassung mehrerer Stellen, die früher unklar waren, hat sich jetzt, wo mehr Gelehrte sich mit diesen Forschungen beschäftigen, geändert und gebessert. Nur ein Umstand kann zu gerechten Bedenken Veranlassung geben: die assyrischen Eigennamen, die von den früher gebrauchten total verschieden erscheinen. Zwar ist auch hier mehr Schein als Wahrheit und die beiden Lesungen sind nicht so verschieden als man auf den ersten Blick glaubt.

Entzifferung der Keilinschriften. Je wichtiger die Folgerungen sind, die theils wir soeben aus den Keilinschriften gezogen haben, theils eine vielleicht nicht sehr ferne Zukunft noch bringen wird, desto mehr fühlen wir uns unseren Lesern gegenüber verpflichtet, ausführlicher, als es früher geschehen ist, auf die Methode zurückzukommen, welche bei der Entzifferung dieser Inschriften befolgt wird, und wir hoffen dadurch die nicht unbegründeten Zweifel zu zerstreuen, die vielleicht gerade durch das Lesen der obigen Nachträge bei Manchem entstanden sind. In der That, vergleicht man unseren jetzigen Bericht mit dem früheren, so wird man finden, daß derselbe zwar reicher ist als der frühere, aber die Thatsachen in derselben Weise erzählt, daß dagegen die jetzt gebräuchlichen Namen von dem früheren so weit abweichen, daß man Mühe hat, an der Hand der Thatsachen die früher genannten assyrischen Herrscher in dem neuen Berichte wieder zu finden. Solch' eine durchgreifende Aenderung aber in der Schreibung der Eigennamen innerhalb weniger Jahre scheint, gelinde gesagt, auf eine große Unsicherheit in der Entzifferung hinzuweisen. Die folgende Darstellung wird aber, wie wir glauben, die Zweifel zerstreuen und zeigen, daß wir es hier allerdings mit einem noch lange nicht abgeschlossenen Studium zu thun haben, daß aber die Methode und darum auch die Fortschritte sicher und durchaus wissenschaftlich seyen, und daß man den angegebenen Thatsachen und im hohen Grade auch den jetzt gebräuchlichen Königsnamen Vertrauen schenken dürfe.

Da die assyrische Keilschrift nicht die einzige und namentlich nicht die zuerst entzifferte ist, so wird es geboten seyn, um unseren Zweck zu erreichen und die Methode der Entzifferung zu veranschaulichen, etwas weiter auszuholen. Die Monumente mit Keilschrift sind über einen ziemlich weiten Landstrich verbreitet. Im Osten begränzt ihr Gebiet die große Wüste, welche die Mitte von Persien erfüllt, in der Nähe der Stadt Hamadan und in dem Thale Murghab, einige Stunden nordöstlich von Persepolis, sind bis jetzt die östlichsten der bekannten Keilinschriften gefunden, alle Nachrichten von weiter östlich gemachten Funden dieser Art haben sich nicht bestätigt. Im Westen

scheint der Euphrat die Gränze dieser Schrift gewesen zu seyn, doch endigt sie mit diesem Flusse nicht so völlig wie im Osten mit der persischen Wüste; man findet Keilschriftmonumente hie und da noch westlicher, bei Suez, auf ägyptischen Vasen, in Kleinasien und selbst in Cypern, allein die Entzifferung hat hier überall erwiesen, daß solche Monumente auf ein Volk zurückzuführen sind, welches jenseits des Euphrat seinen Sitz hatte. Das Vorkommen solcher Monumente westlich vom Euphrat läßt sich am einfachsten dadurch erklären, daß die drei großen Monarchien der alten Welt, welche jenseits des Euphrat ihre Hauptsitze hatten, ihre Herrschaft auch bis an das Mittelmeer auszudehnen verstanden, und daß sie jene Monumente in der ihnen bekannten Schriftart errichten ließen, wie uns dieß Herodot wenigstens von den Perserkönigen ausdrücklich berichtet. Im Norden treffen wir die Inschriften in Keilschrift durch ganz Armenien, im Süden setzte natürlich das Meer dem weiteren Vordringen der Keilschrift eine unüberwindliche Gränze. Die hauptsächlichste Fundgrube der Keilinschrift sind aber die Uferlandschaften zu beiden Seiten des Tigris, und zwar besonders im Norden an der Stelle, von wo der Tigris seinen früher östlichen Lauf mehr nach Süden zu wendet und die Ruinen der früheren assyrischen Königsstädte in rascher Folge bespült. Assyrien ist somit eigentlich der Hauptsitz der Keilschrift. Zwar ist nicht zu läugnen, daß man in neuerer Zeit auch in Babylonien reiche Funde dieser Art gemacht hat, aber diese erreichen die assyrischen Inschriften nicht an innerem Werthe, wenn sie auch in Beziehung auf das Alter vor diesen den Vorrang verdienen.

So viel über die Fundorte der Keilinschriften. Sofort aber drängt sich die Frage auf nach dem Vaterlande dieser eigenthümlichen Schriftgattung, nach ihrem Ursprunge und ihrer allmählichen Verbreitung, sowie auch nach den Mitteln, die wir besitzen, um diese ganz verschollene und schwierige Schrift lesen zu lernen. Um hierauf genügende Antwort ertheilen zu können, werden wir die Geschichte der Entzifferung von ihrem Anfange her erzählen müssen. Die erste Bekanntschaft mit der Keilschrift ist nicht ganz jung, sie geht bis in das 17. Jahrhundert zurück. Englische und französische Kaufleute trieben damals vielfach Handelsgeschäfte in Persien, einige dieser Männer lernten bei dieser Gelegenheit das Land und die Alterthümer desselben, namentlich die Ruinen von Persepolis kennen, deren Pracht sie nach ihrer Rückkunft schilderten. Etwas später kamen andere Reisende, wie Chardin und Kämpfer, mit ausführlicheren Beschreibungen, und sie verfehlten auch nicht, Proben solcher Inschriften mitzutheilen. Da man schon damals ahnte, daß die Ruinen von Persepolis aus der Zeit der Achämeniden stammen möchten, deren Thaten man durch die Klassiker hinlänglich kannte, so erregten diese Inschriften sofort ein bedeutendes Aufsehen, ohne daß man indessen etwas mit ihnen anzufangen wußte, denn das Studium der orientalischen Sprachen lag damals noch in seiner Kindheit. Und vollends Th. Hyde in seiner im J. 1700 erschienenen Historia religionis veterum Persarum (S. 517) drückte sich darüber folgendermaßen aus: Cum in palatio Persepolitano extent aliquot inscriptiones, aliquis expectaret eas vel earum aliquas esse Persicas. Et jam hac occasione recurrit quaestio quae mihi saepius moveri solebat, sc. an dictarum inscriptionnm characteres sint veteres Persici nec ne? Affirmo quod *non sunt*. Er hält sie für einen plumpen Versuch eines persischen Künstlers durch Anwendung verschiedener grotesker Figuren, die Zimmer etwas zu verzieren. Hyde galt mit Recht dazumal für den gelehrtesten Kenner der persischen Zustände und sein wegwerfendes Urtheil mußte daher keinen geringen Eindruck machen. Dieser Eindruck verwischte sich auch dann noch nicht ganz, als im Jahre 1768 der berühmte Carsten Niebuhr auf seiner bekannten Reise nach Arabien sich vier Wochen lang in Persepolis aufhielt, die Ruinen auf das Genaueste beschrieb und viele Inschriften sorgfältig copirte, denn auch dann noch gab es Solche, welche bezweifelten, daß die Keilschrift eine Schrift und nicht vielmehr zufällige Risse auf den Felsen seyen. Den Hauptbeweis für die Wahrheit dieser Ansicht mußte freilich die Rathlosigkeit liefern, mit welcher die Verfechter der Aechtheit vor den Inschriften standen. Nicht ein-

mal über die Richtung, welche die Schrift einhielt, war man unter sich einig; die Einen lasen von der Rechten zur Linken, die Anderen von der Linken zur Rechten, noch Andere bustrophedisch, während wieder Andere von oben nach unten lesen wollten, wie dieß z. B. die Chinesen und Mongolen thun. Zur Entschuldigung muß freilich gesagt werden, daß nicht alle Abschriften so gut waren, wie die Niebuhr's, denn da die Abschreiber kein Wort von dem verstanden, was sie abschrieben, so verwirrten sie sich in den krausen, sich sehr ähnlich sehenden Zeichen, und die Abweichungen der Abschriften bereiteten nun wieder den Entzifferern ernste Schwierigkeiten. Trotzdem hatte man doch bis zu Ende des verflossenen Jahrhunderts wenigstens einige kleine Entdeckungen gemacht. Münter und Tychsen, die sich beide sehr eifrig um die Entzifferung dieser Inschriften bemühten, hatten gesehen, daß die einzelnen Wörter durch einen Keil (𒁹) von einander geschieden waren, auch hatte man schon ein Wort entdeckt, das wahrscheinlich König bedeuten mußte. Zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts war Alles vorbereitet, um mit Aussicht und Erfolg an die Entzifferung der Keilschrift gehen zu können.

Mitten in den Stürmen der französischen Revolution, im Jahre 1793, veröffentlichte der berühmte Orientalist Silvestre de Sacy ein Werk unter dem Titel: Mémoires sur diverses antiquités de la Perse, et sur les médailles des rois de la dynastie des Sassanides. Das Buch beschäftigte sich nicht mit den Keilinschriften, sondern zunächst mit einigen kleinen Inschriften der Sassaniden, die gleichfalls in den Ruinen von Persepolis oder deren Nähe stehen. Mit Hülfe der beigegebenen griechischen Uebersetzungen und mit Aufwand eines bedeutenden Scharfsinnes gelang es de Sacy, diese Inschriften zu lesen; sie enthielten wenig mehr als die Titel, welche sich die Sassanidenkönige hier wie auf ihren Münzen geben. Diese Entzifferung übte auch einen Rückschlag auf die Entzifferung der Keilschrift aus. Niebuhr hatte unter Anderen auch einige kleine Inschriften in Keilschrift mitgetheilt, welche über den Bildern der Könige angebracht waren, von diesen war es wahrscheinlich, daß sie Titel enthalten mußten, und diese Titel konnten möglicher Weise dieselben seyn, wie die der auf den Trümmern des Achämenidenreiches begründeten Dynastie der Sassaniden. Von dieser Voraussetzung ging Grotefend aus, als er in den ersten Jahren unseres Jahrhunderts die Keilschrift zum Gegenstande seiner Forschungen machte. Vor Allem war es natürlich erforderlich, durch Vergleichung der einzelnen Copien sich ein richtiges Bild von den einzelnen Zeichen und von der Schrift überhaupt zu verschaffen. Dieß gelang Grotefend vollkommen. Er wies nach, daß alle Keilschrift aus zwei Grundelementen bestehe, aus Keilen und Winkelhaken, daß die letzteren immer ihre Oeffnung nach rechts hin haben müssen, mögen sie klein oder groß seyn, während die Keile immer von oben nach unten oder von der Linken zur Rechten bleiben müssen, die Spitze des Keiles konnte niemals gerade aufwärts oder quer zur Linken stehen. Diese Reihe von Beobachtungen beseitigte die frühere Ungewißheit über die Richtung der Schrift und zeigte, daß dieselbe von der Linken zur Rechten zu lesen sey. Für die künftige Entzifferung der Keilschrift war natürlich dieses Resultat von augenscheinlicher Wichtigkeit, es war indeß noch nicht die Entzifferung selbst und ihr galten Grotefend's fernere Bemühungen. Wie er es nun angefangen habe, um in den Sinn der dunkeln Zeichen einzudringen, werden wir am besten von ihm selber hören, wobei wir erinnern, daß es sich zunächst darum handelte, die kleinen Inschriften über den Königsbildern zu erklären*). „Völlig überzeugt", sagt er, „daß hier zwei Könige aus der Dynastie der Achämeniden gesucht werden müßten, weil ich die Geschichte der Griechen als Zeitgenossen und umständlicher Erzähler von allen anderen am glaubwürdigsten fand, fing ich an, die Reihe der Könige durchzugehen und zu untersuchen, welche Namen den Karakteren der Inschriften sich am leichtesten anschmiegten. Cyrus und Cambyses konnten es nicht seyn, weil die beiden Na-

*) Grotefend's eigenen Bericht über seine Entzifferungen findet man im Anhange zum ersten Bande von Heeren's Ideen, am besten in der Ausgabe von 1815. Die oben citirte Stelle steht dort S. 585.

men der Inschriften keinen gleichen Anfangsbuchstaben hatten, es konnte überhaupt weder ein Cyrus oder Artaxerxes seyn, weil der erste Name im Verhältniß zu den Karakteren zu kurz und der zweite zu lang war. Es blieben mir also nur die Namen Darius und Xerxes übrig, und sie fügten sich in die Karaktere so leicht, daß ich in die richtige Wahl derselben keinen Zweifel setzen konnte. Dazu kam, daß in der Inschrift des Sohnes dem Vater gleichfalls der Königstitel beigelegt war, aber nicht so in der Inschrift des Vaters, welche Bemerkung sich durch alle persepolitanischen Inschriften in allen Schriftarten bestätigte. Da mir nun durch die richtige Entzifferung der Namen schon über zwölf Buchstaben bekannt werden mußten, und darunter sich gerade alle Buchstaben des Königstitels bis auf einen befanden, so kam es darauf an, jenen nur aus dem Munde der Griechen bekannten Namen die persische Form zu geben, um durch die richtige Bestimmung des Werthes eines jeden Karakters den Königstitel zu entziffern und so die Sprache zu errathen, worin die Inschriften möchten geschrieben seyn. Anquetil's Zend-Avesta schien mir um so mehr die beste Auskunft zu geben, da schon Münter aus dem häufigen Gebrauche der Vokale auf die Zendsprache gerathen hatte. Nun lernte ich aus dem Zendavesta, daß der Name Hystaspes im Persischen Goschasp, Gustasp, Kistasp oder Vistasp lautete, dadurch waren mir die ersten sieben Buchstaben im Namen Hystaspes in des Darius Inschrift gegeben, und die drei letzten hatte ich schon aus der Vergleichung der Königstitel für die Flexion des gen. sg. erkannt." — Es läßt sich nicht bestreiten, daß Grotefend mit bedeutendem Scharfsinne zu Werke gegangen und zu sicheren Resultaten gelangt ist. Man wußte also nun, daß die Zeichen 𐎭𐎠𐎼𐎹𐎺𐎢𐏁 (Dârayavus) den Namen Darius, die Zeichen 𐎧𐏁𐎹𐎠𐎼𐏁𐎠 (Khsayârsâ) den Namen Xerxes, endlich die Zeichen 𐎻𐎡𐏁𐎫𐎠𐎿𐎱 (Vistâspa) den Namen „Hystaspes" bezeichneten. Mit Hülfe der in diesen Eigennamen enthaltenen Zeichen konnte man auch das Wort, welches „König" bezeichnete, 𐎧𐏁𐎠𐎹𐎰𐎡𐎹 (Khsâyathiya), entziffern, mit alleiniger Ausnahme des Zeichens 𐎰 (th), das noch unbekannt blieb. Obwohl man nun mehr als ein Dutzend Zeichen ungefähr bestimmen konnte, so fehlte doch noch viel an der Genauigkeit, dazu fehlte die Kenntniß der altpersischen Sprache nicht bloß bei Grotefend, sondern auch bei seinen Zeitgenossen überhaupt. Die Kenntniß des Sanskrit war damals in Europa so gut als nicht vorhanden, und durch dieses mußte erst die Kenntniß des Altpersischen erschlossen werden. Es blieb daher, trotz dieser Fortschritte, die Keilschriftforschung viele Jahre hindurch auf dem Punkte stehen, auf den sie Grotefend gestellt hatte, und sie wurde in der langen Zeit von 1802 bis 1836 nur durch eine wichtige Bemerkung bereichert, welche der dänische Sprachforscher Rask machte, indem er nachwies, daß die Buchstaben 𐎴 und 𐎶 als in der Endung des Genitiv Plur. vorkommend, n und m gelesen werden müßten. Mit Hülfe dieser Zeichen bestimmte Rask auch das Wort 𐏃𐎧𐎠𐎶𐎴𐎡𐏁𐎡𐎹 (hakhâmanisiya), das er Aqamanosch las, als Aequivalent für Achämenide.

Der 34jährige Zeitraum, der zwischen Grotefend's Forschungen und der Schrift Lassen's liegt, war nicht ungenützt verstrichen. Die Sanskritsprache war während dieser Zeit in Europa bekannt und namentlich in Deutschland mit lebhaftem Interesse erfaßt und studirt worden. Das Studium des Sanskrit hatte Burnouf die Mittel gegeben, die Erforschung der heiligen Schriften der Parsen, welche Anquetil begonnen hatte, wieder aufzunehmen und den Dialekt, in welchem dieselben geschrieben waren, das Altbaktrische, auf bestimmte Regeln zurückzuführen. Hiermit war man hart an der Gränze des alten Persiens angelangt und man säumte nicht länger, auch das Studium der altpersischen Denkmale wieder zu beginnen. Im Jahre 1836 erschienen zwei Schriften über diesen Gegenstand, die eine von Burnouf, die andere von Lassen, letztere ist für uns hier die wichtigere. Lassen ging von Grotefend's Resultaten aus, aber er suchte

die Einzelnheiten noch schärfer zu fassen. Er suchte zunächst die einzelnen Buchstaben richtig zu bestimmen. „Da nicht mehr bezweifelt wird“, sagte er, „daß die Königsnamen richtig gelesen worden sind, so folgt von selbst, daß der Werth der in ihnen enthaltenen Buchstaben im Ganzen richtig bestimmt ist; ich sage im Ganzen, um der späteren Untersuchung das Recht einer schärferen Fassung der Bestimmungen nicht abzuschneiden. Das Bedürfniß der schärferen Bestimmung entsteht aber erst mit der fortschreitenden Entzifferung, und ob z. B. Darius mit einem d oder dh geschrieben ist, ist eine Frage, worüber wir eine andere Ansicht als unser Vorgänger haben können, ohne daß sein Verdienst, den Buchstaben richtig bestimmt zu haben, dadurch bezweifelt wird.“ Außer dieser näheren Bestimmung der schon entzifferten Zeichen erwarb sich auch Lassen ein wesentliches Verdienst dadurch, daß er zuerst erwies, daß den meisten altpersischen Consonanten ein kurzes a nachlaute, ohne geschrieben zu werden. Die Erkennung dieses wichtigen Gesetzes war für die weitere Entzifferung sehr förderlich. Die Schwierigkeit war nun, weiter zu gehen, die übrigen noch nicht bestimmten Zeichen ihrem Lautwerthe nach festzustellen, und auch dieses ist sowohl Lassen als dem unabhängig von ihm arbeitenden Burnouf sofort beim ersten Anlaufe zum großen Theile gelungen. Mit Hülfe des von Rask entzifferten Buchstaben m und des Anfangsbuchstaben des Namens Darius vermochte man ein kleines Wort zu lesen, welches 𐎶 𐎭 geschrieben wurde und nach Lassens Systeme Mada lauten mußte. Man vermuthete, daß dies der Name der Meder seyn möchte, und diese Vermuthung wurde zur Gewißheit, als sich herausstellte, daß in derselben Inschrift nach diesem Worte noch eine Reihe von geographischen Eigennamen folge, deren Bedeutung sich mit Hülfe der von den Griechen überlieferten Formen ermitteln ließ. Diese Reihe von Eigennamen eröffnete schon einen ziemlich deutlichen Einblick in das Alphabet, mit Hülfe des Sanskrit und des Altbaktrischen vermochte man nicht bloß die grammatischen Endungen von den Wörtern abzulösen und zu deuten, man konnte bereits schon versuchen, den Sinn der Inschriften selbst zu erklären. Freilich blieb noch Manches dunkel, und dieß war kein Wunder, da man der Texte zu wenig hatte; diese mehrten sich indeß in wenig Jahren so, daß — wenigstens über der Erde — keine altpersische Keilinschrift mehr existirt, die nicht veröffentlicht wäre. Mit der größeren Menge des Materials wuchs auch der klarere Einblick in Schrift und Sprache, und man erklärt gegenwärtig die altpersischen Keilinschriften eben so sicher, wie irgend ein anderes Denkmal des Alterthums.

Es könnte scheinen, als habe uns die persische Keilschrift und die Geschichte ihrer Entzifferung zu einer ungehörigen Abschweifung veranlaßt, dieß ist indessen nicht der Fall, wir waren vielmehr gezwungen, ausführlicher auf die Geschichte der Entzifferung dieser Art der Keilschrift einzugehen, nicht bloß weil alle Keilschriftforschung von dieser ausgeht, sondern weil sie noch heute die Grundlage bildet für alle weiteren Forschungen auf diesem Gebiete. Daß die altpersische Keilschrift nur eine und zwar die einfachste Art dieser Schriftgattung sey, wußte man schon seit Niebuhr. Diesem scharfen Beobachter war es beim Copiren der Inschriften von Persepolis nicht entgangen, daß immer je drei Inschriften zusammengehörten, die immer in der Art gestellt waren, daß die längste oder altpersische Inschrift vorn, eine kürzere daneben, die kürzeste und verwickeltste aber stets zuletzt stand. Er hatte daher schon richtig geschlossen, daß diese beiden folgenden Inschriftengattungen nur Uebersetzungen des altpersischen Textes enthalten würden. Die Schwierigkeiten, zum Verständnisse dieses Textes zu gelangen, waren größer als bei den altpersischen, nicht nur waren die Zeichen verwickelter, die Schrift war auch keine Buchstabenschrift wie die altpersische, sondern eine Sylbenschrift. Dieser Umstand erschwerte die Entzifferung gar sehr, der Weg, den man beim Altpersischen befolgt hatte, konnte hier nicht mit gleichem Vortheile eingeschlagen werden, denn wenn auch die Eigennamen sich leicht auffinden und eine Anzahl von Sylben entziffern ließen, so ist es doch klar, daß diese Sylben nicht denselben Einblick in das Schriftsystem gewährten als beim Altpersischen die entsprechende Anzahl von Buchstaben. Obwohl nun

schon seit 1844 Versuche gemacht waren, die zweite Gattung der Inschriften zu entziffern, so konnte doch erst seit dem Jahre 1847 Aussicht auf die vollständige Entzifferung der zweiten und noch mehr der dritten Gattung gewonnen werden, denn erst seit dieser Zeit wurde die große Inschrift allmählich bekannt, welche der König Darius an einen Felsen bei Kermanschah in drei Sprachen hatte einhauen lassen und die für die Entzifferung der verwickelten Arten von Keilschrift darum von ungemeiner Bedeutung war, weil in ihr eine große Anzahl von Eigennamen vorkamen. Die Entzifferung der Keilschriften zweiter Gattung können wir, als unserem Zwecke fremd, hier übergehen, es genüge zu sagen, daß sich die Sprache derselben als die eines Volkes herausstellte, das wahrscheinlich zu den Horden gehörte, die im Norden Persiens noch heute herumschweifen. Wichtiger aber ist die dritte Art von Keilschrift, die neben der altpersischen ebenfalls auf allen Denkmälern der Achämeniden vorkommt, denn mit ihr sind wir bei der assyrischen Keilschrift angelangt. Schon bald nach der Entdeckung der mit Keilinschriften reich versehenen Ueberreste der assyrischen Paläste stellte die Vergleichung der assyrischen Inschriften mit der verwickeltsten Gattung der Achämenideninschriften als sicheres Resultat heraus, daß die Schrift auf beiden Arten von Denkmalen, Kleinigkeiten abgerechnet, identisch sey.

Welches war nun aber die wissenschaftliche Methode, um diese verwickelte Art von Keilschrift zu entziffern? Es mußte hier ein doppeltes Verfahren eingeschlagen werden. Man mußte mit den Achämenideninschriften beginnen, man mußte dieselben, die man vollkommen lesen konnte und deren Inhalt bekannt war, Wort für Wort mit der Uebersetzung in unbekannter Schrift vergleichen und zu bestimmen suchen, welche und wie viele Zeichen den einzelnen Wörtern des altpersischen Textes entsprächen. Dieses Unternehmen forderte zwar ziemliche Geduld, außerdem war das Gelingen desselben sicher genug, da die meisten Wörter in den Inschriften mehr als einmal vorkommen. Auf diese Art erhielt man ein ganzes Lexikon, in welchem eine Summe vor der Hand freilich unlesbarer Karaktere eine bestimmte Bedeutung erhielt. Einen Uebelstand erhob schon diese vorläufige Betrachtung zur Gewißheit: dieselben Wörter, dieselben Wortformen wurden an verschiedenen Stellen verschieden geschrieben, wenigstens insoweit, als für einzelne Zeichen des Wortes andere eintreten konnten, die doch dieselbe Bedeutung haben mußten. Man nannte diese mit einander wechselnden Zeichen Homophonen. Nachdem man auf diese Art mit den Achämenideninschriften im Reinen war, mußte man sich zu den assyrischen wenden und versuchen, was man mit Hülfe des aus den Achämeniden inschriften gewonnenen Wörterbuche in diesen verstehen konnte. Wir sagen verstehen, nicht lesen; wir erinnern daran, daß man auf die oben beschriebene Art zwar die Bedeutung, nicht aber den Wortlaut der vorkommenden Wörter kennen lernte. Es fand sich, daß man mit dem Wortvorrath der Achämenideninschriften ziemlich weit reiche, denn die assyrischen Inschriften waren in demselben Style geschrieben wie die altpersischen und behandelten auch großentheils dieselben Gegenstände. Schwierigkeit machte es anfangs freilich, daß das Princip der Homophonie auch in den assyrischen Inschriften wieder vorkam, allein die Vergleichung der äußerst zahlreichen assyrischen Schriftdenkmale verringert die Schwierigkeiten statt sie zu vergrößern. Man sah mehr und mehr ein, daß sich die Homophonie nicht auf alle Zeichen erstreckte, sondern nur auf einzelne, wir werden später sehen, daß man auch schon bestimmen kann, welche dies seyen. Diesen Vorarbeiten für die eigentliche Entzifferung verdanken wir nun die ziemlich ausgedehnte Kenntniß des umfangreichen assyrischen Materials. Man suchte anfänglich bloß mit Hülfe der aus den Achämenideninschriften gezogenen Wörter zu übersetzen, es konnte aber nicht fehlen, daß schon der Zusammenhang in den assyrischen Inschriften manch' unbekanntes Wort klar machen mußte, von anderen Hülfsmitteln werden wir später sprechen. Daß man es in dieser Art von Uebersetzungen nicht nur zu großer Fertigkeit, sondern auch schon zu einer ziemlichen Sicherheit gebracht hat, das lehrt im schlagendsten

Beweis die große Inschrift von Tiglatpileser I., welche im Jahre 1857 in gegenüberstehender Uebersetzung von vier verschiedenen Uebersetzern veröffentlicht worden ist. Es war diese Uebersetzung von der asiatischen Gesellschaft zu London veranstaltet worden, recht eigentlich, um zu prüfen, wie weit die Uebereinstimmung unter den verschiedenen Gelehrten gehe, welche sich mit Keilschrift beschäftigen. Zu dem Ende wurde an vier derselben: Fox Talbot, Rawlinson, Hincks und Oppert, Copien einer bis dahin nicht bekannt gemachten assyrischen Inschrift vertheilt, mit dem Ersuchen, dieselbe — Jeder für sich — zu übersetzen und die Uebersetzung versiegelt einzusenden. Dem Verlangen wurde entsprochen und das niedergesetzte Comitee bezeugte die große Uebereinstimmung unter den vier Uebersetzungen, sowohl im Sinne im Allgemeinen als in den Ausdrücken im Besonderen. Wo die Uebersetzungen mehr abweichen, da waren auch meist die Stellen von den Uebersetzern als schwierig und zweifelhaft bezeichnet worden. Von der Richtigkeit dieses Urtheils kann sich gegenwärtig Jedermann unschwer aus den veröffentlichten Uebersetzungen überzeugen. Diese Thatsachen beweisen, daß man ebensowohl gründlich als glücklich auf diesem Felde gearbeitet habe, dennoch darf man nicht übersehen, daß solche Uebersetzungen allein, wie die oben besprochene, noch sehr weit von dem Ziele entfernt sind, das wir anstreben müssen. Sie erschließen uns höchstens den Sinn der Inschriften, wir erfahren aber nichts über die Sprache und ihre einzelnen Wörter, und diese letzteren zu kennen, ist doch auch unentbehrlich. Wir denken hier sogleich an die Namen der Könige, ohne deren Kenntniß uns die Berichte über ihre Thaten ziemlich gleichgültig bleiben müssen, ferner an die Namen der Völker und Länder, die doch auch zum vollkommenen Verständniß eines historischen Denkmals gehören. Wir werden also zu betrachten haben, welchen Weg man eingeschlagen hat, um zum Verständniß der einzelnen Laute zu gelangen, und wie weit man es bis jetzt darin gebracht hat.

Die Entzifferung der einzelnen Zeichen mußte eben so gut wie in der persischen Keilschrift von den Eigennamen ausgehen. Allein mit den Königsnamen Darius und Xerxes, die in den kleinen Achämenideninschriften von Persepolis vorkamen, war wenig anzufangen, und auch die Länderverzeichnisse einzelner Inschriften lieferten nur dürftiges Material. Günstiger gestaltete sich die Sache nach der Veröffentlichung der großen Dariusinschrift, die Zahl der vergleichbaren Namen erhöhte sich dadurch auf etwa neunzig, und diese 90 Namen enthielten schon eine ziemliche Anzahl von Sylben. Allein der sicher gehoffte Gewinn wurde durch verschiedene Umstände sehr verringert. Zuerst fand sich das Princip der Homophonie, von dem wir schon gesprochen haben. Noch störender war, daß nicht einmal alle Wörter durch Sylbenzeichen ausgedrückt wurden, sondern einzelne Wörter, wie König, Land, Erde, Himmel, Gott u. s. w., durch ein einziges Zeichen, dessen Bedeutung man nicht zu ermitteln wußte. Man nannte sie Ideogramme oder Monogramme. Das schlimmste Hinderniß der Entzifferung war aber das Princip der Polyphonie. Polyphonen sind gewissermaßen der Gegensatz der Homophonen, während in diesen ein Laut durch mehrere Zeichen ausgedrückt wird, so drückt bei jenen umgekehrt ein Zeichen mehrere ganz verschiedene Laute aus. Es ist namentlich dieses letztere Princip, welches nicht nur den Entzifferern viele Mühe gemacht, sondern auch noch bei Vielen den Glauben an die Möglichkeit und Thatsächlichkeit einer Entzifferung der assyrischen Inschriften erschüttert hat, denn das Princip der Polyphonie scheint ein durchaus ungereimtes, man sollte meinen, die alten Assyrer könnten sich einem solchen Principe gegenüber in nicht viel besserer Lage befunden haben, als die neueren Entzifferer, und es müßte ihnen unmöglich gewesen seyn, in jedem einzelnen Falle die richtige Bedeutung eines polyphonen Zeichens zu finden. Indessen, die Thatsache ist über alle Zweifel erhaben und eine genauere Betrachtung lehrt. daß die Schwierigkeit nicht so groß ist, als man angenommen hat. Nicht jedes Zeichen kann verschiedene Lautwerthe haben, eben so wenig als jedes Zeichen durch ein anderes ersetzt werden kann.

Die beiden Principe finden ihre Gränzen in dem Sylbensystem der Assyrer, das wir jetzt näher beschreiben wollen in der Art, wie es von J. Oppert dargelegt worden ist*). Nach seinen Ermittelungen kennt das Assyrische dreierlei Arten von Sylben, nämlich 1) Sylben, die mit einem Consonanten beginnen und mit einem Vokal schließen, 2) Sylben, die mit einem Vokal beginnen und mit einem Consonanten schließen, 3) Sylben, die einen Vokal zwischen zwei Consonanten einschließen. Nur die beiden zuerst genannten Arten von Sylben sind ursprünglich, will man eine Sylbe bilden, die mit einem Consonanten anfängt und schließt, wie bab, bir, so muß dieselbe eigentlich durch eine Zusammensetzung aus den beiden ersten Sylbengattungen gebildet werden, also ba-ab, bi-ir. Diese Schreibart ist nun auch im Assyrischen noch sehr gewöhnlich, daneben aber hat sich auch noch die dritte Gattung von Sylben eingeschlichen, die gewissermaßen als Abkürzungen eintreten. Man kann also bab, bir entweder mit zwei Zeichen, ba-ab, bi-ir, oder auch mit einem Zeichen schreiben, welches bab, bir lautet. Hierauf und nur hierauf beschränken sich die Homophone. Das Buchstabensystem der assyrischen Keilschrift ist also das folgende. Die assyrische Keilschrift drückt die drei Vokale, die sie kennt, die drei Grundvokale a, i, u, durch eigene Zeichen aus, nicht aber die einzelnen Consonanten; diese letzteren können nur mit Vokalen verbunden vorkommen. Jeder Consonant hat mithin sechs Zeichen (ba, bi, bu, ab, ib, ub), dazu kommen noch Zeichen, durch welche zwei Consonanten mit einander verbunden werden. Es läßt sich berechnen, wie viele Sylbenzeichen nöthig sind, um alle möglichen Lautcombinationen der assyrischen Schrift wiederzugeben, es sind deren 682 — mehr Zeichen, als sich bis jetzt in den Inschriften auffinden ließen. Das Vorkommen der Homophone wäre hierdurch erklärt, wir wenden uns nun zur zweiten Schwierigkeit, zu den Ideogrammen. Gewisse Ideen werden meist durch einzelne Zeichen ausgedrückt, „Land" durch [cuneiform], „Haus" durch [cuneiform], „Gott" durch [cuneiform] u. s. f. Es würde natürlich ganz unmöglich seyn, den Lautwerth dieser Monogramme zu finden, wenn die bezeichneten Wörter immer nur durch dieselben ausgedrückt würden. Glücklicherweise ist dieß jedoch nicht der Fall und dieselben erscheinen hie und da auch in ihre Sylbenzeichen aufgelöst, und dadurch erfährt man die natürliche Aussprache. Für [cuneiform], Land, steht zuweilen auch [cuneiform], ma-ti, i e. aram. מתא, für [cuneiform], Haus, auch [cuneiform], bi-it, בית, für [cuneiform], Gott, [cuneiform], i-lu, אל u. s. f. Auf diese Weise wird ein Theil dieser Monogramme deutlich, und so sehr viele sind es nicht.

Weder Homophone noch auch Monogramme bereiten also der Entzifferung ernstliche Schwierigkeiten, es bleiben also nur noch die Polyphone. Es ist das Vorhandenseyn dieser Polyphone nicht etwa ein Irrthum der Entzifferer, wie man wohl glaubte, die Thatsache läßt sich eben so wenig abläugnen, wie die ernstlichen Schwierigkeiten, welche sie bereitet. So wird z. B. das letzte Zeichen des Namens Darius, [cuneiform] vus oder mus, auch sir gelesen, man sieht dieß deutlich, weil es im Sylbenzeichen sowohl in mu-us als in si-ir aufgelöst wird, in letzter Bedeutung erscheint es namentlich in [cuneiform], mi-sir, מצר, Aegypten. Oppert hat (a. a. O. S. 51) eine ganz stattliche Liste solcher Polyphone entworfen, manche derselben haben vier bis fünf verschiedene Lautwerthe und zwar, was sehr unbequem ist, nicht bloß in Eigennamen, sondern selbst in verschiedenen grammatischen Formen. Es nützt nichts, zu fragen, wie ein so gebildetes Volk wie die Assyrer, zu einer so schwerfälligen Schrift gekommen sey. Die Thatsache muß einmal anerkannt werden. Hier würde

*) Cf. Expedition scientifique en Mesopotamie executée par ordre du Gouvernement de 1851 à 1854 par J. Oppert. Tom. II. déchiffrement des inscriptions cunéiformes. Livr. 1—3. Paris 1858. 59. 4.

sich nun nicht so leicht ein Mittel finden lassen, um die Schwierigkeiten zu besiegen, wie in den früher genannten Fällen; glücklicher Weise hat uns der Zufall ein eben so werthvolles als sicheres Hülfsmittel aus der Zeit der Assyrer selbst aufbewahrt. Beim Aufgraben eines alten Palastes in dem Trümmerhügel zu Kuyundschik fand man nämlich die Bibliothek des Königs Assur-bani-pal, auf dem Boden eines Saales liegend. Sie bestand aus einer sehr bedeutenden Anzahl von Thontafeln, die mit Keilschrift beschrieben waren und sich gegenwärtig im britischen Museum zu London befinden. Unter diesen Thontafeln finden sich mehrere lexikalische Werke, welche theils Monogramme in Sylbenzeichen auflösen, theils die Bedeutungen polyphoner Zeichen angeben. Oppert hat diese Glossare theilweise schon bei seinen Entzifferungen gebraucht (Auszüge daraus s. man a. a. O. S. 53 f.), wenn sie einmal vollständig herausgegeben seyn werden, dürfen wir hoffen, auch diese Schwierigkeit der assyrischen Schrift ziemlich vollständig zu heben, die vor Allem es ist, welche auf die sichere Lesung mancher Eigennamen bis jetzt störend eingewirkt hat.

Wir hoffen gezeigt zu haben, daß die Entzifferung des assyrischen Alphabetes bisher auf einem durchaus wissenschaftlichen, regelrechten Wege geführt worden und daß alle Hoffnung vorhanden ist, die einer vollständigen Entzifferung noch entgegenstehenden Hindernisse zu heben und daß man schon jetzt den Ergebnissen dieser Entzifferung Glauben schenken dürfe. Was die Frage nach der Sprache angeht, so ist diese viel einfacher als die nach dem Wesen der Schrift. Es hat sich bereits als gewiß herausgestellt, daß die Sprache der assyrischen Inschriften eine semitische sey, wie man dieß von vornherein erwarten mußte. Eine Grammatik des Assyrischen ist bereits 1859 von Oppert unter dem Titel „Elemens de la grammaire assyrienne" herausgegeben worden. Wenn auch manche Eigenthümlichkeiten des Assyrischen dem Kenner semitischer Sprachen unwahrscheinlich und selbst unmöglich scheinen sollten, so darf man nicht vergessen, daß vor Allem der noch unvollkommene Zustand dieser so neuen Studien die Schuld trägt und daß man sich billig viel mehr darüber wundern muß, daß bereits so viel geleistet worden ist, als daß noch Einiges zum durchgängigen Verständnisse fehlt.

Schließlich wollen wir auch die Frage, woher das System der Keilschrift stamme, noch in Kürze berühren. Um dieses zu erfahren, müssen wir über Assyrien hinausgehen, denn Assyrien ist eben so wenig die Heimath der Keilschrift, als es das älteste der mesopotamischen Reiche ist. Alles weist darauf hin, daß Babylon auch in Bezug auf die Schrift die Lehrmeisterin Assyriens gewesen sey. Daß auch in Babylon Keilschrift vorkomme und zwar eine sehr verwickelter Art, wußte man längst, aber die neuere Zeit hat diese Monumente gar sehr vermehrt und, was das Alter betrifft, bis in eine Zeit hinaufgeführt, in welche keine andere Geschichte mehr zurückreicht, als etwa die ägyptische. Die babylonischen Monumente bestehen nur zu geringem Theil aus Inschriften, und zwar gehören diese vorzugsweise der späteren Zeit an, aus der älteren Zeit haben wir besonders Backsteine mit eingedrückten Stempeln, welche kurz die Namen und Titel der den Bau führenden Könige, sowie eine Anrufung der Gottheit enthielten. Die Schrift dieser babylonischen Monumente ist alterthümlicher als die assyrische, und selbst die spätere babylonische aus den Zeiten Nebukadnezar's, aber man findet leicht, daß sie im Grunde dieselbe und die neuere eine mehr abgeschliffene Form der alten ist. Ueber die Sprache der ältesten babylonischen Inschriften herrscht noch Verschiedenheit unter den Entzifferern. Während sie Rawlinson einem ganz unbekannten Volksstamme zutheilt, erklären sie Oppert und Ménant für entschieden semitisch, und die letztere Ansicht hat auch weit mehr Wahrscheinlichkeit. So alt nun aber auch diese altbabylonischen Inschriften seyn mögen, so stehen wir mit ihnen doch noch nicht am Anfange der mesopotamischen Culturentwickelung, denn auch die ältesten derselben sind bereits in Keilschrift geschrieben, dieser aber ist eine noch ältere Hieroglyphenschrift vorhergegangen. Dieß ist keine bloße Vermuthung, denn wir besitzen noch Dokumente in solcher Hiero-

glyphenschrift, sie kommen, wenn auch nicht sehr häufig, doch vereinzelt im Tigristhale und in Susiana vor. In dieser Schrift ist das Zeichen für Gott noch einfach , d. i. ein Stern mit seinen Strahlen, daraus ist im Altbabylonischen bereits , in der modernen Keilschrift aber geworden. Für „Hand" schrieb man in der ältesten Zeit , hieraus ward im Altbabylonischen , in der neueren Schrift bloß u. s. f. Hierdurch ist der Ursprung der Keilschrift aufgeklärt und es bleibt uns nur noch die Frage zu beantworten, von welchem Volke die Erfindung derselben ausging. Hierauf kann man zur Zeit eine ganz sichere Antwort noch nicht geben, es scheint jedoch nicht, daß die Semiten dieselbe erfunden haben, vielmehr scheint sie von einem Volke turanischen Stammes erfunden zu seyn, das vielleicht ehemals in Susiana seinen Sitz hatte, wenigstens weisen einzelne Anzeichen darauf hin. So auffallend nun auch die Thatsache ist, daß ein Volk türkisch-tatarischer Race als Träger einer hohen Cultur erscheint, während Völker dieses Stammes fast stets nur bildungsbedürftig und vielfach die Cultur hemmend in der Weltgeschichte erscheinen, so kann man doch nicht umhin, zu gestehen, daß so wie die Dinge jetzt liegen, man fast dazu gedrängt wird, sich den Hergang der Sache auf diese Art zu denken.

Ueberblicken wir nun zum Schlusse nochmals kurz die Geschichte der Keilschrift, so stellt sich Folgendes heraus. Die Keilschrift entstand in uralter Zeit, mehrere Jahrtausende vor Chr. Geburt, aus einer alten Hieroglyphenschrift höchst wahrscheinlich in der Nähe des Ausflusses des Euphrat und Tigris in den persischen Meerbusen. Erfunden wurde sie von einem Volke fremden Stammes, das weder zu den Semiten noch zu den Indogermanen gehörte; aber schon sehr bald eigneten sich die Semiten dieselbe an. Die ältesten Denkmale in Keilschrift gehören dem äußersten Süden der mesopotamischen Ebene an, im Laufe der Zeit dringt sie immer mehr nordwärts, zuerst nach Babylon, wo sie in eine mehr abgeschliffene Form gebracht wird, dann nach Assyrien. Von Assyrien aus dürfte sie zu den Indogermanen gekommen seyn, und zwar zunächst nach Armenien, denn die in Armenien gefundenen Keilschriften sind zwar noch in Sylbenschrift, aber in einer entschieden indogermanischen Sprache. Wie nun die Sylbenschrift in eine Buchstabenschrift verwandelt wurde, bleibt bis jetzt noch dunkel, die jüngste Art der Keilschrift, die wir kennen, die altpersische, ist entschieden Buchstabenschrift. Das jüngste Monument der Keilschrift ist von Artaxerxes III., sie scheint den Sturz des Achämenidenreiches nicht überdauert zu haben, denn nirgends ist auch nur eine Zeile in Keilschrift gefunden worden, die jünger wäre als Alexander's Eroberung. F. Spiegel.

Nolaskus. — Petrus Nolaskus (Nolasque), der Gründer des Ordens „Unserer Lieben Frau von der Gnade zur Loskaufung der Gefangenen" (B. M. V. de Mercede pro Redemptione Captivorum), wurde um die Zeit des dritten Kreuzzugs (1189) zu Le Mas des Saintes Puelles bei Castelnaudary in Languedoc von adeligen Eltern geboren. Von seiner seit seinem 15. Lebensjahre verwittweten Mutter im Geiste inniger Frömmigkeit erzogen, zeigte er schon frühzeitig Neigung zu streng ascetischem Leben und zu aufopfernden Liebeswerken. Er verschenkte öfters sein Taschengeld an Arme, besuchte mehrere Nächte hintereinander die mitternächtlichen Vigiliengottesdienste eines Klosters, erklärte später, als seine Verwandten ihn zum Heirathen ermahnten, bestimmt und fest, unverehelicht bleiben zu wollen, und legte heimlich das Gelübde eines ganz und gar dem Dienste Christi geweihten Lebens in apostolischer Armuth ab, wozu ihn derselbe Ausspruch des Herrn (Matth. 19, 21.) bewogen haben soll, der ungefähr um dieselbe Zeit den heil. Franziskus und schon früher einen Antonius und viele Andere zum Verlassen der Welt getrieben hatte. Dabei blieb er aber doch vorerst noch dem Stande eines Ritters und Kriegers, zu dem man ihn erzogen hatte, getreu. Er folgte dem Grafen Simon von Montfort auf dessen gegen die Albigenser Südfrankreichs und gegen deren Verbündeten, den König Peter II. von Aragonien, gerichteten Zügen. Nach

dem großen Siege bei Muret (1213), wo Peter fiel und sein Sohn Jakob gefangen genommen wurde, übertrug ihm Montfort die Erziehung dieses Prinzen, desselben, der sich später als König durch viele Siege und namhafte Vergrößerungen des aragonesischen Gebietes den Beinamen des Eroberers erwarb. In Barcellona, wo Nolaskus nun längere Zeit mit diesem seinem königlichen Zögling lebte, sah und hörte er öfters von den Leiden der bei den Mauren Spaniens und Nordafrika's in Gefangenschaft schmachtenden Christensklaven. Sein feuriger Liebesdrang nahm dadurch zuerst die Richtung auf ein bestimmtes praktisches Ziel. Er entschloß sich, einen Orden zur Befreiung dieser gefangenen christlichen Mitbrüder zu gründen. Eine am 1. August stattgehabte Erscheinung der Himmelskönigin bestärkte ihn in diesem Vorsatze, und da merkwürdigerweise dieselbe Erscheinung in der nämlichen Nacht auch seinem Beichtvater, dem damaligen Kanonikus, späteren Kardinal Raymund de Pennaforte, sowie dem jungen Könige Jakob zu Theil wurde, so erachtete man dieses wunderbare Zusammentreffen natürlich für ein sicheres Zeichen der Gottwohlgefälligkeit des Unternehmens. (Aehnliche Sagen von wunderbaren Correspondenzen himmlischer Visionen, im Traume erhaltener göttlicher Befehle u. s. w., schmücken bekanntlich die Geschichte zahlreicher anderer Ordensheiligen aus.) Man schritt alsbald zur Ausführung. Am Laurentiustage des Jahres 1223 legten Nolaskus und die übrigen Ritter und Priester, die er für seinen Plan gewonnen, ihre feierlichen Gelübde in die Hände Berengar's de la Palu, Bischofs von Barcellona ab. Es waren die drei üblichen Gelübde aller geistlichen Orden, nebst einem vierten, welches die Mitglieder zur Aufopferung nicht nur ihrer ganzen Habe, sondern nöthigenfalls, d. h. wenn der betreffende Gefangene in Gefahr der Apostasie zum Islam schweben sollte, auch ihrer persönlichen Freiheit zur Loskaufung der in den Händen der Ungläubigen befindlichen Christensklaven verpflichtete. Die in ihren Grundbestandtheilen von Raymund de Pennaforte herrührende Regel sagt über diesen karakteristischen Hauptgrundsatz des Ordens: „Si aliquando contigerit, ut finito jam thesauro et tota redemptionis stipe consumta parumve sufficiente, captivus aut captivi aliqui emergant, cujuscunque sexus, aetatis aut conditionis extiterint, de quo vel de quibus prudenter et rationabiliter timeatur abnegatio fidei: tunc (exigente jam nostri Ordinis voto, quo nos Beatiss. Virgo Maria Christi exemplo configuravit) u n u s f r a t e r p r o i l l o s e u i l l i s a l a c r i t e r s e d e v o v e a t e t v i n c u l o c h a r i t a t i s t r a d a t, m a n e a t q u e p r o p i g n o r e d e t e n t u s i n p o t e s t a t e i n f i d e l i u m, signatis pretio et termino solutionis ejus" (Distinctio II, cap. 6.: De opportunitate et forma redemptoribus servanda in executione quarti voti. Vgl. Dist. III. cap. 4. De voto redemptionis). Da man dieses Gelübde auf einen besonderen Befehl der heil. Jungfrau zurückführte, so benannte man den Orden nach ihr als Ordo B. Mariae Virginis de Mercede. Sein Karakter war ursprünglich mehr der eines Ritter- als eines Mönchsordens, denn es war eigentlich der Rest einer schon seit 1192 in Catalonien zum Zwecke der Kranken- und Gefangenenpflege bestehenden Congregation frommer Edelleute, Ritter und Priester, aus welchen Nolasque den Grundstock für seine neue Gemeinschaft gewann; und zu den 7 Rittern und 6 Priestern, welche dieselbe ursprünglich bildeten, traten dann zunächst noch 13 Ritter (aus Nolasque's Heimath, also französischer Abkunft) hinzu, während die Priester vorerst in der Minorität blieben. Als Wohnung diente dem neu gestifteten Orden eine Abtheilung des königlichen Palastes zu Barcellona nebst der daranstoßenden Kapelle der heil. Eulalia, die König Jakob ihnen so lange einräumte, bis im Jahre 1232 ein großes und prächtiges Klostergebäude, das man ebenfalls der heil. Eulalia, der Patronin von Barcellona, weihte, für sie errichtet werden konnte. Das Hervorgegangensein des Ordens aus dem königlichen Palaste gibt sich übrigens noch bis auf den heutigen Tag in dem Namen „Capellani regii" kund, den seine priesterlichen Mitglieder in Spanien führen, sowie in der auszeichnenden Benennung seines Superior als „Aulae Hispanicae Vicarius".

Die päbstliche Bestätigung des Ordens erfolgte im Jahre 1230 durch Gregor IX.

und dann nochmals 1235, unter Hinzufügung der Regula S. Augustini zu der in acht Distinktionen bestehenden ersten Regel, welche Raym. de Pennaforte aufgesetzt hatte. Auch wurde jetzt zuerst die nähere Bestimmung „de redemptione captivorum" in den Namen des Ordens aufgenommen. Auf dem ersten Generalcapitel zu Barcellona im Jahre 1237 ließ Nolaskus von allen Ordensangehörigen zu dieser neuen Regel Profeß ablegen und vollendete damit die Constituirung der Gemeinschaft. Die Zahl der priesterlichen Mitglieder wurde von jetzt an die überwiegende, wie denn ausdrücklich festgesetzt wurde, daß jedes Ordenshaus mehr Priester als Ritter enthalten sollte. Doch ist es unerweislich, daß auch der Stifter von jetzt an oder gar schon früher seinen ritterlichen Karakter mit dem priesterlichen vertauscht habe, wie einige seiner Biographen behaupten. Vielmehr muß derselbe bis zur Niederlegung seines Generalats Ritter geblieben seyn, ohne je die Priesterweihe zu empfangen, da erst 1307, mit der Wahl Raymund Albert's, des ersten priesterlichen Generalcomthurs, die oberste Gewalt des Ordens von den weltlichen Mitgliedern auf die geistlichen überging und somit die Umwandlung des ursprünglichen Ritterordens in einen Mönchsorden vollendet wurde. — Als Ordenstracht war übrigens von Anfang an für beide, Ritter und Priester, weiße Kleidung und Skapulier vorgeschrieben worden, nebst dem aragonischen Wappenschilde: drei goldenen Pfählen mit silbernem Kreuze auf rothem Grunde; dazu noch eine Kapuze als Unterscheidungszeichen für die Priester innerhalb des Klosters, während außerhalb der Ordenshäuser keiner von beiden Ständen durch besondere Form der Kleidung ausgezeichnet war.

In gleichem Verhältnisse mit seiner Mitgliederzahl und seinen Besitzthümern wuchs auch der Einfluß und die segensvolle Wirksamkeit des neuen Ordens auf dem eigentlichen Hauptfelde seiner Thätigkeit. Um die Loskaufung der Gefangenen wirksamer und in ausgedehnterem Maaße zu betreiben, als die anfänglich übliche Hinsendung von Lösegeldern durch reisende Kaufleute, Schiffer oder andere Mittelspersonen dies gestattete, beschloß man auf Nolasque's Vorschlag, Mitglieder des Ordens als Redemptores oder Erlöser in die Länder der Ungläubigen zu senden und so die vorzugsweise hart gedrückten oder in Gefahr des Abfalls befindlichen Christensklaven an Ort und Stelle aufzusuchen. Der Stifter selbst ging den Uebrigen mit gutem Beispiel voran, indem er nebst noch einem Ordensbruder die ersten Missionen dieser Art übernahm und zuerst im Königreiche Valencia, dann auf einer zweiten Reise in Granada, eine nicht geringe Zahl von Gefangenen (angeblich an 400) befreite, ja nebenbei sogar einige Mauren zum Christenthum bekehrte. Bei seiner zweiten Rückkehr nach Barcellona wollte er sein Generalat niederlegen, erlangte aber vorerst nur so viel, daß seine Ordensgenossen ihm einen Vikar zur Seite stellten, worauf er von Neuem zur Betreibung seines Rettungswerkes auszog. Er soll jetzt sogar Afrika betreten und hier die schwersten Gefahren unter den Ungläubigen ausgestanden haben, z. B. ein peinliches Verhör vor Gericht, worin er aber freigesprochen wurde. Zuletzt mußte er auf einem durchlöcherten Boote ohne Segel und Ruder, auf welchem man ihn in die See hinausgestoßen hatte, hülflos und allein nach Europa zurückkehren, landete indessen glücklich in Valencia und fuhr nun noch eine Zeit lang in Spanien und Südfrankreich für seinen Orden und für dessen Liebeszwecke zu wirken fort. Einen Plan, den er bei einer Zusammenkunft mit Ludwig dem Heiligen in Languedoc (1243) gefaßt hatte, diesen Monarchen auf seinem beabsichtigten Kreuzzuge nach dem heiligen Lande zu begleiten, mußte er wegen zunehmender Schwäche und Kränklichkeit unausgeführt lassen. Aus ebendemselben Grunde legte er auch sein Amt als General und als Redemptor im J. 1249 nieder, um die letzten sieben Jahre seines Lebens in demüthig untergeordneter Stellung, z. B. als Almosenvertheiler, an der Klosterthüre stehend, oder sonstige niedere und doch nicht zu anstrengende Dienste verrichtend, hinzubringen. Er starb nach längerem schweren Krankenlager gegen Weihnachten des Jahres 1256 im 67sten Jahre seines Alters. Von Wundern, die er bei seinen Lebzeiten verrichtet hätte, schweigen seine älteren Biographen fast

gänzlich, was sich billig als Beweis für die Glaubwürdigkeit der meisten über ihn erhaltenen Nachrichten betrachten läßt. Erst ziemlich lange nach seinem Tode hörte man von Mirakeln, welche seine 1336 auf Befehl Benedikt's XII. erhobenen und in eine besondere Kapelle versetzten Gebeine an Kranken 2c. gewirkt haben sollten. Daher sprach ihn Urban VIII im J. 1628 heilig und Clemens X. widmete ihm ein doppeltes Jahresfest, welches auf den 31. Januar fällt.

Der Orden von der Gnade gelangte besonders in Spanien zu hoher Bedeutung, wo er namentlich in Valencia und Catalonien viele und reiche Komthureien besaß, die ihm aber durch die Stürme der neuesten Revolutionen seit 1820 sämmtlich wieder entrissen wurden. Auch in Frankreich war der Orden früher ziemlich ausgebreitet, namentlich in Languedoc und Guienne, desgleichen in Italien, Sicilien und im spanischen Amerika, wo noch jetzt einige ihm zugehörige Häuser bestehen sollen, z. B. in Lima, Quito, Caracas. Der Generalvikar des Ordens hat seit 1835, wo die spanische Revolution ihn aus Madrid vertrieb, seinen Sitz in Rom. — Von den Frauenklöstern dieses Ordens, wie sie ein Pater Anton Velasco 1568 mit Genehmigung des Pabstes Pius V. zu gründen begann, scheinen jetzt nur noch wenige zu existiren. Noch früher (1265) war in Barcellona ein Verein von Tertiariern des Ordens de Mercede entstanden, der es aber nie zu großer Bedeutung gebracht hat.

Vgl. Acta Sanctorum Bolland. ad 31. Jan., Tom. II. p. 980 sqq. — Holstenius-Brockie, Codex regularum monasticarum, Tom. III. pag. 433 sqq. — Helyot, Geschichte der Kloster- und Ritterorden. Bd. III. S. 317—352 (wo sich S. 330 die ältere Literatur über Nolaskus und über seinen Orden verzeichnet findet).— Fehr, Geschichte der Mönchsorden. Bd. I. S. 144 ff. Zöckler.

Nollius, Heinrich, geboren zu Ziegenhain in Hessen, nimmt in der Geschichte der Rosenkreuzer (vgl. d. Art. Bd. XIII. S. 131) eine nicht unbedeutende Stelle ein, als deren Reformator er sich berufen glaubte. Nach beendigtem Studium auf der Universität zu Marburg verweilte er abwechselnd an seinem Geburtsorte und zu Weilburg, bis er im Jahre 1616 eine Professur an dem Gymnasium zu Steinfurt erlangte. Den Vorwurf zurückweisend, als ob er in dem Geldmachen den Höhepunkt der hermetischen Philosophie erblicke, hält er vielmehr eine radikale Heilung der heftigsten Krankheiten für die Aufgabe der Medicin, mit dem Ziele, die Ehre Gottes hierdurch zu verherrlichen und das Wohl des Nächsten zu befördern. Wenn auch eine Reform der Philosophie durch den Orden der Rosenkreuzer angebahnt worden sey, so habe dieselbe doch auch ohne Vermittelung derselben hervortreten müssen, wiewohl die Fraternität in richtiger Darlegung von der Werthlosigkeit der philosophischen Systeme auf den Weg gewiesen, der allein „in das Allerheiligste der Weisheit" führe. Weit entfernt, als ob Aristoteles, Plato und die Scholastiker Wegweiser zur Ergründung der Weisheit hätten abgeben können, hält er bei aller Anerkennung der Leistungen eines Paracelsus, eines Weigel u. Anderer, die Philosophie derselben dennoch nicht für „den göttlichen Quell", aus dem man schöpfen müsse, da die heil. Schrift allein den Schatz der Weisheit in sich berge.

Man könnte sich zu der Annahme versucht fühlen, als ob das System des Nollius eine durchaus biblische Unterlage enthalte, umsomehr als er darauf ausgeht, die Resultate der wahren Spekulation mit der heil. Schrift in Einklang zu bringen und alle menschlichen Schriften nach der heiligen Schrift zu beurtheilen, indeß ist ihm die heilige Schrift nicht die absolute Wahrheit, sondern mit dem Makrokosmus und Mikrokosmus nur „ein Weg", der zum Grund der Weisheit hinführt. Hierüber drückt sich Nollius so aus: „Wie in der Natur, dem lebendigen Bilde Gottes, die Weisheit so vor Augen liegt, daß für den Menschen ein Zweifel darüber nicht obwalten kann, so zeigt sich diese Weisheit auch in der heiligen Schrift, welche dem Menschen über die absolute Wahrheit eine solche Gewißheit gibt, als wenn der wahre Grund der Weisheit nur in ihr verborgen liegt. Gott ist die Weisheit selbst und mit seinem Licht erleuchtet er den Weg,

der zur wahren Weisheit führt. Der Mensch schenkt der Schrift Glauben, indem er an der Wahrheit derselben nicht zweifelt, während er bei dem Lesen anderer Schriften denselben nicht unbedingt beipflichtet, sondern die Wahrheit derselben nach dem Lichte der Gnade und dem Lichte der Natur bemißt" (Via sapientiae triuna Bl. C.).

Der Makrokosmus, ein Gemisch von Licht und Finsterniß, führt ihn aber wohl zur Weisheit hin. „Einiges in der Natur ist sichtbar, Anderes verborgen. Bei der Betrachtung des Sichtbaren lerne dich im Nachsinnen üben, und du wirst auf diese Weise sehr viele verborgene Dinge erkennen. Das Nachdenken ist gleichsam das Instrument, mit welchem die auf den Dingen liegenden Dunkelheiten geistig zerstreut werden und wodurch das verborgene Licht der Erkenntniß nahe gebracht wird" (a. a. O. Bl. D.).

Im Mikrokosmus oder dem Menschen findet sich die edelste Substanz, Seele, auch die fünfte Essenz der Welt genannt, von der, als von einem eingepflanzten Lichte, die Erkenntniß aller Dinge kommt. „Dieses mit Finsterniß vermischte Licht kann nur dann den Weg zur Weisheit zeigen, wenn die Finsterniß zerstreut ist und das Licht die Herrschaft erlangt hat. Dieses aus der Finsterniß mit realer Mühe sich hindurcharbeitende Licht erzeugt im Menschen das Gewissen, das mit der aus der heiligen Schrift und dem Makrokosmus gewonnenen Wahrheit übereinstimmt. Das Licht der Seele bedarf zu seinem Durchbruch der Frömmigkeit, weil eine gottlose Seele von den Bächen der Weisheit nicht angefeuchtet wird, und der Einkehr, weil die Strahlen der Seele nur dann sich vereinigen, wenn sie von dem Umkreis in das Centrum zurückgezogen werden. Weil Gott Alles in Allem ist, so kann auch der auf eine unergründete Weise sich in Gott versenkende Mensch in Gott Alles erkennen." (A. a. O.: Haec via est secretissima atque solis philosophis sincerioribus cognita, et praemissis ardentibus ad Deum precibus, ab homine vitam suam ad legem Dei in sacris literis praescriptam componente initur et observatur. Requiritur omnium sensationum exteriorum actualis sine somno oblivio et animi puritas. Ubi erant discipuli congregati propter metum Judaeorum, foribus clausis venit Jesus et stans in medio dixit eis: pax vobis. Sensuum clauduntor fores, et in medio aderit sapientia. Si quis hanc viam probe noverit, in se omnia, quae sunt in universo, quoad virtutes essentiales, revera esse deprehendit et harmoniam in creaturis admirandam agnoscit.)

Nollius nennt seine Philosophie, Medicin und Physik hermetisch, und zwar deshalb, weil Hermet, ein König von Aegypten, durch seine mit Recht „ein Geheimniß aller Geheimnisse" und „eine Medicin aller Medicinen" genannte, in einer smaragdenen Tafel niedergelegte Lehre ihn in die höhere Erkenntniß eingeführt habe. Er unterscheidet in seinem wichtigsten Werke naturae sanctuarium eine einfache und eine harmonische Physik und läßt das Innere der Natur durch sieben Wege finden, nämlich 1) Gott, 2) Mensch, 3) Selbsterkenntniß, 4) Vergleichung des Makrokosmus mit dem Mikrokosmus, 5) Anatomie, 6) Astronomie, 7) Alchymie. Keineswegs will er die Alchymie, wie eine große Zahl Betrüger zu thun pflegen, zur Verfertigung reinen Goldes aus unedeln Metallen benutzt wissen, er versteht unter derselben nur die Wissenschaft, welche mittelst des Feuers auf eine naturgemäße Weise das Reine vom Unreinen trennen und die Körper in ihre principiellen Bestandtheile zerlegen will.

Es war Nollius namentlich darum zu thun, sein System der heiligen Schrift anzupassen, und er schließt, daß vor der Schöpfung Erde und Wasser aus einer Masse, Chaos genannt, welche auch den Himmel in sich fasse, bestanden habe, daß bei der Scheidung aus Licht und Finsterniß auch das Licht in dem Abgrund der Erde habe verborgen seyn müssen. Gott sey seinem Wesen nach Feuer und Licht. Da die Finsterniß bei Gott nicht habe zum Vorschein kommen, auch auf Gottes Wesen nicht habe einwirken können, so habe Gott das Chaos geschaffen, eine Verbindung von Licht und Finsterniß, Wärme und Kälte, Feuer und Wasser, Sichtbarem und Unsichtbarem; demgemäß eine jede aus dem Chaos hervorgegangene Creatur beides, die Quelle des Lichts und der Finsterniß, in sich trage. Die Elemente theilt er in obere: Feuer und Luft,

und in untere: Wasser und Erde, und die aus den Elementen bestehenden, „Elementate" genannten Substanzen in geistige und körperliche. Geist ist eine feine Creatur, welche mit Vernunft begabt, inwendig in ihrem Centrum die körperliche Natur hervorbringt, in den Elementen wohnt und da das ihr von Gott aufgetragene Amt verrichtet. Ein Anderes ist ihm die von Moses beschriebene creatio und die natürliche Zeugung bei Schöpfung des Menschen. So lange in dem Körper des Menschen die drei hypostatischen Principien das Gleichgewicht behielten, war der Mensch gesund und blieb in dem Stande der Unschuld.

Alles, was in der großen Welt enthalten ist, findet sich „geistig" in dem Menschen, „dem Compendium des Weltalls". Alle Keime zu einem neuen besseren Leben liegen im Innern des Menschen, dem Mikrokosmus, verborgen. Der Mensch ist nicht bloß ethisch, sondern auch physisch der Mittelpunkt der Schöpfung. „Der Geist ist die erhöhte Seele des Menschen, in der Gott der Vater, Gott der Sohn und Gott der heilige Geist ihre Wohnung sich erbauen und ihre Majestät zeigen. Der Geist des Menschen steht mit Gott in so naher Verbindung, daß er mit Gott ein Geist wird. Die Sonne des Geistes ist Christus, welcher ihn mit seinem Geiste erleuchtet und befestigt. Der Glaube an Christus ist das Leben des Geistes. In dem Menschen, in welchem der Geist seine Strahlen aussendet, um zu wirken, bewirkt Christus Alles. Ein solcher Mensch thut nicht, was er will, sondern was Gott verlangt, ein solcher ist Gott ganz ergeben und in Christo wiedergeboren."

Nollius, beschuldigt, zu den Rosenkreuzern getreten zu seyn, wurde aus seinem Amte in Steinfurt entlassen und begab sich am Schlusse des J. 1622 nach Gießen. Durch Wort und Schrift hatte er sich einen solchen Anhang zu verschaffen gewußt, daß ein ernstes Aufsehen der Obrigkeit nöthig wurde. In einer 1623 herausgegebenen Schrift: Parergi philosophici speculum — erklärt er offen: „Wenn die Rosenkreuzer Weise sind, die eine Kenntniß der natürlichen und göttlichen Dinge durch die göttliche Gnade erlangt haben und die philosophische Tinktur besitzen, so zweifle ich nicht, daß es früherhin solche gegeben hat und noch gibt, welche sich dahin vereinigt haben, die Trugschlüsse der Pseudo-Philosophen, Pseudo-Theologen und falschen Mediciner durch ihr Leben und Wirken zu widerlegen." Diese Schrift gab Veranlassung zu weitläufigen Untersuchungen und zur Ausweisung des Nollius aus Gießen.

Näheres über das Leben und die Lehre von Nollius findet sich in meiner protestantischen Sektengeschichte in Niedner's Zeitschrift für die historische Theologie, Jahrg. 1863, wo auch die sehr selten gewordenen Schriften von Nollius erwähnt und benutzt sind. H. Hochhuth.

Notburga, die heilige. Diese besonders in Tyrol und Südbayern eifrig verehrte Heilige, deren Namen in früherer Zeit auch wohl Notpurgis oder Nuppurga geschrieben wurde, lebte um das Jahr 1300 als Dienerin auf dem gräflichen Schlosse zu Rottenburg oder Rattenberg am Inn in Tyrol. Hier soll sie auch nach Einigen um 1265 geboren seyn, während Andere ein Dorf gleiches Namens in Oberbayern als ihren Geburtsort angeben. So lange sie dem Grafen Heinrich dem Aelteren von Rottenburg und seiner Gemahlin Gutta als Köchin diente, war sie um ihrer ausgezeichneten Frömmigkeit willen hochgeschätzt und sehr beliebt bei ihrer Herrschaft. Aber Ottilia, die Gemahlin Heinrich's des Jüngeren, des Sohnes und Nachfolgers jenes älteren Grafen Heinrich, haßte die demüthige Dienerin wegen ihrer zu großen Wohlthätigkeit und Freigebigkeit gegen die Armen. Sie ruhte nicht, als bis sie ihres Dienstes entlassen wurde, worauf die Verstoßene sich bei einem Bauer in dem benachbarten Dörfchen Eben als Magd verdingt. Auch hier glänzt sie durch mannichfaltige Tugenden und obendrein durch ihre Wundergabe. Als ihr Herr einst von ihr und dem übrigen Gesinde Verlängerung ihrer Arbeit auf dem Erntefeld über die Gränze des Samstags hinaus bis in die Zeit des die Sonntagsfeier eröffnenden Abendgottesdienstes hinein verlangt, weigert sie sich bestimmt, diesem Befehle Folge zu geben und hängt zum Zeichen

dessen, daß sie Gott hierin ganz auf ihrer Seite habe, ihre Sichel vor Aller Augen in der leeren Luft wie an einem Nagel auf (daher die Sichel ihr constantes hagiologisches Attribut)! — Als bald darauf ihre frühere Gebieterin zum Tode erkrankte, eilte sie, aller erlittenen Unbill vergessend, zu ihr und bereitete sie durch leibliche und geistliche Pflege zu einem bußfertigen, seligen Ende. Der durch diesen Verlust sowie durch Niederlagen im Kriege und andere Unglücksfälle gedemüthigte und bußfertig gesinnte Graf beruft die fromme Jungfrau bald darauf in sein Haus zurück, worauf alsbald wieder Glück und Segen bei ihm einkehren. Notburga wirkt nun, im innigsten Einverständnisse mit seiner zweiten Gemahlin Margaretha (einer Geborenen von Hoheneck) weniger als Dienerin, denn als mütterliche Freundin und Beratherin seines Hauses, sowie als Erzieherin seiner Kinder bis zu ihrem im J. 1313 erfolgten Tode. Gleich nach diesem soll sich ein höchst merkwürdiges Mirakel mit ihrer Leiche zugetragen haben. Wie angeblich sie selbst noch bei ihren Lebzeiten dies angeordnet hatte, so wurde ihre Leiche am Tage ihres Begräbnisses auf einen mit zwei Ochsen bespannten Wagen ohne Führer gesetzt, worauf der ganze Leichenconduct, die gräfliche Familie voran, diesem Fahrzeuge nachfolgte, sich der Führung der Thiere überlassend. Diese durchwaten den Innfluß, dessen Wasser, wie einst die des Schilfmeeres und des Jordans in den Tagen Mosis und Josua's, rechts und links vor ihnen zurückweichen; sie ziehen dann den Leichnam einen steilen Berg hinan nach dem schon genannten Dorfe Eben, betreten eine vor diesem Orte gelegene, dem heil. Rupert geweihte kleine Kapelle und bleiben endlich vor dem Hochaltare dieses Kirchleins halten. Natürlich wurde die Leiche nun unter diesem Altare beigesetzt. Es geschahen bald alle möglichen Wunder an ihrer Grabstätte, besonders Heilungen an Menschen und Vieh; wie denn diese Heilige überhaupt wesentlich und vornehmlich als Patronin des Hirten- und Bauernstandes erscheint. In der nach der feierlichen Erhebung ihrer Gebeine im J. 1718 ihr zu Ehren erbauten großen Kirche zu Eben steht ihr Leichnam, in kostbare Gewänder gehüllt und die karakteristische Sichel in der rechten Hand haltend, aufrecht auf dem Hochaltare, indem der unmaskirte Schädel schon von Weitem den frommen Wallfahrern mit hohlen Augen entgegengrinst. — Vgl. die in vieler Hinsicht, namentlich was die miracula post mortem betrifft, nur allzu ausführliche Darstellung in den AA. SS. Bolland. ad d. 14. Sept., Tom. IV. p. 709—768, welche wiederum auf mehreren älteren Vitis fußt, namentlich auf der eines gewissen Hippolytus Guarinonius (1646), sowie auf Raderus, Bavaria sancta (1627). Tom. III. p. 157 sqq. Zöckler.

Nothwehr, als Zurückweisung der Gewalt durch Gewalt (vim vi defendere) selbst bis zur Tödtung des Angreifenden, setzt voraus, daß 1) der Angreifende zu seiner Handlung nicht durch das Gesetz berechtigt ist, sonst befände sich der Räuber und Mörder gegenüber den Dienern desselben, die ihn zur Haft bringen sollen, im Falle der Nothwehr, während, wenn er ihnen Gewalt entgegensetzt, er dadurch nur doppelt straffällig wird; 2) daß die zum Schutz und zur Wahrung des Rechts geordnete Obrigkeit von dem Angegriffenen nicht aufgerufen werden kann, sey's, daß es zu einer solchen Ordnung überhaupt noch nicht gekommen oder dieselbe aufgehoben ist, wie im Naturzustande oder im Kriege, sey's daß die Hülfe der Obrigkeit nicht zur Hand und Gefahr im Verzuge ist. Der letztere Fall begründet auch vor der Gesetzgebung mit dem Nothstande das Recht für Nothwehr (vgl. 2 Mos. 22, 1 f.). Die Pflicht zu ihr liegt aber hier nicht sowohl in der Pflicht der Selbsterhaltung und der dadurch bedingten Pflicht berechtigter Selbsthülfe, als in der Stellung, welche der Einzelne einnimmt zu der durch die Obrigkeit vertretenen sittlichen Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Vermöge derselben ist er verpflichtet, nicht bloß der Obrigkeit dadurch zu gehorchen, daß er seinerseits vermeidet, was diese Ordnung aufheben und stören muß, sondern sie auch in Aufrechterhaltung derselben zu unterstützen. Folgt nun daraus, daß er, wo die Obrigkeit nicht zur Stelle ist, noch rechtzeitig aufgerufen werden kann, um eine gegen einen Anderen beabsichtigte oder bereits begonnene Gewalthandlung abzuwehren, die Obrigkeit vertritt,

indem er dem Anderen beispringt und dabei nöthigenfalls der Gewalt die Gewalt entgegensetzt, so versteht sich, daß jene Pflicht nicht deshalb aufhört, weil er selbst zum Gegenstande roher Willkür und Gewaltthat gemacht werden soll. Er handelt da nicht in seinem eigenen Namen, sondern kraft des Rechtes und der Pflicht, für die zum Schutz der sittlichen Ordnung bestehenden Gewalten einzutreten und ihre Verletzung an und in seiner Person nach Kräften von dem Gemeinwesen fern zu halten. Eben deshalb kann aber Recht und Pflicht der Nothwehr zunächst nur so weit gehen, als unerläßlich ist, um den Angreifenden unschädlich und die Ausführung seiner Gewaltthat unmöglich zu machen. Darüber hinausgehende Mißhandlungen sind, wie in sich unsittlich, so rechtlich strafbar. Auch die Tödtung darf als solche nicht beabsichtigt werden, sondern nur eintreten in Folge der durch die geeigneten Mittel unternommenen Abwehr im Augenblicke oder während des Angriffs. Gilt dies schon, wo derselbe auf das Leben oder die Keuschheit gerichtet wird, so gilt es zwiefach, wenn er nur auf das materielle Eigenthum geht. Denn der Angreifende bleibt dem in seinem Eigenthum Angegriffenen gegenüber immer Person. Sein Leben bei der Abwehr auch nur zu gefährden, erscheint umso weniger gerechtfertigt, wenn die Möglichkeit der Wiedererlangung oder des Ersatzes nicht ausgeschlossen ist. Jedenfalls soll der Gefährdung Warnung vorausgehen, woraus auch das Nöthige beim Legen von Selbstschüssen u. dergl. folgt. Da aber, wo der Christ im Dienste der Verkündigung des Evangeliums steht, als Geistlicher und Missionär, und wo er um der von ihm bezeugten Wahrheit willen Gewalt leidet in seinem Berufe, wird er es verschmähen, ihr Gewalt entgegenzusetzen, auch wenn er es könnte, um so durch die That Zeugniß abzulegen von dem Reiche, welches, höher als alle menschliche und bürgerliche Ordnung, in Ewigkeit bleibet, nach Luther's Ausspruch in den Tischreden W. W. Thl. XXII, 2151.

Theils weil die Bergpredigt von diesem Reiche und nicht vom bürgerlichen Leben handelt, theils wegen ihrer ganz populären gnomischen und hyperbolischen Ausdrucksweise kann die Stelle Matth. 5, 38 f. nicht gegen die Nothwehr im oben angegebenen Sinne angeführt und dieselbe vom christlichen Standpunkte nicht unbedingt verworfen werden, wie Quäker und Mennoniten thun. Da die Gegner des Christenthums, ein Celsus und Julian, um dasselbe zu verhöhnen, sich an die buchstäbliche Auffassung der Stelle hielten, so machte schon die alte Kirche dagegen das Recht zur Nothwehr geltend, ohne jedoch die Pflicht zu ihr hinlänglich zu erkennen, was wieder zusammenhängt mit der bisweilen überspannten Ansicht vom Märtyrerthum. — Matth. 26, 52. verbietet Christus nicht Nothwehr, sondern gewaltsame Auflehnung gegen die, ob auch ungerecht handelnde Obrigkeit. Röm. 12, 19. verwirft nur die Rache und 1 Kor. 6, 7., weit entfernt, ein allgemeines Gesetz aufzustellen, sagt nur, daß unter gewissen Verhältnissen von zwei Uebeln das Erdulden des Unrechts als das geringere zu wählen sey.— Auch das sprüchwörtliche „besser Unrecht leiden als Unrecht thun“, welches (Plat. Crito) auf Sokrates zurückgeführt wird, geht nicht auf Verwerfung der Nothwehr, weil sie unter allen Umständen unrecht sey, sondern darauf, daß es Zeichen und Bürgschaft eines besseren Menschen sey, an sich das Böse zu erfahren, statt dasselbe Anderen zuzufügen.

Vgl. Hugo Grotius, de jure belli ac pacis, III, 1. — Mosheim's Sittenlehre, fortgesetzt von Miller, VII, 149 ff. — Reinhard's Moral, II, 524 ff.— Harleß' Ethik, 6. Auflage. 490. — Wuttke's Sittenl. II, 409. E. Schwarz.

O.

Obed-Edom heißt der Mann, in dessen Hause sich die Bundeslade 3 Monate lang befand, als der erste Versuch, sie aus Kirjath-Jearim nach Jerusalem zu schaffen, mißlungen und unterwegs durch den plötzlichen Tod des ʿUzza an dem weiter nicht bekannten und wohl ganz unbedeutenden, sonst Gören-Nakhon, fortan aber Péreß-ʿUzza,

d. h. „Uzza's Unfall", genannten Orte vereitelt worden war. Da nun aber um deßwillen Obed-Edom und sein ganzes Haus von Gott gesegnet wurden, so wurde die heilige Lade doch zuletzt von David unter dem Jubel des ganzen Volks und mit Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften von dort in die Davidsstadt gebracht, 2 Sam. 6, 10 ff. 1 Chron. 13, 13 u. f. Wenn Obed-Edom, dessen Name seiner Bedeutung („Edom's Diener") wegen immerhin auffällt, ein „Gathiter" heißt, so wird man nicht an einen längeren Aufenthalt des Mannes in der bekannten Philisterstadt Gath zu denken haben, woher ihm dieser Beiname gegeben worden sey (Vatablus), auch nicht an das, seiner Existenz nach unsichere, vorgebliche Moréschet-Gath im Stamme Juda (Ewald, s. dagegen Hitzig zu Mich. 1, 14), sondern an die Levitenstadt Gath-Rimmon im Stamme Dan*), Josua 19, 45. 21, 24 (Cleric., J. H. Michaelis, Bertheau), Der Mann erscheint nämlich 1 Chron. 15, 18. 24. als ein Levit und zwar als Thorwärter der Lade zu Jerusalem, zugleich aber auch als Musiker thätig bei Translokation der Bundeslade 1 Chr. 15, 21. 16, 5. Er wird 1 Chr. 16, 38. ein „Sohn Jedithun's" genannt und scheint zu den Qorachiten gehört zu haben (26, 1. s. Vs. 10 u. 19), also von Qehat (nicht von Merari, wie Real-Enc. Bd. VIII, 355 angenommen wird) abzustammen. Er hatte 8 Söhne und überhaupt eine zahlreiche Nachkommenschaft, worin sich gerade Gottes Segen an ihm erzeigte, 1 Chr. 26, 4—8. 15. S. auch Ewald's Geschichte Israels Bd. II. S. 587 f. (1ste Ausg.). Rüetschi.

Olearius, eine vom Ende des 16. bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts blühende, weit verzweigte Gelehrtenfamilie, aus der eine große Zahl namhafter Theologen und angesehener Kirchenlehrer hervorgegangen ist.

Der Stammvater des Geschlechts ist

1. Johannes, der seinen Familiennamen Coppermann oder Kupfermann mit Anspielung auf das Geschäft seines Vaters, eines Oelschlägers, in Olearius verwandelte. Er war zu Wesel den 17. Sept. 1546 geboren. Seine Eltern hatten ihn aus Mangel an Mitteln einem bürgerlichen Gewerbe bestimmt, ließen sich aber doch noch bewegen, ihn den Studien zu widmen. Er besuchte das damals berühmte Gymnasium in Düsseldorf und studirte in Marburg und Jena, wo er im Jahre 1573 Magister wurde. Hier kam er mit seinem Landsmann Tilemann Heßhusius, damals Professor in Jena, in freundschaftliche Verbindung und zog ihm 1574 nach Königsberg nach, wo er auf dessen Verwendung als Archipädagogus oder Rektor des mit der Universität verbundenen Gymnasiums angestellt, 1577 aber zum Professor der hebräischen Sprache ernannt wurde**). Nach Heßhusen's Vertreibung folgte er ihm abermals nach Helmstädt, wo derselbe an der neu errichteten Universität einen neuen Wirkungskreis gefunden hatte, und erhielt auf dessen Empfehlung 1578 daselbst eine Professur der Theologie, wurde auch 1579 Heßhusen's Schwiegersohn und an seinem Hochzeitstage von demselben zum Doctor theol. promovirt. Er verließ jedoch schon 1581 die akademische Laufbahn, um einem auf Empfehlung des Abtes von Kloster Bergen, Peter Ulner, an ihn ergangenen Rufe als Superintendent und Oberpfarrer zu Unserer Lieben Frauen nach Halle zu folgen, wo er dann seine übrige Lebenszeit zubrachte und in hohem Alter am 26. Januar 1623 starb. Indessen setzte er auch in Halle seine gelehrte Thätigkeit insofern fort, als er eine Art theologischer Schule errichtete, in welcher er den nach ihrer Universitätszeit in Halle sich aufhaltenden jungen Theologen zur Vorbereitung auf das geistliche Amt Vorlesungen hielt. Wie sein Schwiegervater ***), jedoch mäßiger und be-

*) Nicht im Stamm Ephraim, wie nach 1 Chr. 6, 54. scheinen könnte, s. aber Bertheau zu dieser Stelle und vergl. Real-Enc. Bd. IV. S. 670.

**) Nach Arnold's Geschichte der Königsberger Universität, Th. 1. S. 40, ist diese in allen biographischen Nachrichten und selbst in Gottfr. Olearius Halygraphia bezeugte Angabe nicht richtig, und er ist für die Professur zwar in Vorschlag gekommen, hat sie aber, da die erwartete Vakanz nicht eingetreten, nicht wirklich erhalten.

***) Ein Zeugniß seiner Pietät gegen Heßhusius ist die lange panegyrische Lebensbeschreibung desselben in heroischem Versmaaß, die er seiner Ausgabe von dessen Commentar des Jesaias beigefügt hat.

sonnener als dieser, war auch er ein eifriger Vertreter des reinen Lutherthums und ein rüstiger Bestreiter des in dem benachbarten Anhalt herrschend gewordenen Calvinismus. Mit den anhaltischen reformirten Theologen hat er viele Kämpfe gehabt und heftige Streitschriften mit ihnen gewechselt. Sehr achtungswerth ist seine Thätigkeit als Commissarius bei der von 1583 an vor sich gegangenen Generalvisitation des Erzstifts Magdeburg, deren noch vorhandene Akten seinen Eifer und seine Sorge um das Heil der Kirche bekunden. Um die Ordnung des Hallischen Kirchenwesens hat er sich als Ephorus während seiner langen Amtsführung vielfach verdient gemacht.

Er hinterließ drei Söhne. Der älteste, Tilemann, geb. zu Halle am 19. März 1600, Diakonus zu St. Ulrich in Halle, gestorben den 9. April 1671, ist wenig bekannt. Bei weitem bedeutender waren Gottfried und Johannes.

2. Gottfried, geboren zu Halle am 1. Januar 1604*), erhielt seine Schulbildung auf dem damals unter dem Rektor Evenius blühenden Hallischen Gymnasium und brachte es so weit, daß er bei seinem Abgange eine in griechischer Sprache von ihm ausgearbeitete Dissertation in derselben Sprache unter Evenius' Präsidium öffentlich vertheidigen konnte. Von 1622 ab studirte er in Jena, dann in Wittenberg, wurde hier 1625 Magister, 1629 Adjunkt der philosophischen Fakultät und erhielt 1633 ein Diakonat an der Stadtkirche. Als Beweis seiner ausgezeichneten Fähigkeiten wird angeführt, daß er auf fürstlichen Befehl zur Erprobung einer damals aufgekommenen neuen Lehrmethode für fremde Sprachen binnen Monatsfrist das Italienische so erlernte, daß er in dieser Sprache eine Disputation zu schreiben und öffentlich zu vertheidigen im Stande war. Der Universität entzog ihn ein bei seinem jugendlichen Alter sehr ehrenvoller Ruf als Pastor zu St. Ulrich in seiner Vaterstadt, dem er 1634 folgte, worauf er in Wittenberg die theologische Doktorwürde annahm. Im Jahre 1647 wurde er dann Superintendent und Oberpfarrer zu Unserer Lieben Frauen und verblieb in dieser damals einflußreichen Stellung bis an sein Ende, das erst in seinem hohen Alter, im 82sten Lebens- und 52sten Amtsjahre, am 20. Febr. 1685 erfolgte. Er war ein Mann von ausgebreiteter Gelehrsamkeit und vielseitiger Thätigkeit und dabei von ernster, frommer Gesinnung, eifrig für lutherische Orthodoxie, aber nicht ohne Einsicht in die Gebrechen und Bedürfnisse der Kirche seiner Zeit und ernstlich bemüht, zur Besserung der kirchlichen Zustände mitzuwirken. Von seinem großen Fleiße zeugen die zahlreichen theils erbaulichen theils gelehrten Schriften, die er neben seiner vielbeschäftigten Amtsthätigkeit auszuarbeiten vermochte. Mehrere der letzteren haben die Anleitung zur würdigen Führung des Predigtamts und die Beförderung einer biblischen Predigtweise zum Zweck, so seine freilich gänzlich veralteten Ideae dispositionum biblicarum, Halle 1681. 5 Bde. Predigtentwürfe über jedes Kapitel der ganzen h. Schrift enthaltend; ferner: Annotationes biblicae theoretico practicae, Hal. 1677. 4°, und die noch immer recht beachtenswerthen Aphorismi homiletici, Lips. 1658. 8°, eine Sammlung von Aussprüchen alter und neuer Kirchenlehrer über alle Regeln und Aufgaben der geistlichen Redekunst. Seine gelehrten Beschäftigungen beschränkten sich nicht bloß auf die Theologie, sondern umfaßten auch historische Studien, aus denen seine schätzbare Halygraphia oder historische Beschreibung der Stadt Halle, Leipzig 1667, 4°. hervorgegangen ist. Auch mit Botanik und Astronomie beschäftigte er sich und legte ein Naturalienkabinet an, das später, von seinem Sohne und Enkel (4. u. 5.) vermehrt, in großen Ruf kam.

Der zweite Sohn des alten Johannes (1.) ist

3. Johannes, geboren zu Halle am 17. Sept. 1611, besuchte das Hallische Gymnasium und studirte von 1629 an in Wittenberg, wo er 1632 Magister, 1635 Adjunkt der philosophischen Fakultät und 1637 Licentiat der Theologie wurde. In demselben Jahre erhielt er, erst 26 Jahre alt, die Superintendentur in Querfurt, von wo ihn im J. 1643 der in Halle residirende letzte Administrator des Erzstifts Magdeburg,

*) Nicht 1605, wie Adelung zu Jöcher berichtigen will.

Herzog August von Sachsen-Weißenfels, als seinen Hofprediger und Beichtvater nach Halle berief, worauf er zu Wittenberg die theologische Doktorwürde annahm. Später wurde er zum Oberhofprediger und 1664 zum Generalsuperintendenten der weißenfelsischen Lande ernannt und folgte im J. 1680 nach dem Tode des Herzogs August, mit welchem das Erzstift an Brandenburg fiel, dem herzogl. Hofe als Oberhofprediger, Kirchenrath und Generalsuperintendent nach Weißenfels, wo er am 14. April 1684 starb. Er stand in so hohem Ansehen, daß 1682 zu seiner Ehre eine sein Brustbild tragende silberne Medaille geprägt worden ist. Seine ausgezeichneten Gaben, seine Gelehrsamkeit und seine fromme, auf praktisches Christenthum gerichtete Gesinnung, wie seine angesehene amtliche Stellung befähigten ihn, im kirchlichen Leben seiner Zeit einen vielseitigen heilsamen Einfluß zu üben. Obwohl der orthodoxen Schule angehörig, hatte er ein warmes Herz für den traurigen Zustand der Kirche seiner Zeit und ein klares Verständniß für das, was der Kirche noth thue. (Vgl. sein von Tholuck, kirchl. Leben des 17. Jahrhunderts, 2te Abth. S. 127, angeführtes Bedenken über Abstellung kirchlicher Mißbräuche.) Mit Spener stand er in freundschaftlicher Verbindung und begrüßte dessen pia desideria mit lebhafter Theilnahme und Zustimmung. (Vergl. seinen Brief an Spener, die pia desideria betreffend, in dessen Beantwortung des Unfugs der Pietisten §. 16). Seine zahlreichen Erbauungsschriften: Geistliche Gedenkkunst, Geduldschule, Betschule, Sterbensschule, wunderliche Güte Gottes u. a.*) waren allgemein verbreitet und beliebt und wurden zum Theil mehrfach wieder aufgelegt. Wenn auch in der Form steif und veraltet, sind sie durch ihren einfältigen und zuversichtlichen Glauben und den warmen Ton der Frömmigkeit ansprechend. Unter seinen wissenschaftlichen Arbeiten ist Methodus studii theologici, Hal. 1664, und Oratoria sacra, Hal. 1665, zu nennen, beide einst sehr geschätzt, aber, besonders die letztere, doch nur in formalen Anweisungen sich bewegend und das Gepräge des damaligen auf kunstfertiges Predigen gerichteten Zeitgeschmacks an sich tragend, den er auch in seinen eigenen Predigten nicht überwunden hat. Mit Unrecht vergessen sind seine biblischen Erklärungen, Leipzig 1678—81, 5 Bände in Fol., fortlaufende kurze Anmerkungen zur Erklärung des Textes mit hinzugefügten Andeutungen zur erbaulichen Anwendung, und Auszügen aus Luther und den Kirchenvätern. Noch besonders auszuzeichnen sind seine Verdienste um den Kirchengesang, die seinem Namen ein bleibendes Gedächtniß erhalten haben. Das von ihm herausgegebene Gesangbuch „Geistliche Singekunst", Leipz. 1671. 8. ist eines der besten jener Zeit und zeichnet sich bereits durch ein bei späteren Sammlern freilich sehr oft ausgeartetes Streben nach Vollständigkeit aus. Von ihm selbst sind darin 240 Lieder enthalten. Viele derselben sind matt und trocken, da sie offenbar nur gedichtet wurden, um bestimmte Rubriken des Gesangbuchs auszufüllen oder für jede Perikope ein Lied zu liefern. Andere dagegen zeugen von nicht unbedeutender poetischer Gabe und schließen sich durch ihre biblische Einfachheit und warme Frömmigkeit nach Inhalt und Form der edlen Einfalt und Kraft der älteren Kirchenlieder würdig an. Eine ziemliche Anzahl derselben, z. B. „Wenn dich Unglück hat betreten" — „Sollt ich meinem Gott nicht trauen" — „Herr, öffne mir die Herzensthür" — „Herr Jesu Christ, dein theures Blut" — „Gott Lob, der Sonntag ist herbei" — „Nun kommt das neue Kirchenjahr" — „Gott Lob, der Tag ist nun dahin" u. a. m. — hat deshalb noch immer im Gemeindegesang sich erhalten.

Von den beiden Vorerwähnten, Gottfried (2) und Johannes (3) stammen die beiden bis in's 18. Jahrhundert blühenden Linien der Familie ab.

I. Gottfried's Nachkommen:

4. Johann Gottfried, geb. zu Halle am 25. Sept. 1635, studirte auf dem Hallischen Gymnasium, dann in Leipzig, Straßburg und Jena, wurde 1658 der Amts-

*) Von Döring, Gel. Theol. III. S. 132 fälschlich dem jüngeren Leipziger Professor Joh. Olearius (s. Nr. 6) zugeschrieben.

genosse seines Vaters als Adjunktus zu Unserer Lieben Frauen in Halle, 1662 Diakonus, und erhielt als solcher 1685 auch die eine Superintendentur des Saalkreises. Im J. 1688 folgte er dem Rufe als Pastor und Superintendent, Assessor des Consistoriums und Ephorus des Gymnasiums nach Arnstadt, wo er bis an sein Ende in hoher Achtung und mit großem Segen wirkte. Eine Berufung zum Oberhofprediger in Gotha lehnte er auf dringendes und bewegliches Bitten der gesammten Bürgerschaft ab. Er starb in hohem Alter, zuletzt erblindet, 76 Jahre alt und nach 53jähriger Verwaltung des Predigtamtes, am 21. Mai 1711 und hinterließ aus 4 Ehen 17 Kinder, 32 Enkel und einen Urenkel. Er gehört, wie sein Oheim Johannes (3) unter die Liederdichter unserer Kirche. Seine Lieder, die er zuerst in seinen „Poetischen Erstlingen", Halle 1664, und dann vermehrt (73 an der Zahl) in seiner „Geistlichen Singe-Lust", Arnstadt 1697, herausgab, sind zwar nicht von hervorragender Bedeutung, dürfen aber den besseren jener Zeit zugezählt werden, und eine Anzahl derselben, z. B. „Komm du werthes Lösegeld" — „Geht, ihr traurigen Gedanken" — „Gott wird fügen mein Vergnügen" u. a., ist noch immer in vielen Gesangbüchern zu finden. Außerdem hat er viele erbauliche oder gelehrte Schriften geschrieben, unter Anderen auch eine „Ehrenrettung gegen Johann Scheffler, Latheromastigem." Sein Abacus Patrologicus, Halae 1673. 8°, Nachrichten über Leben und Schriften der Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller bis zur Reformation, alphabetisch geordnet, wurde von seinem Sohne Johann Gottlieb (geb. zu Halle den 22. Juni 1684, gestorben als Professor der Rechte zu Königsberg 12. Juli 1734)*) unter dem Titel: Bibliotheca Scriptorum ecclesiasticorum vermehrt und erweitert, mit Buddeus' Vorrede, 1711, in 2 Bdn. 4°. wieder herausgegeben. Die Halygraphia seines Vaters hat er vermehrt und fortgesetzt, Halle 1678. 4. Auch beschäftigte er sich mit Naturwissenschaften, erweiterte die von seinem Vater angelegte Naturaliensammlung und schrieb ein Specimen florae Halensis. Eine nicht uninteressante Probe erbaulicher Anwendung botanischer Liebhaberei ist seine „Geistliche Hyacinth-Betrachtung".

Sein Sohn ist der seiner Zeit sehr berühmte Polyhistor

5. Johann Christoph, geboren zu Halle am 17. Septbr. 1668, besuchte das Hallische Gymnasium und studirte von 1687 ab in Jena, wo er Sagittarius Hausgenosse war, 1691 Magister wurde und außer den theologischen auch juristische, naturwissenschaftliche und nummismatische Studien trieb. Nach Arnstadt zurückgekehrt, kam er als Münzkundiger in besondere Gunst bei dem dort residirenden Grafen Anton Günther von Schwarzburg, der ihm die Aufsicht über sein damals berühmtes Münzkabinet übertrug. Da ihm 1694 der Graf unter drei erledigten Pfarrstellen die Wahl überließ, wählte er, um seinem Vater nahe zu bleiben und seine Studien fortzusetzen, die geringste derselben, das unterste Diakonat in Arnstadt. Nach und nach rückte er dann in die oberen Diakonate ein, erhielt die Aufsicht über die ansehnliche Kirchenbibliothek, die Inspektion über die Diöcese Unter-Gleichen und den Beisitz im Consistorium und wurde endlich 1736 Oberpfarrer, Superintendent der Diöcese Arnstadt und Ephorus des Lyceums. Er starb im 79. Jahre seines Alters und 53. seines Predigtamtes am 31. März 1747. Sein ausgebreitetes und vielseitiges Wissen, seine umfangreichen gelehrten Forschungen und die Menge seiner einen staunenswerthen Fleiß bekundenden Schriften erwarben ihm bei seinen Zeitgenossen einen berühmten Namen, und die königl. Societät der Wissenschaften zu Berlin nahm ihn in Anerkennung seiner gelehrten Verdienste im Jahre 1714 unter ihre Mitglieder auf. Seine geistliche Amtsführung war von ernster Frömmigkeit durchdrungen; dem Pietismus jedoch war er sehr abhold und verfaßte gegen denselben sogar ein Kirchenlied: „Ach Gott vom Himmel sieh' darein" ꝛc., eine Parodie des Luther'schen Liedes gleichen Anfangs, welches in dem von ihm besorgten Arnstadt'schen Gesangbuche von 1701 zu finden ist. Mit der gelehrten Theo-

*) Näheres über ihn in Nettelbladt, Beiträge zur jurist. Gelehrtengeschichte. 2r Bd.

logie hat er sich nicht besonders beschäftigt, auch, abgesehen von einigen in das historische Gebiet einschlagenden Abhandlungen und von verschiedenen Predigten und erbaulichen Traktaten, nichts eigentlich Theologisches geschrieben. Nur in der Hymnologie hat er sich einen Namen gemacht und durch seine Forschungen auf diesem Gebiete wenigstens für die Geschichte der Lieder und der Liederverfasser nächst Anderen zuerst Bahn gebrochen. Seine Arbeiten in diesem Fache, als: Entwurf einer Liederbibliothek, Arnst. 1702; Evangel. Liederschatz, 4 Thle., Jena 1705 u. f.; Jubilirende Liederfreude und Nachricht von den ältesten lutherischen Gesangbüchern, 1717; viele Abhandlungen über einzelne alte Lieder und deren Geschichte u. a. — sind noch immer für den Hymnologen von großem Werthe. Nächstdem wendete er seinen gelehrten Fleiß besonders der Nummismatik und der thüringischen Historie zu. Zur ersteren hat er seine Curieuse Münz-Wissenschaft, Jena 1701. 8°, und zahlreiche Abhandlungen über römische, mittelalterliche und schwarzburgische Münzen geliefert, der letzteren aber unter vielen anderen Schriften besonders durch sein Syntagma rerum Thuringicarum, Erfurt 1704, 2 Thle. 4°, gedient. Seinen vielseitigen Sammlerfleiß bekundet übrigens noch, daß er außer einer ausgezeichneten Bibliothek ein sehr geschätzes Münzkabinet und eine große Kupferstichsammlung zusammenbrachte und die von seinem Großvater (s. 2) ererbte Naturaliensammlung zu einem für die damalige Zeit bedeutenden Umfange erweiterte.

Ein zweiter Sohn Gottfried's (s. 2), Bruder Johann Gottfried's (s. 4) und Oheim des vorigen ist

6. Johannes, geboren zu Halle am 5. Mai 1639, besuchte das Hallische Gymnasium, von dem er mit einer öffentlichen Disputation abging, studirte von 1657 an in Leipzig, wo er 1660 Magister wurde, besuchte auch Jena und Wittenberg und kehrte dann im J. 1661 nach Leipzig zurück, um sich nun besonders der Theologie zuzuwenden. Hier habilitirte er sich 1663 in der philosophischen Fakultät und erhielt 1664 die Professur der griechischen und lateinischen Sprache. Im Jahre 1668 wurde er Licentiatus theol. und fing an, theologische Collegia zu lesen. Im Jahre 1677 wurde er zum Professor der Theologie berufen, konnte aber, da er sich in seiner Bescheidenheit nicht dazu befähigt hielt, nur mit Widerstreben und durch dringendes Zureden seiner Gönner und Freunde bewogen werden, den Ruf anzunehmen, worauf er 1678 die theologische Doktorwürde erwarb. In der Folge gelangte er zu vielen akademischen Ehren und Würden, wurde Domherr zu Zeitz, Ephorus der Stipendiaten, verwaltete achtmal das Rektorat und hatte im Jahre 1699 die seltene Ehre, nach mehreren in der theologischen Fakultät eingetretenen Vakanzen als der einzige noch übrig gebliebene Doktor der Theologie elf Doktoren, unter denen seine Collegen in der Fakultät, auf einmal zu creiren. Er starb als Senior der ganzen Universität, 74 Jahre alt, am 6. August 1713. Nicht lange nach seinem Eintritt in die theologische Fakultät erlebte er den Ausbruch der pietistischen Streitigkeiten. Als ein Mann von lebendiger Frömmigkeit stand er im Herzen auf Seiten der jungen Magister und ihrer auf Erweckung lebendigen biblischen Glaubens gerichteten Unternehmungen. Auch bewilligte er als Rektor Francke'n für die Collegia pietatis ein öffentliches Auditorium, und wie dieser berichtet hat, umarmte er ihn dabei mit Thränen im Auge und dankte ihm für den heilsamen Einfluß dieser Uebungen, den er an seinem eigenen Sohne wahrgenommen habe (s. Guerike, A. H. Francke, Halle 1827 S. 49). Doch hielt seine Friedensliebe und wohl auch natürliche Schüchternheit ihn ab, offen für Francke und dessen Freunde einzutreten, und er blieb in einer mehr zurückhaltenden und vermittelnden Stellung; das gewaltsame und ungerechte Verfahren Carpzov's und seiner Anhänger drängte ihn jedoch, collegialische Rücksichten bei Seite zu setzen und für Wahrheit und Freiheit der Gewissen entschiedener hervorzutreten. Als Carpzov 1692 den in Dresden versammelten Landständen, bei denen sich Olearius als Deputirter der Universität befand, sein mit gehässigen Beschuldigungen erfülltes Bedenken gegen die Pietisterei einreichte, legte er gegen dieses in seiner Abwe-

senheit und ohne Zustimmung der Fakultät abgefaßte Bedenken in öffentlicher Versammlung Protest ein und erklärte die darin enthaltenen Beschuldigungen für nicht in der Wahrheit begründet. Ein schönes Zeugniß seines frommen Herzens ist ein Brief, den er auf diese Veranlassung unter dem 14. März 1692 an Spener schrieb (abgedruckt in Mich. Ranfft, Leben kursächs. Gottesgelehrten, Leipz. 1738. S. 838), worin er Carpzov's eigenmächtiges Verfahren in starken Ausdrücken mißbilligt und seine volle Zustimmung zu der von Spener bevorworteten Widerlegung der Schmähschrift Imago pietismi ausspricht, weiter sich entschlossen erklärt, in dem Kampfe, in welchen er gerathen sey, muthig und standhaft auszuharren und nichts als die Ehre Gottes im Auge zu haben, zugleich aber mit großer Demuth klagt, daß er noch so viel mit Verzagtheit zu kämpfen habe und so oft der Freudigkeit des Geistes entbehre. Wie seine Theologie nicht bloß Doktrin, sondern zugleich warme Herzensfrömmigkeit war, so suchte er auch in seinen Vorlesungen, die er, was damals nicht immer geschah, mit regelmäßigem Fleiße hielt, seine Zuhörer zu einem praktischen Christenthume und gottseligen Leben anzuleiten, und war der Ueberzeugung, daß Heiligkeit des Lebens ein wesentliches Stück eines Theologen sey, und daß bei einem Unwiedergebornen nur eine buchstäbliche oder historische Erkenntniß göttlicher Dinge, nicht aber eine wahre Erleuchtung stattfinden könne; — eine Ansicht, über die er, als er sie in Dissertationen öffentlich behauptet hatte, mit Löscher und Wernsdorf in Streit gerieth. Auch der Ausgang seines Lebens war eine schöne Bewährung seiner Gottseligkeit. Durch wiederkehrende Schlagflüsse aller Thätigkeit entzogen und zuletzt ganz gelähmt, lebte er diese letzte Zeit nur noch dem erbaulichen Umgange mit den Seinen und der Zubereitung zu einem seligen Ende. Dabei fehlte es nicht an geistlichen Anfechtungen und großer Traurigkeit über Schwachheit des Glaubens und Entbehrung des Gefühls der Gnade Gottes, und er hatte schwer zu kämpfen, um sich dennoch immer wieder an das Gnadenwort zu halten. In solchen Anfechtungen fühlte er sich eines Tages ganz besonders getröstet und freudig erhoben durch die Verheißung 1 Mosis 15, 1. „Fürchte dich nicht, ich bin dein Schild und dein sehr großer Lohn", — und da gleichzeitig ein Brief seiner abwesenden Tochter eintraf, der ihm eben diese Worte tröstend vorhielt, fand er sich noch viel mehr in solcher Freudigkeit bestärkt, und dieses Wort wurde ihm dadurch von solcher Bedeutung, daß er dasselbe zu seinem Leichentexte verordnete. — Von seinen Schriften sind außer einer sehr großen Zahl von Dissertationen, darunter manche noch jetzt beachtenswerthe, von denen jedoch keine Gesammtausgabe erschienen ist, die Exercitationes philologicae ad epistolas dominicales, Lips. 1674. 4°, die bei seiner Promotion zum Licentiaten verfaßte, noch jetzt nicht vergessene Abhandlung de Stylo Novi Testamenti, Lips. 1678, die für jene Zeit sehr brauchbare Synopsis controversiarum cum Pontificiis, Calvinistis, Socianistis cet. Lips. 1698. 8°. 2. Aufl. 1710; ferner Hermeneutica sacra, Introductio ad theologiam moralem et casuisticam und 2 Voll. Consilia theologica zu nennen.—

Vergl. über ihn Elogium Jo. Olear. in den Actis Erud. von 1713 S. 428 und Ranfft, Leben kursächsischer Gottesgelehrten.

Von seinen Töchtern war die eine mit dem Hallischen Theologen Paul Anton, eine andere mit dem frommen Hamburger Rektor Johann Hübner vermählt. Von seinen drei gelehrten Söhnen war der mittlere, Johann Friedrich, geb. zu Leipzig am 25. Juni 1679, Doktor und ordentlicher Professor der Rechte daselbst, starb am 4. Oktober 1726. Der jüngste, Georg Philipp, geboren zu Leipzig 1681, wurde daselbst Professor der griechischen Sprache, 1724 Doctor theol. und starb am 3. Februar 1741. Er hat verschiedene theologische Abhandlungen geschrieben.

Der bedeutendste unter seinen Söhnen ist

7. Gottfried, geb. zu Leipzig 23. Juli 1672. Er zeigte frühzeitig schon große Fähigkeiten, bezog sehr jung die Universität und wurde schon im 20. Jahre seines Alters Magister. Hierauf trat er 1693 eine Reise nach Holland und England an, besuchte die dortigen Universitäten und knüpfte mit vielen berühmten Gelehrten Verbindungen an, die

er auch in seinen späteren Jahren durch einen ausgebreiteten gelehrten Briefwechsel fortsetzte. Ein ganzes Jahr verweilte er in Oxford und benutzte die Schätze der Bodlejana zu eingehenden Studien der griechischen Literatur und des christlichen Alterthums. Nach seiner Rückkehr nach Leipzig habilitirte er sich, wurde 1698 Assessor der philosophischen Fakultät und 1699 Professor der griechischen und lateinischen Sprache. Im J. 1708 rückte er, nachdem er schon 1701 Licent. theol. geworden war und theologische Vorlesungen angefangen hatte, in die theologische Fakultät ein und erwarb in demselben Jahre den Doktorgrad. Im Jahre 1710 eröffnete er den damals neu eingerichteten Universitätsgottesdienst in der Paulinerkirche, den er fernerhin mit seinen Collegen besorgte. In demselben Jahre wurde er auch Domherr zu Meißen und 1714 Beisitzer des Consistoriums, starb aber bereits am 10. November 1714, nur 43 Jahre alt, an der Schwindsucht. Seine Zeitgenossen rühmen an ihm scharfen Verstand, vielseitiges Wissen, großen Fleiß und bei dem allen große Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit. Bei gleicher Herzensfrömmigkeit, wie sein Vater, hing er noch weniger als dieser an kirchlicher Orthodoxie und hatte über manche theologische Lehrsätze sehr selbstständige Meinungen, wobei er denn auch Anderen gern gleiche Freiheit der Ansicht gewährte und dem Verketzern von Herzen feind war. Rührend und erbaulich war die Geduld und Glaubensfreudigkeit, mit der er seine letzte lange Krankheit ertrug und sich und die Seinigen tröstete. Von seinem Glauben hat er in den letzten Tagen das schöne Zeugniß abgelegt: er habe in der Welt nichts vollkommen erfunden, als allein das Verdienst Christi, dessen er sich herzlich tröste. Bezeichnend ist auch seine Verordnung, daß er in aller Stille, ohne Leichenpredigt und ähnliches Gepränge begraben und auf seinen Grabstein nichts als die Inschrift gesetzt werde: Dr. Godofr. Olearius theologus Lips. hic situs est; darunter aber: Domine, misertus es mei, ut promiseras mihi. — Seine gelehrten theologischen Arbeiten bestehen aus zahlreichen Dissertationen, besonders zur Exegese und Dogmatik, unter denen namentlich seine von Sprachkenntniß und exegetischem Talent zeugenden Observationes in Evang. Matthaei (zuerst einzeln als Disputationen erschienen, dann zusammen gedruckt Leipz. 1713. 4⁰) auszuzeichnen sind. Lange Zeit sehr geschätzt und verbreitet war seine aus erweiterter Ausführung einer Predigt entstandene Schrift: Jesus der wahre Messias, Leipzig 1714, die noch 1736 in dritter Auflage wieder erschien. Große Gelehrsamkeit und sorgfältigen Fleiß verwendete er auf die Ausgabe der Opera Philostratorum quae supersunt omnia, mit Commentar und Uebersetzung, Lips. 1709. Fol., sowie vorher schon auf Stanleji historia philosophiae, Lips. 1702. 4°, die er aus dem Englischen übersetzte und vielfach vermehrte. Nach seinem Tode erschien noch sein Collegium pastorale, Lips. 1718. 4°, dem jedoch, da es nicht von ihm selbst zum Druck vorbereitet war, der Mangel sorgfältiger Durcharbeitung vorgeworfen wurde. — Vergl. über sein Leben Acta eruditorum von 1716 S. 235 und Rannfft's oben angeführte Lebensbeschreibungen.

Eine zweite Linie der Familie bilden

II. Die Nachkommen von Johannes (3).

Dieser erlebte die Freude, seine fünf Söhne alle als Superintendenten und vier derselben als Doktoren der Theologie zu sehen, von denen drei im Jahre 1674 an demselben Tage in Jena promovirt wurden.

8. Der älteste Sohn, Johann Andreas, wurde am 24. Sept. 1639 zu Querfurt, wo der Vater damals als Superintendent stand, geboren. Nach Absolvirung seiner Studien in Jena besuchte er noch zwei Jahre lang Leipzig, Wittenberg, Straßburg, Heidelberg, Basel und die niederländischen Universitäten und kehrte dann nach Halle zurück, um sich unter Anleitung seines Vaters für das Predigtamt vorzubereiten. Im Jahre 1663 ernannte ihn der Administrator des Erzstifts, Herzog August von Sachsen-Weißenfels, zum Hofprediger in Halle, wodurch er seines Vaters College wurde. Im Jahre 1664 erwarb er in Jena den theologischen Doktorgrad, wurde 1671 Beisitzer

des Magdeburgischen Consistoriums und gleichzeitig seinem Vater als Vice-Generalsuperintendent des Herzogthums Weißenfels adjungirt, folgte 1680 mit ihm dem Hofe nach Weißenfels und rückte 1685 nach seines Vaters Tode in dessen Stelle als Oberhofprediger und Generalsuperintendent, folgte ihm aber schon am 6. Juni dess. Jahres, noch nicht 46 Jahre alt, im Tode nach. Er hat außer einigen Dissertationen und Predigten nichts geschrieben.

Ein Sohn von ihm, Johann August, geboren zu Halle am 25. Juni 1671, wurde 1702 Superintendent in Eckartsberge und 1713 in Weißensee, und starb 1736.

9. Johann Gottfried, geboren zu Halle am 6. Mai 1641, studirte wie sein älterer Bruder in Jena, besuchte dann ebenfalls mehrere deutsche und niederländische Universitäten und wurde nach seiner Rückkehr im J. 1664 zum Professor der Theologie an dem neu errichteten akademischen Gymnasium Augusteum in Weißenfels ernannt, worauf er in Jena zum Licent. theol. promovirte. Im Jahre 1666 folgte er dem Rufe als Oberpfarrer und Superintendent nach Burg, wurde 1674 zugleich mit seinen beiden jüngeren Brüdern in Jena Doctor theol., starb aber schon im 34. Jahre seines Alters, am 24. Januar 1675, an der Schwindsucht.

Sein Sohn Johann Gottfried, geboren zu Halle am 7. Juni 1675, war Diakonus zu St. Moritz in Halle und starb jung am 12. Sept. 1712.

10. Johann August, geb. zu Halle am 12. Dezember 1644, studirte ebenfalls in Jena und hernach in Straßburg, besuchte dann zugleich mit seinem jüngeren Bruder die holländischen Universitäten und wurde 1672 Superintendent in Sangerhausen, worauf er 1674 in Jena die Doktorwürde annahm. Nach dem frühen Tode seines ältesten Bruders (8) wurde er zu dessen Nachfolger als Oberhofprediger, Kirchen- und Consistorialrath nach Weißenfels berufen und verwaltete diese Aemter rühmlich bis an seinen Tod. Er starb am 20. Januar 1711.

Sein Sohn Johann Gottfried, geboren 1681, war Superintendent zu Sangerhausen und herzogl. Weißenfelsischer Kirchen- und Consistorialrath, wurde 1715 Doktor der Theologie und starb im 85. Lebensjahre am 3. März 1765 als der letzte namhafte Sproß der Familie.

11. Johann Christian, geboren zu Halle am 22. Juni 1646, studirte in Jena und Leipzig, dann auch in Kiel, wo er Kortholdʼs Hausgenosse war, und besuchte von dort aus Holland und die dortigen Universitäten. Nach seiner Rückkehr begab er sich nochmals nach Jena und dann noch ein Jahr nach Straßburg, wo ihn Bebel in sein Haus aufnahm. Schon in seinem 26. Lebensjahre erhielt er die Berufung zum Superintendenten und Oberpfarrer in Querfurt, wo früher auch sein Vater gestanden hatte, und wurde darauf in Jena Licentiat und 1674 Doktor der Theologie. Von da kam er 1681 als Pastor zu St. Moritz nach Halle und wurde dann 1685 als Nachfolger seines Oheims Gottfried (2) Superintendent und Oberpfarrer zu Unserer Lieben Frauen, nachher auch Consistorialrath in dem damals noch in Halle bestehenden Magdeburgischen Consistorium. Er starb am 9. Dezember 1699. In seine Amtszeit fielen die heftigen Streitigkeiten des Hallischen Stadtministeriums mit den als Pietisten verschrieenen Professoren der theologischen Fakultät. Obwohl selbst dem Pietismus entschieden abgeneigt und gegen Breithaupt und Francke Partei nehmend, bewährte er doch dabei eine löbliche Mäßigung und trug als Ephorus durch Besonnenheit und Friedensliebe viel dazu bei, den Vermittelungsversuchen der unter dem Kanzler V. L. v. Seckendorf eingesetzten kurfürstl. Commission günstigen Erfolg zu verschaffen. Außer einigen Disputationen hat er nichts geschrieben. Die von ihm vorhandenen Predigten haben noch sehr den steifen Formalismus der orthodoxen Schule und lassen von dem durch den Pietismus erweckten neuen Geiste der Zeit nur wenig spüren.

Er hatte 13 Kinder, die meistens jung verstarben, darunter die beiden Söhne:

Johann Christoph, geboren zu Querfurt am 18. März 1676, studirte in

Halle, wo er 1694 bei der Einweihung der Universität als der dritte Student inskribirt wurde, dann in Leipzig und Helmstädt, wurde 1701 Pastor zu Unserer Lieben Frauen in Jüterbock und 1706 Diakonus zu St. Ulrich in Magdeburg, wo er am 7. Januar 1724 starb, und

Johann Friedrich, geboren zu Halle am 30. Juni 1697, studirte in Halle und Leipzig, wo er Magister wurde, erhielt 1725 eine Landpfarre bei Weißenfels und kam 1727 nach Magdeburg als Adjunktus der Kirche zum heil. Geist, an der er später zum Diakonus und dann zum Pastor aufrückte. Im J. 1745 ging er als Pastor zu St. Martini nach Braunschweig und starb daselbst am 24. März 1750.

Der jüngste Sohn des Weißenfelser Johannes ist

12. Johann Friedrich, geboren zu Halle am 26. Februar 1661, wurde, nachdem er auf mehreren Universitäten studirt hatte und 1684 in Tübingen Licent. theol. geworden war, mit 24 Jahren Superintendent in Sangerhausen und kam von da 1689 als Superintendent nach Langensalza, starb aber schon, nur 30 Jahre alt, am 6. November 1691.

Sein Sohn Johann August, geboren zu Sangerhausen am 12. Oktober 1688, studirte in Jena, Helmstädt und Leipzig und wurde 1713 Archidiakonus und noch in demselben Jahre Superintendent zu Jüterbock, worauf er 1715 in Jena die theologische Doktorwürde erwarb. Im Jahre 1717 ernannte ihn sein Landesherr, der Herzog von Sachsen-Weißenfels, zum Kirchenrath. Er starb 1746 kinderlos.

Nachrichten über alle namhaften Glieder dieser Familie geben außer Jöcher und Adelung im Gel.-Lex. Leuckfeld's historia Hesshusiana im Anhang und v. Dreyhaupt's Beschreibung des Saalkreises, Th. 2., unter den Lebensbeschreibungen Hallischer Gelehrten. Bei beiden, am vollständigsten bei Dreyhaupt, ist auch ein Geschlechtsregister zu finden. Dryander.

Orkney- und Shetlands-Inseln. Diese im hohen Norden liegenden Inselgruppen fassen wir zusammen, da wir von jeder Gruppe an und für sich so wenig wissen, daß eine gesonderte Darstellung nur eine Wiederholung seyn würde. Die Orkney-Inseln sind 67 an der Zahl, von denen aber nur 27, und zwar von 31455 Einwohnern bewohnt werden. Die Shetlands-Inseln sind 90 an der Zahl, aber nur 25 sind bewohnt, und zwar von 31078 Einwohnern, die übrigen Inseln dienen zum Weideland. In den frühesten Zeiten waren die Einwohner dieser Inseln Kelten; sie scheinen von Schottland aus oder von den Hebriden mit dem Christenthume bekannt geworden zu seyn, denn schon bei den Einfällen der heidnischen Normannen führten sie den Namen Papar, die Pfaffeninseln, welcher Name sich noch an der Insel Papa-Stronsa erhalten hat. Der Sage nach soll die erste Bekehrung der Orkaden um's Jahr 450 von dem heiligen Servanus ausgegangen seyn, der 6 Meilen von Stirling ein Kloster Kulros angelegt haben soll. Die heidnischen Kelten auf den Orkaden scheinen der Druidischen Religion zugethan gewesen zu seyn, da man noch jetzt auf der Hauptinsel Pomona Ruinen von zwei Druidentempeln findet. Diese von Schottland aus bekehrten Christen verschwinden fast gänzlich, als die Normänner im 10. Jahrhundert ihre verheerenden Züge hierher richteten, in Folge dessen viele Einwohner sich von den Inseln entfernten. Die zweite Bekehrung der eingewanderten Normannen auf den Orkaden fand Statt durch den König Olaf Tryggrason um's Jahr 995, als er von England nach Norwegen fuhr, um dort die Krone in Besitz zu nehmen. Olaf legte den Grund zur Bekehrung der Inseln, indem er den Jarl Sigurd Lödvesson dadurch zur Taufe zwang, daß er ihm mit dem Tode seines Sohnes Hoelpr, den der König in Händen hatte, drohte. Sigurd ließ sich mit den Seinigen taufen und scheint nie wieder vom Glauben abgefallen zu seyn. Den Sohn nahm Olaf mit als Geißel nach Norwegen, wo er einige Jahre darauf starb. Da auch Hjaltland, Shetland, unter demselben Jarl stand,

so war dem Christenthum auch hierher der Weg gebahnt. Bei dieser Bekehrung muß übrigens auch die Verbindung, in welcher Sigurd mit den Schotten, besonders mit dem Könige derselben, Malcolm, stand, in Anschlag gebracht werden. Daß die Annahme des Christenthums auf den Inseln damals keine allgemeine war, zeigt sich aus dem Fortbestand des Heidenthums neben dem Christenthum, ja es kommt vor, daß getaufte Leute, selbst Geistliche, wieder zum Heidenthum abfallen. Aber auch die Heiden sind schon in so weit mit dem Christenthum befreundet, daß sie in Fällen der Noth auch Christum um Hülfe anrufen und sich taufen lassen, wenn diese Hülfe ihnen zu Theil wird. Andererseits zeigen auch die Christen durch ihren vielfachen Aberglauben, daß sie sich noch keineswegs ganz vom Götzendienste losgesagt haben. König Olaf der Dicke (1017 bis 1033), ein entschiedener Christ, der mit Eifer für das Christenthum in Norwegen wirkte, benutzte Streitigkeiten, die unter den Söhnen Sigurd's auf den Orkney- und Shetland-Inseln ausgebrochen waren, um die fast nur dem Namen nach bestehende Oberhoheit Norwegens über diese Inseln wieder geltend zu machen, und bediente sich dieser Umstände auch dort zum Besten der christlichen Kirche.

Um die Mitte des 11. Jahrhunderts scheint die Befestigung des Christenthums dort eben so weit gediehen zu seyn, wie in den übrigen Nordlanden; wenigstens werden Geistliche und Kirchen mehrfach genannt, von einer Kirchenverfassung erfährt man freilich noch nichts. Adam von Bremen erzählt, daß zum Erzbischof Adalbert von Hamburg Gesandte von den Orkney-Inseln gekommen seyen, ihn um Missionare zu bitten, und fügt hinzu, Adalbert habe ihnen, obwohl die Inseln bis jetzt zum schottischen Episkopat gehört hätten, einen Bischof Namens Thorolf im Auftrage des Pabstes geweiht. Nach Maurer's Vermuthung war dieß eine Folge von den gespannten Verhältnissen des Jarl auf Orkney Thorfinn zu dem Jarl Sigurd von Northumberland, weßhalb Thorfinn auf seiner Romreise bei dem Pabst selbst die Autorisation für Adalbert auswirkte, einen Bischof weihen zu dürfen. Der Erzbischof von York ließ sich diesen Eingriff nicht ohne Weiteres gefallen. Schon vor 1060 ist der frühere Kaplan des Königs Knut, Heinrich, als Bischof auf den Orkney-Inseln thätig, und 1081 wird vom Erbischof Thomas von York ein Bischof Rudolf eigens für die Orkney-Inseln geweiht. Alle diese Männer werden übrigens in den Verzeichnissen der norwegischen Bischöfe mit Stillschweigen übergangen. Als der erste Bischof dieser Inseln ward Wilhelm I. genannt, neben ihm aber als vom Erzbischof von York geweiht bei schottischen Schriftstellern Bischof Roger (1100 bis 1108) und Bischof Rudolf II. (1108 bis 1114). Wilhelm I. saß 66 Jahre auf dem bischöflichen Stuhle, machte mit Jarl Rögnwald eine Reise nach Jerusalem und starb 1168. Der frühere Sitz des Bisthums scheint Birgisherad auf der Insel Hrossey gewesen zu seyn. In der Mitte des 12. Jahrhunderts wurde dieser Sitz nach Kirkjuvogr nach Kirkwall verlegt und dort die Magnuskirche erbaut, die ihren Namen führt nach dem ermordeten Jarl Magnus, der heilig gesprochen ward. Noch jetzt soll die Magnus-Kathedrale im Innern einen großartigen Anblick gewähren. Dem Bischof Wilhelm I. folgte Wilhelm II. († 1188) und diesem ein Bischof Bjarni († 1222). Als der dänische König Christian I. seine Tochter Margaretha 1468 mit Jakob III. von Schottland verlobte, versprach er eine Mitgift von 60000 Gulden; weil er aber nur 2000 Gulden aufbringen konnte, gab er Jakob als Pfand für die übrige Summe die Orkney- und Shetlandsinseln, unter der Bedingung, sie wieder einlösen zu dürfen. Diese Ansprüche auf Wiedereinlösung von dänischer Seite wurden mehrmals wiederholt, ja unter Christian III. 1549 wurde zur Bezahlung des Pfandgeldes eine Auflage für Norwegen ausgeschrieben. Der damalige Jarl der Orkney- und Shetlandsinseln, Sinclair, erhielt zur Entschädigung die Güter Ravenscraig in Schottland. Seitdem folgten diese Inseln in kirchlicher Beziehung dem von Schottland aus gegebenen Beispiele. Der letzte katholische Bischof Adam Hepburn trat selbst zum Protestantismus über. Die Einwohner beider Inselgruppen gehören jetzt der

presbyterianischen Kirche an und bilden 2 Synoden*), nämlich die**) Synode Orkney mit 3 Presbyterien:

	Kirchspiele	Kapellen	Pfarrer	Assistenten	Gemeindeglieder
1) Kirkwall	5	1	7	—	8345
2) Cairston	7	—	7	—	10001
3) North-Isles .	6	1	7	1	5930
	18	2	21	1	24276

und die Synode Shetland mit 2 Presbyterien:

	Kirchspiele	Kapellen	Pfarrer	Gemeindeglieder
1) Lerwick . . .	6 Kirchspiele,	2 Kapellen,	8 Pfarrer,	16432 Gemeindeglieder,
2) Burravoe . .	6 „	— „	6 „	12969 „
	12 Kirchspiele,	2 Kapellen,	14 Pfarrer,	29401 Gemeindegl.***).

Dissentirende Geistliche gibt es ungefähr 16, die meisten derselben gehören zu der United Associate; der Gehalt eines Parochial-Geistlichen ist 150—200 Pfd. St. Der erste Geistliche in Kirkwall hat an 40 Acker Pfarrland mit Weide. Der kirchliche Zustand gleicht ganz dem von Schottland. Der Sabbath wird durch die größte Ruhe geheiligt, alles Reisen und alle Belustigungen unterbleiben. Außer dem Gottesdienst am Morgen ist auch des Abends Sonntagsschule, in der junge und alte Leute von dem Geistlichen in der Kirche examinirt werden. Die Einwohner zeigen durch ihre Körperbildung und ihre Sprache noch unzweifelhaft auf ihre skandinavische Abstammung hin; sie sprechen übrigens mit Ausnahme der Küsten von Sutherland englisch, jedoch mit besonderem Accent und mit manchen Ausdrücken, die noch auf den normännischen Ursprung hinweisen. Vor Einfällen der Dänen fürchten die Einwohner in den Gegenden von Sutherland sich noch jetzt. Die Insulaner sind gutmüthig, treuherzig, gastfrei, sittlich und gottesfürchtig, jedoch auch vielfach abergläubisch; ihre Kleidung ist schlecht und ihre Nahrung ärmlich. Die Schotten haben die Einwohner fast sämmtlich zu Pächtern hinabgedrückt, die in ärmlichen Hütten durch harte Arbeit nur eine mäßige Existenz zu erlangen im Stande sind. Doch schätzen die Einwohner der Orkneyinseln sich glücklich, wenn sie ihre Inseln mit denen Shetlands vergleichen, die beständig von Nebeln und Stürmen heimgesucht werden, felsigen, steinigen Boden ohne Bäume haben und einen öden, traurigen Anblick gewähren.

Vergl. Konrad Maurer, die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christenthum in ihrem geschichtlichen Verlauf quellenmäßig geschildert, Bd. 1. 2. München 1855. 1856. — Fr. Münter, Kirchengeschichten von Dänemark und Norwegen. Thl. 1. Leipzig 1823. — Alex. Ziegler, meine Reise im Norden. In Norwegen, auf den Orkney- und Shetland-Inseln, in Lappland und Schweden. Bd. 1. 2. Leipz. 1860. — Torfavi Orcades sive rerum Orcadensium Historia. Havniae 1697.

Klose.

Ortlieb, von Straßburg, der ohne Zweifel zu Paris Schüler des Amalrich von Bena gewesen war, erscheint zu Anfang des 13. Jahrhunderts in den Rheingegenden als einer der ersten Verbreiter der pantheistischen Lehren des freien Geistes (s. d. Art. „Brüder des freien Geistes). Er behauptete, Gott sey Alles und die Welt nur seine ewige Offenbarung; Adam hat das Bewußtseyn seiner Einheit mit Gott gehabt, verlor es aber durch die Sünde, da er Etwas für sich selbst seyn wollte. Die Arche Noäh bedeutet die geistliche Kirche, in der die Acht gerettet wurden, die treu geblieben waren. Als diese Kirche von Neuem mit Untergang bedroht war, ward sie von Christo wiederhergestellt, der ein sündiger Mensch war ehe er zum Bewußtseyn kam, daß er der mit

*) Nach Gemberg (die schottische Nationalkirche, 1828) nur eine Synode Orkney mit 29 Kirchen und 32 Pfarreien.

**) Abrowsmith, The clergy, parishes and patrons of the Kirk of Scotland. Edinb. 1836.

***) Von den Kirchspielen kann ich folgende mit ihrem Namen anführen. Auf den Orkneyinseln: St. Andrews, Stennes, Stronsa, Eda, Kirkwall, St. Ola, Orphir, Stromneß, Lady, Burneß, Croß; auf Shetland: Lerwick, Sandwick, Cunningsburg, Tingwall, Scalloway.

Gott einige Sohn ist; er kam zur Wahrheit durch die Belehrung seiner Mutter, das Wort ward Fleisch in ihm, als die Worte Maria's in sein Herz eindrangen; so ward diese Gottes Mutter. Christi Leiden bestand nur in der Buße, die er vor seiner geistigen Auferstehung that; dasselbe Leiden hat jeder Mensch zu bestehen, der zur Freiheit gelangen will. Vor Christo gab es keine Dreieinigkeit; er ward die zweite Person; die dritte ward Petrus, der als heiliger Geist Christi Werk fortgesetzt hat.

Diese seltsamen Ansichten fanden eine bedeutende Anzahl von Anhängern, welche alle kirchlichen Anstalten und Gebräuche, sogar die Ehe verwarfen. Man erzählt, Ortlieb habe gelehrt, man solle sich aller äußeren That enthalten und nur dem Geiste folgen; sich der äußeren That enthalten, das heißt wohl, den äußeren Formen, Uebungen, Tugenden, keinen Werth zuschreiben, da für den freien Geist dies Alles gleichgültig ist. Einzelne von Ortlieb's Schülern zogen hieraus den Schluß: der vollkommene Mensch sündigt nicht mehr, was er auch thue; was von den Gegnern so ausgedrückt ward: die fleischliche Sünde ist erlaubt und der Natur gemäß. Ohne Zweifel haben die Ortlieber dieß nicht so roh ausgesprochen, es lag aber jedenfalls in ihrem Princip der Indifferenz. Im Jahre 1216 hatten diese Lehren zahlreiche Anhänger im Elsaß und in der Schweiz. Der Name „Ortlieber" verschwand bald, sie vermengten sich später mit den Brüdern des freien Geistes. C. Schmidt.

Osiander, Johann, Professor in Tübingen und württembergischer Prälat geboren daselbst am 22. April 1657, gestorben ebendaselbst am 18. Oktober 1724. (Hauptquelle der Nachrichten über ihn ist der von Professor Dr. Pregitzer abgefaßte, der Leichenrede vom gleichen Verfasser beigefügte Lebenslauf, 54 Folio-Seiten stark; nach diesem und weiteren mündlichen Notizen hat Prälat Abel, Tübingen 1795, eine Lebensbeschreibung des Mannes abgefaßt; s. auch Eifert, Geschichte der Stadt Tübingen S. 169. u. 179, und Schmidt, Joh. Osiander, eine Volksschrift, 1843.) Als einen in die Geschichte der Kirche oder in die theologische Wissenschaft eingreifenden Mann können wir diesen Sprößling des zahlreichen Osiander'schen Geschlechts nicht vorstellen, da er vielmehr Welt- und Staatsmann, ein vielgeübter und in seinen Erfolgen merkwürdig glücklicher Diplomat war, der nicht umsonst mit 22 gekrönten Häuptern (darunter Karl XII. von Schweden, August I. von Sachsen, Friedrich I. von Preußen) persönlich verkehrt hat; allein des Mannes eigentliches Amt war doch immer ein theologisches oder kirchliches, und da eben die wenigstens in der evangelischen Kirche sonst beispiellose Verbindung einer diplomatischen, zeitweise sogar militärischen Thätigkeit mit geistlichem Amt und Stande eine historische Merkwürdigkeit ist, so möge ihm — dem Wunsche der verehrten Redaktion gemäß — auch an diesem Orte ein Denkzeichen gegönnt seyn.

Johannes Osiander's Vater war Johann Adam Osiander, Kanzler der Tübinger Universität (1660—1697), ein seines Namens würdiger theologischer Polemiker, der den Unionsversuchen des Spinola (s. d. Art. Bd. XIV. S. 676 ff.) einen nicht zu brechenden Widerstand entgegensetzte. Er hatte noch im Jahre 1693 die Freude, daß Vater und Sohn, da dieser zum Rektor der Universität gewählt war, gleichzeitig die beiden höchsten akademischen Würden bekleideten. Johann Adam's Vater war Johann Balthasar Osiander, der als Dekan zu Vaihingen starb; ein Bruder des letzteren war der jüngere Lukas Osiander (s. Bd. X. S. 727); ein anderer, älterer Bruder, Andreas Osiander, Kanzler in Tübingen, Verfasser eines vielgebrauchten Communikantenbüchleins (s. Bd. III, 16). Diese drei sind Söhne des älteren Lukas Osiander (Bd. X, 724), und Enkel des in der Reformationsperiode Lärm machenden Andreas Osiander (s. ebendas. S. 720), des Ersten, der dem Familiennamen Hosemann durch Gräcisirung einen schöneren Klang gab. — Unser Held zeichnete sich schon als Knabe von hohen Talenten so sehr aus, daß er (nur wenig älter als einst Melanchthon gewesen war) im 14. Lebensjahre die Universität bezog. An dem jungen Studenten nahmen die Lehrer, wie der Leichenredner sagt, „eine sonderbare Vivacität" wahr; bei der Magisterdisputation perorirte er,

19 Jahre alt, bereits in lateinischer, griechischer, hebräischer, chaldäischer, syrischer und arabischer Sprache, ward auch im Stift noch rector musices. Im Jahre 1681, als er eben seine Studien vollendet, wollte ihn die Stadt Tübingen zum Prediger an der Hospitalkirche machen, allein sein Sinn stand auf's Reisen, wozu ihm, nachdem er bereits eine große Anzahl Universitäten und andere bedeutende Orte besucht, die beste weitere Gelegenheit ward, da er den Antrag erhielt, einen jungen Baron von Horn zu begleiten. Er schlug deshalb auch einen Ruf als Prediger an die Nikolaikirche in Hamburg aus und ging mit seinem Zögling durch die Schweiz nach Frankreich, wo er zwei Jahre verweilte. Auf diesen Reisen allen tritt schon der Zug an ihm hervor, daß er es sehr gut verstand, ohne alle Zudringlichkeit oder Wohldienerei Zutritt zu allen möglichen großen Herren, Fürsten, Ministern, Gesandten, Generalen u. s. w. zu erlangen. Die Schändlichkeiten, welche Ludwig XIV. gegen die Reformirten verübte, sah er unmittelbar vor Augen, ließ sich aber auf keine Weise abhalten, seinen Protestantismus offen zu bekennen. Der père la Chaise machte sich an ihn; er versprach ihm die Summe von 6000 Livres, wenn er seinen Vater und durch diesen die Lutheraner dahin bewegen würde, zu einer Unionsversammlung nach Straßburg zu kommen; natürlich bewahrte ihn schon seine Klugheit davor, zu solch' jesuitischen Anzettelungen auch nur einen Finger zu bieten. Von dieser wie von allen späteren Reisen werden unzählige Lebensgefahren gemeldet, in die er bald durch Meuchelmörder, bald durch scheugewordene Pferde, bald durch andere Unglücksfälle gerathen und aus denen er immer mit knapper Noth gerettet worden sey. — Nach seiner Rückkehr im J. 1686 erhielt er sein erstes akademisches Lehramt, ein Extraordinariat für hebräische Sprache und Geographie (ob letzteres Lehrfach im Sinne allgemeiner Erdbeschreibung gemeint war, vielleicht im Hinblick auf die Reisen des jungen Docenten, oder ob es nur hebräische, d. h. biblische Geographie seyn sollte, ist nicht bestimmt zu ermitteln); jedenfalls war die Sache von nicht langer Dauer, denn noch im gleichen Jahre ward er ordentlicher Professor der griechischen Sprache und der Philosophie, diente aber zugleich auch, für seinen Vater vikarirend, als Prediger an der Stadtkirche, in welcher Eigenschaft seine Beredtsamkeit gerühmt wurde. Dieser Lehrthätigkeit aber in Ruhe und zusammenhängend sich zu widmen, war ihm nicht beschieden. Als nämlich im Jahre 1688 die Franzosen ihre mordbrennerischen Züge nach Württemberg ausdehnten und Stadt und Land in tödtlicher Angst ihres Näherrückens gewärtig waren, fiel man auf den Gedanken, Osiander, der so lange in Paris gewesen, der fertig französisch spreche und mit Menschen jeden Schlages geschickt zu verkehren wisse, könnte vielleicht die Gefahr ablenken. Man sandte ihn den Franzosen entgegen, und er, der lebenslänglich seinem Vaterlande, der Vaterstadt und der Universität zu jedem Dienste bereit war, der aber auch, wie man wohl annehmen darf, im Bewußtseyn seiner Gewandtheit und Eindruck machenden Persönlichkeit eine gewisse Lust zur Ausrichtung verwickelter Geschäfte, ja zu Abenteuern gehabt haben muß, machte sich auf den Weg. Durch sein kluges und doch offenes, mannhaftes Benehmen gewann er das Wohlwollen des mit der Niederbrennung der Stadt Tübingen, dann mit der Plünderung und mit Schleifung der Festungswerke beauftragten französischen Generals Peysonnel so sehr, daß Tübingen von alle dem verschont blieb und mit einer zwar immer noch unverschämt hohen, aber verhältnißmäßig doch erträglichen Geldleistung davon kam. Kaum hatte man in Stuttgart vernommen, was er zu Stande gebracht, da berief man ihn auch dorthin, um dieselbe Noth abzuwenden; auch dort gelang es ihm, wiewohl mit noch größerer Gefahr für sein eigenes Leben. An dankbarer Anerkennung seiner Verdienste hat es nicht gefehlt. Nachdem er schon im J. 1788 zum fürstlichen Rath erhoben worden war, sofort auch an der Universität verschiedene Funktionen übernommen hatte, — er war u. a. Ephorus des Stifts, was man damals magister domus nannte —, so wurde ihm 1697 die Prälatur Königsbronn, 1699 die Prälatur Hirsau übertragen, jedoch da er fortwährend zu anderweitigen Missionen verwendet wurde, durfte er seinen Sitz in Tübingen behalten. Nur so nebenbei machte ihn 1703

August von Sachsen zum kurfürstl. Consistorialrath und fast gleichzeitig Karl XII. zum königl. schwedischen Kirchenrath. Als Prälat ward er in den engeren Landschaftsausschuß gewählt, wodurch er auf die inneren Angelegenheiten Württembergs einen bedeutenden Einfluß gewann. Im J. 1708 berief ihn der Herzog Eberhard Ludwig (bei welchem er sehr empfohlen war, trotz dem, daß er gegen die berüchtigte Grävenitz sich fest und freimüthig benahm) als Direktor an die Spitze des Landesconsistoriums, wodurch nicht nur die Leitung aller Kirchenangelegenheiten in seine Hand gelegt wurde, sondern er auch die Oberaufsicht über die Universität als deren Visitator wie über die sämmtlichen Klosterschulen erhielt. Der Herzog verlieh ihm 1713 den Titel und Rang eines Geheimenraths.

Während er so im Vaterlande vollauf beschäftigt war, wurde er in Staats- und Privatangelegenheiten seines Herzogs und anderer Fürsten nach Dänemark, Schweden, Polen, Preußen geschickt; neunmal war er in Italien (Venedig, Mailand, Turin), wo er gelegentlich im Jahre 1690 als Kriegscommissär einen militärischen Zug führte. Diese Seite seiner Fähigkeiten war auch Karl XII. nicht entgangen, der nur mit Mühe zu bewegen war, ihn statt zum Obersten eines Regiments, wie er wollte, vielmehr (s. oben) zum Kirchenrath zu ernennen. Seine letzte Reise in Gesandtschaftssachen (deren Zweck übrigens, wie bei vielen seiner Sendungen so geheim war, daß der Biograph nichts davon auch nur anzudeuten weiß, als daß es „importante Affairen" gewesen seyen) machte er als 65jähriger Mann im Jahre 1721 nach England, was abermals nicht ohne unterschiedliche Gefahren abging. Die letzten Lebensjahre brachte er in der Heimath, meist in einer schöngelegenen Wohnung zu, die er sich auf einer dem Tübinger Schlosse gegenüberliegenden Anhöhe erbaut hatte und die heute noch „das Osiandreum" oder das Schlößchen genannt wird. Hier lebte er, stiller Betrachtung gewidmet und zumeist an dem das Haus umgebenden Garten sich erfreuend, in welchem er an verschiedenen Orten Bilder und Inschriften hatte anbringen lassen, die ihn an die Erfahrungen seines Lebens und an das nahende Ende desselben erinnern sollten. Nur zeitweise nahm er an den Consistorialgeschäften in Stuttgart den nöthigsten Antheil; für die Einführung der Confirmation im Lande (1722) war er noch besonders thätig. — Eine Wassersucht mit häufiger Betäubung führte seinen Tod herbei. — Sein Bildniß, das im Tübinger Universitätshause zu sehen ist, zeigt ein blasses, sehr feines und intelligentes, vornehmes Gesicht unter schwarzer Perücke. Will man den Typus eines theologischen Diplomaten und Hofmannes und den eines theologischen Zeloten nebeneinander sehen, so darf man nur dieses Bild Johannes Osiander's und das seines Großoheims Lukas Osiander jun. zusammenstellen, von welch' letzterem Jemand gesagt hat, er sehe aus, als wollten aus seinem Schädel zwei Hörner hervorbrechen. — Die von Johannes abstammende Linie der Osiander'schen Familie ist ausgestorben. Palmer.

Ostiarier (Ostiarii, Janitores) waren in der alten christlichen Kirche Diener, welche in den gottesdienstlichen Versammlungen als Thürsteher oder Thürhüter fungirten, Fremde und Uneingeweihte zurückhielten, den Theilnehmern an den Versammlungen den Platz anwiesen, für die Aufrechthaltung der Ruhe sorgten und andere niedere Kirchendienste verrichteten. Sie gehörten zu den ordines minores und sind wohl erst am Ende des dritten Jahrhunderts entstanden, als die Diakonen in größeren Gemeinden an die höhere Ordnung des Klerus dadurch sich anschlossen, daß sie die niedrigen Verrichtungen ihres Amtes dazu besonders bestimmten kirchlichen Personen übertragen konnten. Tertullian und Cyprian erwähnen die Ostiarier noch nicht, dagegen kommen sie unter der Zahl derjenigen Kleriker in Rom vor, welche in einem Briefe des Bischofs Cornelius von Eusebius (Hist. eccl. VI, 43) aufgeführt werden, indem Cornelius dabei auch *Ἐξορκιστὰς καὶ Ἀναγνώστας ἅμα Πυλωροῖς δύο καί πεντήκοντα* erwähnt. — Vergl. Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschafts-Verfassung von D. G. J. Planck. Hannover 1803. Bd. I. S. 145 ff. Neudecker.

Otther, Jakob, der Reformator von Eßlingen, geboren zu Lautenburg im Elsaß, hatte in Freiburg studirt und namentlich den Unterricht des berühmten Wimpheling genossen, von 1507 an in Straßburg gelebt, wo er Geiler's von Kaiserberg Predigten 1510 in lateinischer Uebersetzung herausgab, und hielt später in Freiburg als Licentiat theologische Vorlesungen. Durch die genannten Männer hatte er frühzeitig den tiefen Einblick in die Schäden der Kirche und die Nothwendigkeit einer gründlichen Reform gewonnen und trat von 1520 an, wo er Pfarrer in Wolfenweiler bei Freiburg wurde, als entschiedener Anhänger Luther's auf. Im Jahre 1522 als Pfarrer nach Kenzingen, der österreichischen Stadt im Breisgau, berufen, wirkte er mit großem Nachdruck gegen die eingewurzelten sittlichen Uebelstände, kam aber auch bald in den Geruch eines Ketzers, wogegen er sich in einer gedruckten Vertheidigungsschrift, einer dem Markgrafen Ernst von Baden gewidmeten Auslegung des Titusbriefs, Straßburg 1524, verantwortete. Der Bischof von Constanz warf ihm vor, daß er das heil. Abendmahl unter beiden Gestalten austheile, deutsch taufe und deutsche Messe lese, weßhalb ihn Erzherzog Ferdinand, der bekannte Verfolger der Reformation in Süddeutschland, wie der Breisgauische Landtag, weil Luther's Opinion zu Ketzerei und Aufruhr führe, vertreiben wollte und Predigern und Laien der lutherischen Richtung mit Gewalt drohte. Obwohl die Kenzinger fest zu Otther standen und ihn bei sich zurückhalten wollten, schied er doch von ihnen, um die ihnen angedrohte Gewalt abzuwenden. Es zogen 150 Bürger mit ihm in die Verbannung. Dessenungeachtet wurde die Stadt besetzt, gegen die Einwohner, namentlich die Weiber der Ausgezogenen gewüthet, einem Erzketzer, ohne Zweifel dem Stadtschreiber, auf dem Aschenhaufen deutscher Evangelien und lutherischer Bücher durch den Scharfrichter der Kopf abgeschlagen (7. Juli 1524). Nach kurzem Aufenthalt in Baden und Straßburg kam Otther in die Dienste des Ritters Hans von Landschad zu Neckarsteinach bei Heidelberg (vgl. Bd. I. S. 660), wo er im Einverständniß mit diesem trefflichen, evangelisch gesinnten Herrn die papistischen Bräuche, besonders die Messe abschaffte und den Gottesdienst in einfacher Weise einrichtete. Auch hier trat außer dem Kurfürsten Ludwig von der Pfalz der Erzherzog Ferdinand seinem Wirken entgegen, warf dem Landschad vor, daß er durch Duldung eines lutherischen Predigers den gemeinen Mann zum Ungehorsam reize, und ruhte nicht, bis Landschad nach längerem Widerstande im J. 1527 Otther'n „bis auf bessere Zeiten" entließ.

Um eine Probe von Otther's Denk- und Redeweise zu geben, führen wir aus der an Landschad gerichteten Widmung seiner 1528 erschienenen Schrift: „Christlich Leben und Sterben" — Folgendes an: Der Herr habe ihn erweckt, seinem Lande das göttliche Heil bekannt zu machen und die Weisheit dieser Welt zu verwerfen. Landschad sey ein Kriegsmann gewesen, ein stolzer Karlier, ein Hofmann und strenger Amtmann, von Fürsten wohl gehalten, vor der Welt berühmt, doch sey ihm Gottes Gnade widerfahren, nicht weil er zum heiligen Grab gezogen und den Großen dieser Erde mit Gefahr seines Lebens gedient, sondern weil sein Herz gut und gläubig worden, er den rechten Gottesdienst ohne Gewalt eingeführt, keinen Unterthan zum Evangelium gezwungen, den Ueberfluß der Zierden aus seinen Kirchen in den gemeinen Kasten zur Erhaltung der Armen geordnet habe und bereit sey, für das Evangelium sein Leben hinzugeben. Dafür habe ihm Gott auch zeitlichen Trost gewährt, vor Allem eine christliche Gemahlin, treue Kinder, gehorsame Söhne und Sohnesfrauen, die Alle des rechten Glaubens an Jesum Christum berichtet und von ihrem Vater jederzeit zum Gehorsam angehalten worden sind gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit, selbst wenn diese zu Zeiten rauh und hart wäre, ja ob sie auch ihre Gewalt mißbrauche."

Otther lebte nun einige Zeit in Straßburg und in der Schweiz; seit April 1529 als Prediger in Solothurn und in demselben Jahre zu Aarau. Von hier folgte er im Jahre 1532 einem Rufe nach Eßlingen in Schwaben, wo er das seit mehreren Jahren aufgenommene Reformationswerk unter manchen Kämpfen, aber auch unter steigendem Vertrauen der Besseren in der Gemeinde durchführte. In Eßlingen hatte sich auch in

den Zeiten der Verderbniß vor der Reformation viel frommer, kirchlicher Sinn erhalten, wovon zum Theil ihre kirchlichen Bauten, zumal die Frauenkirche, eine der Perlen deutscher Kunst, Zeugniß ablegen. Eßlingens Gesandter zum Wormser Reichstage im Jahre 1521 war, von Bewunderung Luther's erfüllt, in die Heimath zurückgekehrt. Luther sey zwar verschwunden, schrieb er noch von Worms aus, doch bedünke ihm, er sey noch am Leben, „ob Gott will lang und ganz ihm wohl. Alsbald Kaiserliche Majestät aus dem Oberland hinweg scheiden, acht ich, werde Luther wieder auferstehen...“ Insbesondere war es Michael Stiefel (vergl. Bd. XV. S. 88 ff.), Luther's Ordensbruder, der nicht bloß den Reformator in frischem, kräftigem Volkslied verherrlichte und ihm in Schwaben Vieler Herzen gewann, sondern den Kern und Zielpunkt der Reformation, die Wiedereinsetzung der „freien Gnade Gottes, die uns ohne alles Mittel durch den Glauben in Christo vereint“, auf's Faßlichste hervorhob (1522). Theils die nähere Verbindung mit dem Bisthum und Domcapitel Constanz, welches hier viele Güter besaß, theils der Umstand, daß der der Reformation so feindliche schwäbische Bund hier tagte, theils endlich die Nähe des vom J. 1522 an in Stuttgart residirenden Erzherzogs Ferdinand hinderten die frühe Durchführung der Reformation in Eßlingen nicht wenig. Stiefel mußte fliehen und fand bei Hartmuth von Cronberg (s. d. Art. im Suppl.-Bd. I. S. 602) gastliche Aufnahme. Indeß wirkten der evangelisch gesinnte Kaplan Martin Fuchs und der Prädikant Konrad Schlupf in Stiefel's Sinne fort, ohne daß der Rath sie daran hinderte, ohne daß des altgläubigen Pfarrers Balthasar Sattler Versuch, die Abfallenden bei der Heerde zu erhalten, gefruchtet. Bald jedoch muß auch Fuchs fliehen (1524); der Bauernaufstand, obwohl von der Stadt abgewiesen, wirkt erschütternd nach, selbst der Speyerer Reichstag (1526) schärft die Gegensätze, die Evangelischen werden von zwei Seiten, von Brenz und Zwingli bearbeitet, aber ihre Sache findet auch an Hierter, dem Advokaten beim Reichskammergericht, und Syndikus Machtolf gewichtige Förderer. Nachdem man sich 1529 der Wiedertäufer, die sich in Masse eingenistet, entledigt hatte, wagten die Eßlinger im J. 1530 noch nicht, den bekennenden Fürsten und Städten in Augsburg sich anzuschließen, beriefen indeß 1531 als evangelischen Prediger Leonhard Werner aus Waiblingen und, wenigstens für kurze Zeit, Ambrosius Blarer, der im September 1531 kam und mit gewohnter Raschheit gegen die bestehenden Mißbräuche verfuhr, Altäre und Bilder entfernte, die Klöster aufhob, deren Güter der öffentlichen Verwaltung übergeben wurden, namentlich aber die gesunkene Zucht herstellte und als ersten Prediger auf Bucer's Empfehlung Otther'n vorschlug, welcher den Ruf annahm und am 11. Mai eintraf. Blarer verließ, nachdem er ihn in sein Amt eingeführt hatte, nach zehnmonatlicher Wirksamkeit Eßlingen am Anfang Juli's.

Otther baute auf dem von Blarer gelegten Grunde fort. Bei der Neuwahl des Raths wurden die Altgläubigen vollends ganz beseitigt. Die höchst geringen Besoldungen der Geistlichen wurden aufgebessert. Von 1538 an erhielt Otther 200, die übrigen 100 Gulden. Die Otther'sche Kirchenordnung von 1534, von der das Eßlinger Archiv die Handschrift besitzt, klagt im Eingang noch über die starken Reste des Pabstthums, dringt auf regelmäßigen Besuch der Kirchen, Unterweisung der Kinder, für die er einen besonderen Katechismus schrieb, führt strenge Zucht gegen Gotteslästerung und leichtfertigen Wandel ein, beschränkt die Feiertage, bestraft den Wirthshausbesuch und Handel während der Predigt an Sonntagen u. a. Besondere Sorgfalt wird der lateinischen Schule gewidmet, Knaben und Mädchen werden in den deutschen Schulen getrennt. Leider kam die Zucht- und Bannordnung nicht zur gewünschten Ausführung; die Eifersucht zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt ließ es nicht dazu kommen. — Aergerlich und für das Gedeihen des evangelischen Gemeindelebens hinderlich waren die Streitigkeiten, in welche Otther als erster Geistlicher mit seinem kurz vor ihm wieder in Eßlingen angestellten Collegen Fuchs gerieth, nicht ganz ohne Schuld des Ersteren, der sich nicht immer an die Mitwirkung seiner Amtsbrüder hielt, und namentlich das heftige

Gemüth von Fuchs, welcher an Blarer einen Hinterhalt hatte, aufbrachte. Nach langen Kämpfen wurde Fuchs entlassen, wurde in Neuffen, später als württembergischer Feldprediger im Türkenkriege angestellt und starb, aus Ungarn zurückgekehrt, im Jahre 1542 in Ulm. Gegen die auf's Neue in und um Eßlingen verbreiteten Wiedertäufer schritt Otther nicht so energisch ein, als zu wünschen war. Kaspar Schwenckfeld, der 1533 nach Schwaben kam, nahm er sogar eine Zeit lang in sein Haus auf und fühlte sich nicht wenig von ihm angesprochen. Bald jedoch mußte Otther selbst dem Rathe zu entschiedenerem Auftreten gegen beide, die Kirche störenden Sekten rathen. Hatte sich Otther in der Abendmahlslehre noch 1532 zwinglisch-blarerisch ausgesprochen, noch 1534 die bekannte Stuttgarter Concordie zwischen Blarer und Schnepf von des Ersteren Seite als „bloße Redeweise um des Friedens willen" bezeichnet, so schloß er sich im Fortgang den unionistischen Bemühungen Bucer's eifrig an. Im Mai 1536 reiste er mit Musculus von Augsburg, Fecht von Ulm u. A. nach Wittenberg, wo man sich auf die „wahrhaftige und wesentliche Gegenwart Christi im Abendmahl auch für die Unwürdigen" vereinbarte. Otther hatte das Ergebniß der Verhandlung Brenz und Blarer zu berichten und den Rath von Eßlingen zur Anordnung des Friedenswerkes zu bestimmen. — In den folgenden Jahren bewährte Eßlingen seinen entschiedenen, doch versöhnlichen Geist bei den Schmalkaldener und Hagenauer Verhandlungen. Als im Jahre 1546 die Haltung des Kaisers drohend und auch Eßlingen an seine „Pflichten gegen das Reichsoberhaupt" erinnert wurde, entschloß man sich zu kräftigem Widerstande, sandte sein Contingent nach Ulm, das sich im August dem sächsisch-hessischen Heere anreihte, und seinen Geldbeitrag zur Kriegskasse. Leider war wenig Thatkraft und Einigkeit zu verspüren, und als in Folge dessen und des Unglücks der Verbündeten bald „das verlassene Evangelium wehrlos zu den Füßen des siegreichen Kaisers lag" (Keim S. 130), die spanischen Soldaten Eßlingen im Dezember 1546 besetzten und die Gesandten der Stadt vergeblich mit reichen Geschenken die Gnade des Kaisers zu erkaufen und wo möglich ihren Glauben sichernde Bedingungen zu erwirken gesucht hatten, da brach Otther'n das Herz mitten in der trostlosen Schreckenszeit; er starb Anfangs März 1547 (nicht wie die Meisten angeben 1548). Blarer, an den sich die Eßlinger wegen eines Nachfolgers wandten, wußte ihnen keinen Ersatzmann für „den guten Jakob" zu nennen. Bald nachher trat als solcher Dr. Hans Ottmar Eggle (Mailänder) ein. Die Schrecken des Interims blieben Otther'n erspart.

Vgl. außer den bekannten reformatorisch-geschichtlichen Werken: Pfister's Denkwürdigkeiten, Bd. I., ganz besonders: Keim, Reformationsblätter der Reichsstadt Eßlingen, 1860; ders., schwäbische Reformationsgeschichte; dessen und Pressel's Ambrosius Blarer. Hartmann.

Oxforder „Essays and Reviews" und die neue englische Theologie. — Wenn ein Band Studien und Kritiken eine ganze Kirche in Aufregung versetzt, Massenproteste, heftige Synodalverhandlungen und langwierige Processe veranlaßt und ein Heer von Streitschriften gegen sich in's Feld gerufen hat, so ist von selbst klar, daß man in dem Erscheinen des Buches ein Zeichen der Zeit sah, — das kühne Hervortreten einer kirchenfeindlichen Richtung. Ohne Frage bezeichnen die Essays eine neue Epoche in der englischen Kirchengeschichte, wie vor 30 Jahren die Oxforder „Tracts for the Times", und nicht zufällig folgt diese neue Richtung auf den Tractarianismus. Sie ließ sich wohl voraussehen. Betrachtet man nämlich den inneren Gang der englischen Kirchengeschichte seit der Reformation, so zeigt sich, wie die Perioden in drei Phasen sich entwickeln: der evangelischen, hochkirchlichen und rationalistischen. So in der ersten Periode, die mit dem Ende des vorigen Jahrhunderts schließt. Das Bibelchristenthum, in extremen Puritanismus verlaufend, rief das dogmatisch-ceremonielle Hochkirchenthum hervor, dessen Rückschlag der Latitudinarianismus war. Am Ende dieser Periode entwickelten sich in der Auflösung des Alten die Keime des Neuen. Der Kreislauf der ersten Periode wiederholte sich in der zweiten: zuerst das Bibelchristenthum der „evangelischen" Partei,

darauf die neue „hochkirchliche" Partei und nun auch die rationalistische Phase, die in ihren Keimen und vereinzelten Entwickelungen als „breitkirchliche" Richtung bezeichnet, eben jetzt in bestimmterer Form aufzutreten beginnt. Es ist eine Kreisbewegung, aber nicht ein identischer Kreislauf, sondern eine Spiralbewegung, durch dieselben Phasen gehend, aber zum Höheren fortschreitend. Die Principien sind dieselben, aber ihre Durchführung eine vielfach verschiedene. Dieß ist umsomehr im Auge zu behalten, je weniger es in dem Essaystreit beachtet worden ist. Der neue Rationalismus ist principiell derselbe wie der alte, aber der Fortschritt der Wissenschaft hat seine Gestalt verändert. Wie der Latitudinarianismus des 17. Jahrhunderts, ist er aus einer doppelten Quelle entsprungen: der Reaktion gegen das Hochkirchenthum, welches das Denken und Leben ganz unter die Vormundschaft der Kirche stellen wollte, und aus dem wissenschaftlichen Bedürfniß, das Verhältniß der Theologie zu der Natur- und Geistesphilosophie, der Geschichts- und Völkerkunde zu bestimmen. Die Frage ist zunächst nicht, ob der Essayismus (wenn man so kurz sagen darf) diese Aufgabe genügend gelöst oder auch nur richtig gefaßt hat, sondern nur, ob überhaupt ein solches Bedürfniß und ein Versuch, es zu befriedigen, berechtigt ist. Das vorige Jahrhundert bejahte diese Frage. Es beschäftigte sich überwiegend mit inneren und äußeren Beweisen für die Wahrheit des Christenthums. Das gegenwärtige schien sie zu verneinen, ja überhaupt von einer wissenschaftlichen Theologie nichts wissen zu wollen. Die evangelische Schule, deren ausgedehntes Wirken auf dem praktischen Gebiete der Kirche alle Anerkennung verdient, fühlte weder das Bedürfniß, noch den Beruf der Wissenschaft. Die Bibel, als das in allen Theilen gleich inspirirte Wort Gottes, genügte ihr völlig. Sie konnte jedes Bibelwort unmittelbar für den Gebrauch verwenden. Sie fand das neue Testament schon völlig im alten. Ueber Schwierigkeiten half ihr die typische, allegorische und moralische Auslegung hinweg, und wo diese etwa nicht zureichten, auch eine rationalistische Deutung, während sie in thesi an der Verbalinspiration streng festhielt — ein Standpunkt, der in England überhaupt der herrschende ist. Daher aber auch die Furcht vor theologischen Untersuchungen, da sie das göttliche Ansehen der Schrift gefährden könnten. Die Tractarianer haben allerdings einen wissenschaftlicheren Sinn gezeigt, sofern sie für die Schrifterklärung ein Princip suchten, das sie in der primitiven Kirche fanden, und überhaupt patristischen Studien und der Kirchenlehre mit Eifer sich zuwandten. Allein ihr Denken war zu sehr in den Schranken des Dogma befangen, ihre historischen Studien zu einseitig betrieben und viele wichtige Gebiete ganz vernachläßigt. Kurz eine wissenschaftliche Theologie in allen ihren Zweigen, wie sie in Deutschland längst herrschend ist, hat die englische Kirche in diesem Jahrhundert noch nicht ausgebildet. Die tüchtigsten Leistungen sind wohl auf dem historischen Gebiete zu suchen, obgleich gerade über die englische Kirchengeschichte der letzten zwei Jahrhunderte kein bedeutendes Werk sich nennen läßt. Eine Dogmengeschichte gibt es gar nicht, ja nicht einmal eine Dogmatik. Es scheint als sollten zahlreiche Erklärungen der 39 Artikel deren Stelle vertreten. Die Einleitungswissenschaft, Evangelienkritik, Leben Jesu, Untersuchung der Lehrbegriffe sind fast noch unbebaute Felder. Ist auch im Einzelnen Tüchtiges geleistet worden, so fehlt doch die Zusammenfassung zu einem Ganzen, die systematische Verarbeitung des theologischen Materials. Die englische Theologie schlägt in der Literatur und Predigt am liebsten den Mittelweg ein zwischen rein populärer und streng wissenschaftlicher Behandlung. Nur ein Zweig der Theologie hat noch seine wissenschaftliche Form bewahrt — die Apologetik, die übrigens nur als Erbe des vorigen Jahrhunderts angetreten worden ist, ohne wesentlich neue Bereicherungen zu erhalten. Bis in die neueste Zeit hatten ja noch Paley's „Evidences" und Butler's „Analogy" fast die Alleinherrschaft auf den Universitäten. Können aber die alten Waffen aus der Rüstkammer der Evidenzen noch zur Vertheidigung des Christenthums dienen, wenn die Angriffe mit unendlich besseren Waffen und von anderen Punkten aus, als früher, gemacht werden? Ja weiter: muß nicht der ganze Bau der Theologie zusammenstürzen, wenn die Pfeiler

der Wissenschaft morsch geworden sind? Alle anderen Wissenschaften sind mit Riesenschritten vorangeschritten, nur die Theologie ist zurückgeblieben. Entweder sie bleibt zurück und wird zur rein praktischen Theologie, wie bei den Methodisten und den meisten Dissentern, oder sie muß regenerirt werden. Diese Nothwendigkeit ist schon von Arnold, Coleridge und Hare erkannt worden. Sie suchten den frischen Strom der deutschen Theologie in die stagnirende englische herüberzuleiten. Die besten theologischen Leistungen Deutschlands sind von jener Zeit an im Original und in Uebersetzungen in England verbreitet und benutzt worden — namentlich von der von Arnold ausgehenden „breitkirchlichen" Richtung. Doch war der deutsche Einfluß nicht stark genug, eine Regeneration der englischen Theologie zuwege zu bringen, da die Meisten Mühe hatten, in die deutsche Wissenschaft völlig einzudringen, und viel lieber die Resultate derselben eklektisch benutzten. Dieser Eklekticismus ist wohl überhaupt der Grund, warum die Breitkirchlichen sich nicht, wie die Tractarianer, zu einer Schule zusammenschlossen, sondern in den verschiedensten Richtungen, jeder seinen Weg, gingen. Daher erklärt sich wohl auch, daß sie kein bleibendes Organ ihrer Richtung schufen, wie die Hoch- und Niederkirchlichen, sondern bei anderen liberalen Zeitschriften (namentlich „Edinburgh Review") sich betheiligten. Arnold's Plan kam nicht zur Ausführung. Die „Oxford" und „Cambridge Essays" (1854) kamen schon mit dem 4. Bande zu Ende. Ein neuer Versuch wurde gemacht mit dem Buche „Essays and Reviews. London. W. Parker. 1860", das im April erschien und in achtzehn Monaten neun starke Auflagen erlebte. Was auch der innere Werth des Buches seyn mag, schon die Vereinigung von angesehenen Männern jener freien theologischen Richtung war bedeutsam genug. Die sieben Contribuenten waren alle, außer einem, Goodwin, ordinirte Geistliche der englischen Kirche, zum größten Theil der Universität Oxford angehörig: Jowett, königl. Professor des Griechischen in Oxford, durch seinen Commentar zu den Paulinischen Briefen, mit dem er einer freieren kritisch-exegetischen Behandlung des neuen Testaments in England Bahn gebrochen, auch im Auslande bekannt — ein Mann, der den größten Einfluß auf die studirende Jugend ausübt, Baden Powell, Professor der Geometrie zu Oxford, ein durch mehrere naturphilosophische Werke berühmt gewordener Gelehrter († 11. Juni 1860), Pattison, Rektor von Lincoln College in Oxford, durch Essays über Casaubonus, Scaliger und Huetius bekannt, Temple, königl. Kaplan und Rektor der berühmten Rugbyschule, Williams, Viceprincipal und Professor des Hebräischen an dem theologischen College St. David's in Lampeter, zugleich Pfarrer von Broad Chalke in Wiltshire, der sich durch ein Werk über Christenthum und Hinduismus einen Namen gemacht, endlich Wilson, Pfarrer von Great Staughton in Huntingdonshire, dessen Bamptonlectures über die Gemeinschaft der Heiligen fast so großes Aufsehen erregt hatten, als die Mansel'schen. — Das Vorwort des Verlegers erklärt zwar, daß die Verfasser alle unabhängig von einander geschrieben haben und jeder nur für seinen Beitrag verantwortlich sey, aber die gemeinsame Tendenz ist in dem Zusatz angedeutet: das Buch werde zeigen, „welchen Vortheil die Sache der religiösen und moralischen Wahrheit aus einer freien, in geziemendem Tone geführten Erörterung solcher Gegenstände ziehen könne, welche durch Wiederholung der conventionellen Sprache und durch traditionelle Methoden am meisten zu leiden haben." Was dem Buche große Bedeutung verleiht, ist das, daß die Nothwendigkeit der Regeneration der ganzen englischen Theologie entschieden ausgesprochen ist, daß dem starren Inspirationsbegriff und dem stabilen Dogma das Princip der Entwickelung gegenübergestellt wird. Es ist in England derselbe Kampf zwischen Glauben und Wissen, zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften, der fast überall wieder lebhaft geführt wird. Es sind dieselben großen Fragen, wie anderwärts: wo die Kirche ihren Schutz suchen soll, im Gesetz oder in einer freien synodalen Organisation, oder in der Wissenschaft. Und insofern ist der Essaystreit von allgemeinerem Interesse. Soll aber die Darstellung dieses Kampfes von irgend einem

Nutzen seyn, so muß sie zunächst genauer auf den Inhalt der Essays eingehen, auch auf die Gefahr hin, dem deutschen Leser längst Bekanntes und Abgemachtes vorzuführen, da nur so eine richtige Einsicht in den Stand der englischen Theologie nnd eine unbefangene Beurtheilung des Kampfes möglich ist. Es wird also I) der Inhalt der Essays angegeben, und zwar nach der sachlichen Reihenfolge statt der zufälligen des Buches; zunächst 1) die Kritik der bisherigen Evidentialtheologie, um sie kurz so zu nennen, dann 2) das neue Princip des Fortschritts in seiner Anwendung auf die Religionsgeschichte, die Inspirations- und Interpretationslehre, das Gebiet der Theologie überhaupt und die Gestaltung der Kirche der Zukunft. Darauf folgt II) der Kampf gegen die Essays: 1) die öffentliche Stimme, 2) die Synodalverhandlungen, 3) das gerichtliche Verfahren, 4) die Verdammung der Essays durch die Synode; uud III) die wissenschaftliche Widerlegung der Essays.

I. Die Essays nach ihrem Inhalt. — a) Die Richtungen des religiösen Denkens in England von 1688 bis 1750 (Tendencies of Religious Thought in England 1688—1750. By Mark Pattison, B. D. Rector of Lincoln College, Oxford, Ess. Nro. VI. p. 254—329). Pattison hat in dieser Abhandlung eine kritische Ueberschau über die erste Periode des englischen Rationalismus gegeben. Es ist nicht eine historisch-genetische Entwickelung dieser Geistesrichtung, sondern mehr eine Dissertation in dem leichten Essaystyl, aber auf guter Grundlage und fast ganz objektiv gehalten, und verdient alle Anerkennung als Anfang einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Geschichte der Apologetik.

Wir haben — sagt Pattison — noch nicht gelernt, eine unparteiische Kirchengeschichte zu schreiben, noch weniger die Gesetze des Denkens auf den Gang der englischen Theologie anzuwenden. Es ist aber in der Theologie ein Gesetz des Fortschritts, das erkannt werden muß. Der Faden, welcher allein durch das Labyrinth der religiösen Prätensionen der Gegenwart führt, ist die richtige Erwägung der Faktoren, deren Produkt die Gegenwart ist und die ihren Ursprung im 18. Jahrhundert haben. Die Hauptfaktoren sind nun diese drei: 1) die Toleranz, die nicht ein Princip, sondern ein Compromiß zweier Principien — der Kirche und des Staates — ist, 2) das Wiederaufleben des religiösen Bewußtseyns in dem Methodismus und der „evangelischen" Richtung, 3) die Entwicklung der allmählich alles religiöse Denken durchdringenden und beherrschenden Vernunft, was man passend Rationalismus nennen kann, worunter aber nicht ein System, sondern eine herrschende Richtung des Denkens zu verstehen ist. Denn der Rationalismus ist nicht, wie man oft meint, ein der geoffenbarten Religion entgegengesetztes System, von Deutschland aus zu Anfang dieses Jahrhunderts eingeführt, sondern die Anerkennung des Supremates der Vernunft, wie sie allen Discussionen und Controversen des 18. Jahrhunderts zu Grunde liegt und allen Parteien gemeinsam ist. Bei allen sonstigen Verschiedenheiten stimmen Alle darin überein, daß der Vernunftbeweis zum Prüfstein des Glaubens gemacht werden müsse. Die Principien der Theologia naturalis bildeten die gemeinsame Voraussetzung, auf deren Grund darüber disputirt wurde, ob etwas und was den Menschen auf übernatürliche Weise mitgetheilt worden sey. Locke's Vernunftmäßigkeit des Christenthums kann man als die Grundthesis der englischen Theologie im vorigen Jahrhundert, als den Anfang des Rationalismus ansehen, dessen Ende mit dem Erscheinen der Tracts for the Times kam. Die ganze religiöse Literatur drehte sich um das Eine, die Wahrheit des Christenthums zu beweisen. Die dogmatische Theologie hatte aufgehört, die praktische war nur durch einige obscure Schriftsteller vertreten. Was man über religiöse Gegenstände zu sagen hatte, wurde in die Form von Beweisen und Vertheidigungen gegen einen angenommenen Gegner gebracht. Das Christenthum schien für nichts Anderes da zu seyn, als um bewiesen zu werden. Die Vernunft, anfänglich nur die Basis des Glaubens, nahm jetzt dessen Stelle ein. Selbst die evangelische Schule, die ihren Ursprung in der Reaktion gegen den herrschenden Rationalismus hatte und das religiöse Gefühl zu wecken

suchte, mußte am Ende unterliegen. Auch sie stellte ein rationalistisches „Schema des Christenthums“ auf, in welchem die Versöhnung zum Centralpunkt des Systems gemacht und der Tod Christi als nothwendig bewiesen wurde, um der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung zu leisten“ (S. 260).

Das rationalistische Zeitalter theilt sich in zwei Perioden, die etwa durch das Jahr 1750 geschieden werden. In der ersten war das Hauptbestreben, zu zeigen, daß die Offenbarung nichts Vernunftwidriges enthalte. In der zweiten beschränkte sich die Controverse hauptsächlich auf die „Evidenzen“ oder den historischen Nachweis der Aechtheit und Autorität der heiligen Schrift (so Lardner, Paley, Whately). Jene beschäftigte sich mit den inneren, diese mit den äußeren Beweisen für die Offenbarung. Allein die Evidenzen der zweiten Periode waren durch keine Angriffe hervorgerufen. Die Deisten existirten nicht mehr. Die Geistlichkeit aber fuhr fort, Evidenzen zu fabriciren — zur bloßen Uebung. Hatte die erste Periode die religiöse Erfahrung ausgeschlossen, so verlor die zweite zudem noch das spekulative Denken. Der herrschende Mangel an historischem Sinn machte Untersuchungen über Ursprung und Composition der kanonischen Schriften unmöglich. Und noch heute fürchtet sich die englische Theologie davor. Daran ist die Evidentialschule theilweise wenigstens schuld, da sie behauptete, ihr religiöser Glaube beruhe auf historischer Evidenz, und doch eine freie Prüfung dieser Evidenz nicht zugab.

Doch weder äußere noch innere Evidenzen sind Theologie im eigentlichen Sinne. „Theologie ist vor Allem die contemplative, spekulative Richtung, die den Geist schon jetzt in eine andere Welt, als die gegenwärtige, versetzt und hier beginnt, um nachmals zum vollkommenen Schauen zu werden. Sodann, aber nur in untergeordneter Weise, ist die Theologie ethisch und ein Regulativ für das Leben der Menschen in ihren zeitlichen und vorübergehenden Beziehungen. Beweise für die Möglichkeit der religiösen Erkenntniß können nimmermehr die Erkenntniß selbst ersetzen. Ein Zeitalter, das sich mit der Beweisung seines Bekenntnisses beschäftigt, zeigt nur, daß es den rechten Glauben daran verloren hat“ (S. 264). Doch ist ein Unterschied zwischen dem trübseligen und geistlosen Rationalismus, der an den Beweisen der Aechtheit der biblischen Bücher und den „ungesuchten Coincidenzen“ hängen bleibt und dem mehr philosophischen Rationalismus, welcher zwar auch auf einem falschen Standpunkte steht und das Unmögliche versucht, die ewigen Wahrheiten zu beweisen, statt sie zu evolviren, aber doch irgendwie zu den höchsten Gegenständen des Denkens sich erhebt, wie der Rationalismus in der ersten Periode.

Wie sehr die rationalisirende Methode in jener Zeit in der englischen Kirche die herrschende gewesen, zeigt Pattison an dem Beispiel solcher Prälaten, wie Gibson, Tillotson, Butler und Warburton, die, wie er sagt, alle von dem Locke'schen Princip ausgingen, daß die Vernunft die natürliche Offenbarung und die Offenbarung natürliche Vernunft sey, nur erweitert durch eine Reihe unmittelbarer göttlicher Enthüllungen, deren Wahrheit die Vernunft nachweist. Darnach nun ist der religiöse Glauben das Resultat eines intellektuellen Processes, dessen erstes Stadium, die natürliche Theologie, alle Theologen mit einander durchwandern. Während aber die natürliche Theologie den Deisten genügte, suchten die Vertheidiger des Christenthums die Kluft zwischen der natürlichen und geoffenbarten Religion zu überbrücken. Das Christenthum ist ihnen das Résumé der schon in der Vernunft gegebenen Gotteserkenntniß und die Enthüllung weiterer Wahrheiten, die die Vernunft nicht hätte finden können, aber nachdem sie von Gott mitgetheilt sind, approbirt. Nach der praktischen Seite ist das Christenthum die Republikation und die göttliche Sanktion des Moralgesetzes.

Der Rationalismus beherrschte die Kanzel wie den Salon. Waren hier oberflächliche Discussionen über religiöse Dinge zur Mode geworden, so wurde von der Kanzel nichts verkündigt, was nicht allgemein bekannt war. Der Prediger erschien vor dem Richterstuhle des Publikums. Und nur das Gute war dabei, daß sich die Theologen nicht in unverständliche Metaphysik verstiegen. Die Zeit wollte keine tiefere Philosophie.

Pascal's Pensées stehen allein, während der Mangel an Originalität in Butler's Analogy dem Verfasser zur Berühmtheit verholfen hat. Sein Buch ist die Frucht zwanzigjähriger Studien über den deistischen Streit, das Résumé der Discussionen in strenger Ordnung und mit sorgfältiger Erwägung jedes einzelnen Argumentes, und darum das beste Werk für jene Zeit.

Die populäre Appellation an die gemeine Vernunft war der erste Versuch der englischen Theologie, eine neue Basis für die Lehre zu legen. Die Reformation hatte die Autorität der Kirche, auf der die Offenbarung so lange ruhte, vernichtet. Der Versuch der Laud'schen Theologen, die nationale Kirche an die Stelle der allgemeinen zu setzen, war nur theilweise und vorübergehend gelungen. Im Gegensatz gegen die anglikanische Autorität suchten die Puritaner Glauben und Lehre auf das innere Licht zu basiren. Auch kirchliche Theologen, wie Cudworth, adoptirten dieses Princip. Aber durch die Abirrungen der Sektirer kam es in Mißkredit. Die Reaktion gegen die individualistische Religion, die mit kirchlicher Anarchie geendet, führte zu dem Versuch, die Offenbarung auf die Vernunft zu basiren, und zwar den gemeinen Menschenverstand, die allgemein bindende Vernunft. Aber bei dem Versuch, mit einem neuen Consensus eine breite Grundlage zu gewinnen, mußte natürlich die Tiefe darangegeben werden. Der vulgäre Rationalismus schließt alles Mysterium im Christenthum aus und löst die Religion in eine moralische Weltregierung mit Belohnung und Bestrafung auf. Die Theologie Butler's und seiner Zeit ist nur eine Nützlichkeitstheologie, die ihre Spitze in dem argumentum e tuto erreicht.

Die Religionsgeschichte des 18. Jahrhunderts zeigt klar, daß der gesunde Menschenverstand, wenn er aus der menschlichen Natur und der heil. Schrift eine Religion construiren will, es im besten Falle zu einem Sittengesetz bringt, untadelhaft nach seinem Inhalt und gegründet auf eine richtige Würdigung und weise Beobachtung des thatsächlichen Lebens, besiegelt durch göttliche Sanktionen in der Form von Furcht und Hoffnung von künftigem Lohn und Strafe für Gehorsam und Ungehorsam. Diese Aufgabe hat das 18. Jahrhundert wohl gelöst. Es hat die Wahrheiten der natürlichen Moral mit tüchtigen Gründen und mannichfaltigen Beweisen eingeschärft, wie es seit der Periode der stoischen Philosophie nie geschehen ist. Aber damit endete auch seine Thätigkeit. Sobald es an die supranaturale Seite des Christenthums kam, begann die Schwierigkeit. Es mußte dieselbe möglichst in den Hintergrund stellen oder mit lahmen und ungenügenden Raisonnements stützen. Das Mißlingen des Versuchs zeigte nur, daß ein höheres Organon für die Begründung der übernatürlichen Wahrheit nöthig war. „Die Geschichte der Evidentialschule, ihr Erfolg und ihr Mißlingen — ihr Erfolg, indem sie die ethische Seite des Christenthums und die regulative Bedeutung der geoffenbarten Wahrheit an's Licht gestellt, ihr Mißlingen bei dem Versuch, die supranaturale und spekulative Seite zu begründen — haben die Dogmengeschichte mit der Erfahrung bereichert, daß diese Methode für theologische Untersuchungen völlig unbrauchbar ist. Damit soll aber nicht gesagt werden, daß der gesunde Menschenverstand nicht auch seine Stelle in der Religion habe. Der Mangel des 18. Jahrhunderts war nicht das, daß es zu viel gesunden Verstand hatte, sondern daß es nichts weiter hatte. Wenn heutiges Tags wie im 15. Jahrhundert eine gottentfremdete Orthodoxie das religiöse Denken ganz zu ersticken droht, wenn in der englischen Kirche nichts zugelassen wird, als die Denkformeln einer vergangenen Zeit, die längst allen Sinn verloren haben, so scheint es nicht am Platze zu seyn, die falsche Anwendung des gesunden Menschenverstandes in einem dahingeschwundenen Zeitalter zur Sprache zu bringen" (S. 297).

Wenn die Religion zu Phrasen sich verknöchert und diese Phrasen Gegenstand der Ehrfurcht, nicht des Verständnisses seyn sollen, dann ist sie auf dem besten Wege, eine nutzlose Last zu werden. Die Theologie zieht sich dann auf die Position zurück, die sie gegenwärtig in der römischen Kirche einnimmt — fern von aller Beziehung zum wirklichen Leben. Ein solches System ist für die öffentliche Moral eben so verderblich, wie

für das religiöse Denken. Es schließt die Tugend in das Kloster, die Theologie in den Bücherschrank ein. —

Wir sind im Bisherigen dem Gange der Pattison'schen Abhandlung genau gefolgt, um seinen Standpunkt deutlich hervortreten zu lassen, und haben die Stellen besonders hervorgehoben, auf die später die Angriffe sich lenkten. Im Uebrigen geht Pattison näher ein auf die Angriffs- und Vertheidigungsweise der besprochenen Periode. Er zeigt an gut gewählten Beispielen, wie die Controversform dieser Theologie schadete, wie die Theologen sich oft persönliche Angriffe, Verdächtigungen, Einseitigkeiten und Uebertreibungen zu Schuld kommen ließen. Ueberzeugt, daß ihre Ansichten auf unparteiischer Erwägung der Evidenzen beruhen, glaubten sie den Grund ihrer Verwerfung nur in der moralischen Verkehrtheit ihrer Gegner suchen zu müssen. Sodann tadelt Pattison die Art der Vertheidigung, das advokatenmäßige Plaidiren der Theologen, von dem er auch Butler nicht ganz freispricht, obwohl er ihn in dieser Hinsicht unendlich höher stellt, als seine Genossen, und es als sein Hauptverdienst darstellt, die Natur des Beweises gezeigt und auch seine relative Unsicherheit zugestanden zu haben. Erschien Butler um dieser Nüchternheit willen Vielen zu unentschieden, so war umso mehr Warburton mit seiner „mathematischen Gewißheit des Beweises" der Mann der Zeit, und neben ihm der scharfe und derbe Kritiker Bentley.

Die öffentliche Meinung war auf Seiten der Vertheidiger des Christenthums, und deren Beweise fand man völlig genügend. Und doch je mehr sie bewiesen, je weniger glaubten die Leute. Die Erfahrung des 18. Jahrhunderts hat unwidersprechlich bewiesen, daß ein vernünftiges Moralsystem die Menschen nicht besser macht.

An Pattison's Abhandlung schließt sich sachlich die von Baden Powell an:

b) Ueber das Studium der Beweise für das Christenthum (On the Study of the Evidences of Christianity. By Baden Powell, M. A. F. R. S. Savilian Professor of Geometry in the University of Oxford. Ess. Nro. III. p. 99—144), eine scharfe Kritik der Evidentialtheologie, besonders des Wunderbeweises. Das Studium „der Evidenzen der Offenbarung", sagt Powell, hat besonders in England einen bedeutenden Raum auf dem Gebiete der theologischen Literatur eingenommen. Der Gegenstand scheint nahezu erschöpft zu seyn. Allein im Unterschied von den wesentlichen Lehren des Christenthums, die gestern und heute und dieselben in Ewigkeit bleiben, nehmen diese äußerlichen Zugaben mit dem Fortschritt des Denkens und der Wissenschaft theilweise wenigstens immer wieder eine neue Form an. Daher ist eine Ueberschau und Prüfung des Standes der Discussion von Zeit zu Zeit nöthig. Dabei sind die Fehler, die bei solchen Erörterungen so häufig sich zeigen, zu vermeiden. Es findet sich zu oft polemische Schärfe statt ruhiger Erwägung, zu oft wird die Rolle des Parteigängers und gewandten Advokaten statt der des unparteiischen Richters gespielt, die Hauptfrage aus dem Gesicht verloren und einzelne hervorspringende Punkte angegriffen, in Kleinigkeiten triumphirt, statt die weitgreifenden Principien anzufassen. Und wenn oft mit Recht geklagt wird, daß die Angriffe in einer das religiöse Gefühl verletzenden Weise gemacht werden, so fehlt es auf der anderen Seite nicht selten an einer billigen Würdigung der Bedenken, die sich gegen die Zulassung der Evidenzen erheben. Jede Berufung auf Beweisgründe schließt nothwendig völlige Freiheit der Ueberzeugung in sich. Es ist absurd, einem Gründe vorzulegen und ihn zu deren Annahme zwingen zu wollen, oder wo er sie nicht überzeugend findet, ihn als Ungläubigen, Ketzer oder verkehrten Menschen zu verurtheilen. Wer die Schwierigkeiten nicht fühlt, hat kein Recht, mitzureden, noch weniger eine Anklage zu erheben. Bei Erwägung der Gründe für den Glauben an eine göttliche Offenbarung ist zugestandenermaßen ein Unterschied zu machen zwischen den Eindrücken des Gewissens und den Folgerungen des Verstandes, zwischen moralischen und religiösen Forderungen und Schlüssen aus Evidenzen. Betrifft die Frage äußere Thatsachen, so ist klar, daß nur Vernunft und Verstand über die Evidenz derselben urtheilen können. Handelt es sich aber um moralische oder religiöse

Lehrpunkte, so ist ebenso klar, daß man an andere, höhere Gründe des Urtheils und der Ueberzeugung appelliren muß. Nichts ist verkehrter, als — wie so häufig geschieht — Evidenzfragen vom moralischen oder religiösen Standpunkte aus zu beurtheilen. Ebenso oft wird der Unterschied übersehen, der zwischen der Wahrheit eines Schlusses oder einer Ansicht und der Art und Weise, wie dazu gelangt wird, oder den Beweisen stattfindet. Beides sollte getrennt behandelt werden. Man kann die beste Evidenz haben und doch einen falschen Schluß daraus ziehen oder auch eine unbestreitbare Wahrheit mit trügerischen Beweisen stützen.

Nach diesen Vorbemerkungen geht Powell an die kritische Analyse der Beweise für das Christenthum, namentlich des Wunderbeweises. Die Idee einer positiven äußeren göttlichen Offenbarung ist die Basis aller christlichen Glaubenssysteme. Die Beweise dafür sind zu verschiedenen Zeiten verschieden gewesen. Sie sind besonders durch die deistischen Angriffe hervorgerufen worden. Im Allgemeinen berief man sich auf die Wunder, deren Beglaubigung durch Augenzeugen man nachzuweisen suchte. Die inneren Beweise, wie die Vortrefflichkeit der Lehren und der Moral des Evangeliums wurden zwar nicht unbeachtet gelassen, aber die Hauptsache war doch die historische Evidenz der äußeren Ereignisse und die Aechtheit der Urkunden, woraus von selbst die Wahrheit des Inhalts der Schrift als göttlicher Offenbarung folgen sollte. Die Schwierigkeit, die in der Annahme einer Aufhebung der Naturgesetze liegt, wurde früher nicht empfunden, bis Woolston und Hume den Wunderbeweis angriffen, und Middleton die Schwierigkeit, zwischen den evangelischen und kirchlichen Wundern zu unterscheiden, zeigte. Dieser suchte Bischof Warburton dadurch zu begegnen, daß er die Nothwendigkeit der Wunder für die Zwecke der Offenbarung zum Kriterion machte; während Bischof Douglas die Wunder mit der Inspiration derer, die sie wirkten, verband. Allein man hat schon längst gefühlt, daß der Beweis aus der Nothwendigkeit der Wunder ein höchst gewagter ist, denn er hat das gegen sich, daß wir uns selbst zu Richtern über die Nothwendigkeit machen. Und ferner, wie kann die Inspiration, abgesehen von den Wundern, ermittelt werden? Oder wenn das, wozu noch die Wunder? Wird die äußere Evidenz der Thatsachen gefordert, so folgt, daß wir diese nach denselben Gründen und Regeln untersuchen müssen, wie alle anderen Thatsachen und namentlich die physischen Erscheinungen. Wir müssen uns an die großen Principien halten, auf deren Grund alles Wissen gewonnen wird; auf die festen Gesetze des Glaubens und unserer Ueberzeugung von der festgesetzten Ordnung und Analogie zurückgehen, um die Glaubwürdigkeit angeblicher Ereignisse und den Werth der Zeugnisse dafür richtig schätzen zu können. Bei der Erwägurg der Evidenz irgend welcher auffallenden und wunderbaren Ereignisse ist es außerordentlich schwierig, die Wahrheit zu ermitteln, nicht bloß wegen der Unsicherheit in der Ueberlieferung des Zeugnisses, sondern auch, in Fällen, wo wir selbst Zeugen sind, wegen des ungeheueren Einflusses, den unsere vorgefaßten Meinungen und die momentanen Eindrücke bei dem Ereigniß auf uns ausüben. Unsere nachherigen Vorstellungen von außerordentlichen Ereignissen sind im besten Falle nur die Erinnerung an unsere Eindrücke, an die Ideen, die uns die Erregung des Augenblicks, die Ueberraschung und das Erstaunen eingab, und die mit dem nüchternen Maßstabe der Erfahrung oder Philosophie zu prüfen und zu berichtigen, uns die Plötzlichkeit des Ereignisses keine Zeit ließ. Sagt man demgemäß, daß ein Ereigniß in sich so unglaublich sey, um jede Art von Zeugniß in Frage zu ziehen, so berührt das in keiner Weise die Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit des Zeugnisses oder die Realität des Eindruckes auf die Zeugen, sofern es sich einfach um eine Sinnenwahrnehmung handelt. Es heißt nur so viel, daß nach unseren vorhergehenden Ueberzeugungen es wahrscheinlicher ist, daß irgendwo und =wie eine Täuschung oder ein Mißverständniß stattgefunden, als daß sich die Sache in dieser Art und aus den angegebenen Gründen ereignet habe.

Dieß führt auf die allgemeinen Gründe unserer vorhergehenden Ueberzeugungen

und Erwägungen, die unsere ganze Anschauung des Gegenstandes beherrschen und von Gesetzen des Glaubens abhängen, die höher sind als die Bezeugungen, oder vielmehr einem ganz anderen Gebiete angehören. Es handelt sich um etwas Uebernatürliches. Aber kein Zeugniß kann zu diesem hinaufreichen. Ein Zeugniß kann nur auf erscheinende, sinnenfällige Thatsachen bezogen werden, kann nur ein außerordentliches und vielleicht unerklärliches Phänomenon beweisen; daß aber dieses übernatürlichen Ursachen zuzuschreiben sey, hängt ganz von dem vorausgehenden Glauben des Individuums ab. Heutigen Tages würde ein unparteiischer Mann von Bildung bei einer unerklärlichen Erscheinung (z. B. das Zungenreden der Irvingiten) nur den Schluß machen, daß sie etwas sey, was er zur Zeit nicht erklären könne, daß sie aber in der That einen natürlichen Grund haben müsse und künftig eine Erklärung finden werde. Für solche Fragen können wir eine Lösung nur von einem umfassenden, vorurtheilsfreien Studium der Gesetze und der Erscheinungen der Natur erwarten. Die ganze induktive Philosophie ist basirt auf die große Wahrheit der universellen Ordnung und Stetigkeit der natürlichen Ursachen — als Grundgesetz des Glaubens und bestätigt dieses Gesetz durch eine in's Endlose wachsende Masse von Evidenzen. Manche halten allerdings noch an Spinoza's Satze fest, daß es müssig sey, die Wunder als Verletzungen der Naturgesetze anzufechten, da wir die Ausdehnung der Natur nicht kennen. Allein so argumentiren nur die, welche die positive wissenschaftliche Idee der induktiven Naturphilosophie nicht fassen können. Die Gränzen der Natur sind nur da, wo unsere gegenwärtige Kenntniß sie steckt; Entdeckungen des morgenden Tages können sie ändern und weiter hinausrücken. Der unaufhaltsame Fortschritt der Untersuchungen muß früher oder später Alles enthüllen, was jetzt noch als höchst wunderbar erscheint.

Aber alles dies hat nichts zu thun mit der Idee des Wunders, sofern dieß etwas dem Naturgesetze Widersprechendes bedeutet; es existirt nicht die geringste Analogie zwischen einer unbekannten oder unerklärlichen Naturerscheinung und einer angenommenen Aufhebung eines bekannten Gesetzes; selbst ein Ausnahmefall ist in einem allgemeinen Gesetz mit eingeschlossen. „Das umfassendere kritische und induktive Studium der natürlichen Welt treibt mit Macht zu der Ueberzeugung, daß die eingebildete Unterbrechung der Naturordnung, die angenommene Aufhebung des Gesetzes der Materie und der großen Reihe von Mittelursachen, die das legitime Feld wissenschaftlicher Untersuchungen ausmachen, deren Stetigkeit allein die Ableitung allgemeiner Gesetze ermöglicht und zugleich die feste Basis für die großartigen Schlüsse der natürlichen Theologie bildet — völlig undenkbar ist. Das sind die Grundanschauungen, nach denen wir unsere Ansichten über wunderbare Ereignisse in der Gegenwart bilden würden, das die Regeln, die wir auf ähnliche Fälle, die die gewöhnliche Geschichte erzählt, anwenden würden" (S. 110).

Diese Grundsätze nun läßt man für die gewöhnliche Geschichte gelten, aber ihre Anwendung auf die christlichen Wunder wird als profaner Eingriff in das Heiligthum abgewiesen. Und doch haben die Vorkämpfer der Evidentialtheologie gerade den Beweis für die Wunder auf den Boden der strengen historischen Kritik gestellt. Soll nun doch hier eine Ausnahme gemacht werden, so kann es nur auf Kosten des historischen Karakters geschehen und auf Gefahr einer mehr oder weniger mythischen Interpretation. Von dem allgemeinen Grundsatze, daß alle Geschichte hinsichtlich der Beweisgründe der Kritik offen ist, kann keine Geschichte, die Geschichte seyn will, ausgenommen werden, ohne ihren historischen Karakter zu verlieren. Die Glaubwürdigkeit einer geschichtlichen Erzählung im Allgemeinen schließt eine sorgfältige Prüfung von Angaben übernatürlicher Art nicht aus, noch macht sie eine genaue kritische Erwägung des Werthes der Zeugnisse überflüssig. Allerdings ist die Wichtigkeit einer solchen Untersuchung noch nicht genug erkannt. Die Gesetze des Glaubens und die allgemeineren Gründe für die Wahrscheinlichkeit und Glaubwürdigkeit der Thatsachen sind noch zu wenig erforscht.

Der Glaube an ein göttliches Eingreifen hängt wesentlich von dem vorgefaßten

Begriffe der göttlichen Eigenschaften ab. Früher nahm man an, jeder Theist müsse die Glaubwürdigkeit der Wunder zugestehen. Aber jetzt sieht man, daß dieß von der Art und dem Grade des Theismus abhängt, d. h. von seiner Ansicht über die göttlichen Eigenschaften, wie sie unabhängig von der Offenbarung sich bildet, denn sonst fällt man in einen Cirkelbeweis. Die frühere natürliche Religion glaubte die Lehre von den Eigenschaften Gottes selbstständig entwickeln zu können, während sie diese doch aus der Schrift schöpfte, wie namentlich die Allmacht Gottes, auf die der Wunderglaube gebaut ist. Stünde es aber auch besser mit dieser Eigenschaftslehre, so haben andere Theisten alle Einwirkungen Gottes als unverträglich mit seiner absoluten Vollkommenheit geläugnet. — Powell will darauf, als einen wichtigen Punkt, hinweisen und bemerkt zugleich, daß er mit den letztgenannten Grundanschauungen und Folgerungen keineswegs übereinstimme. Er geht dann von den Beweisen für die Wunder zu den Beweisen aus den Wundern über.

Die Beweiskraft der Wunder ist relativ. Sie hatten ihre Bedeutung in einer Zeit, die sie nicht bloß glaubte, sondern auch als Legitimation des Messias forderte. Aber Jesus selbst stellte seine Werke nur als untergeordnete Beweise neben den höheren Beweis seiner Lehre und seines Karakters. Allein eine Beweisart, die damals in einer ganz anderen geistigen Atmosphäre genügend war, würde jetzt nicht nur keinen Eindruck machen, sondern eher schlimme Folgen haben, wenn man sie aufzwingen und auf das beziehen wollte, was den dermaligen wissenschaftlichen Begriffen widerspricht. Andererseits würden die Wunder bei solchen Nationen nichts wirken, die, wie Henry Martin bei den Muhammedanern in Persien erfahren mußte, gar zu wundergläubig sind und jedem Schriftwunder ein anderes aus ihren Kreisen zur Seite zu stellen wissen. In Paley's Zeit galten die Wunder als der einzige äußere Beweis einer göttlichen Offenbarung. Aber diese Anschauung scheint auch bei den ernstesten Vertheidigern des Christenthums an Boden verloren zu haben. Ja manche Tractarianer verwerfen geradezu die äußeren Evidenzen. Andere verbinden den äußeren Wunderbeweis mit der inneren Vortrefflichkeit der Lehre und machen im Grunde die letztere zum Prüfstein für die Zulässigkeit des ersteren, was allerdings mit der Schrift alten und neuen Testaments im Einklang ist und von Vielen gutgeheißen wird (Whately, Trench). Aber wird damit nicht das Recht anerkannt, an ein höheres Tribunal, als die Wunder, zu appelliren, an den sittlich-intellektuellen Richterstuhl des menschlichen Geistes?

Wie man auch die Evidenzen ansehen mag, um von Nutzen zu seyn, müssen sie den gesteigerten Anforderungen der Zeit gemäß umgestaltet werden. Und dabei muß das Recht der Wissenschaft in Fragen der materiellen Welt und die Unabhängigkeit solcher Erörterungen, die die geistliche Wahrheit betreffen, anerkannt werden. Vernunft und Wissenschaft (so tröstet nun Powell) sind darin eins, daß jenseits des Gebietes der physischen Ursächlichkeit und der möglichen Begriffe des Verstandes oder Wissens die unbegränzte Region geistlicher Dinge liegt, welche das ausschließliche Gebiet des Glaubens ist, und während der Verstand und die Philosophie nichts in der materiellen Welt anerkennen können, was dem Grundprincip der Materie — der universellen Ordnung und der unauflösbaren Einheit der physischen Ursachen — widerspricht, so sind sie um so geneigter, die höheren Ansprüche der göttlichen Mysterien in der unsichtbaren geistigen Welt anzuerkennen. — „Je mehr das Wissen fortschreitet, um so mehr wird es anerkannt, daß das Christenthum als eigentliche Religion getrennt von physischen Dingen betrachtet werden muß. Die erste Lostrennung des Geistlichen vom Physischen wurde nothwendig gemacht durch die Aufdeckung der handgreiflichen Widersprüche zwischen den astronomischen Entdeckungen und dem Buchstaben der Schrift. Ein weiterer, noch größerer und wichtigerer Schritt geschah durch die Entdeckungen der Geologie. Neuerdings hat das Alter des Menschengeschlechts, die Speciesfrage und die Verwerfung der Idee einer Schöpfung neue Fortschritte in derselben Richtung veranlaßt" (S. 128). — Gleichwohl bauen die Apologeten immer noch auf die Glaubwürdigkeit äußerer That-

sachen, wie sie durch Zeugnisse unterstützt sind, und meinen, das Zeugniß müsse dieselbe Beweiskraft für physikalische wie für historische Thatsachen haben. — „Die Frage über die Wunder gehört ganz in's Gebiet der naturwissenschaftlichen Betrachtung; keine allgemeinen moralischen Principien, keine gewöhnlichen Regeln der Evidenz oder logische Schlüsse können uns in den Stand setzen, ein richtiges Urtheil darüber zu bilden. Es ist nicht eine Frage, die mit ein paar abgedroschenen Gemeinplätzen, wie: moralische Weltregierung und Glauben an die göttliche Allmacht, oder Gültigkeit des menschlichen Zeugnisses, oder Gränzen der menschlichen Erfahrung — abgethan werden können. Die Frage ruht wesentlich als auf ihrem Fundamente auf den großartigen Begriffen der Naturordnung, den umfassenden Grundelementen aller Naturwissenschaft, den höchsten Ideen des Naturzusammenhanges, welche nur die genau kennen, die in der kosmischen Philosophie im weitesten Sinne völlig zu Hause sind. In einer Zeit der naturwissenschaftlichen Forschungen, wie die gegenwärtige, haben alle hochgebildeten Geister und die Geförderteren die Lehren der induktiven Philosophie sich mehr oder weniger angeeignet und wenigstens in gewissem Maße den großen Grundgedanken des Universalgesetzes verstehen gelernt, daß es eine Unmöglichkeit ist, daß auch nur zwei Atome der Materie nebeneinander seyn können ohne eine bestimmte Beziehung zu einander, daß irgend eine Wirkung des einen auf das andere, in Ruhe oder Bewegung, ohne einen physikalischen Grund statthabe, daß irgend eine Veränderung in dem Zustande der materiellen Agenzien vor sich gehen könne, außer durch die unwandelbare Wirkung einer Reihe von ewig so bestimmten Processen, die in einer nothwendigen Kette ordnungsmäßiger Verbindung auf einander folgen — so unvollkommen wir sie auch kennen mögen" (S. 133). — Das große Gesetz der Erhaltung und Stabilität der siderischen Bewegungen ist jetzt von allen Naturphilosophen anerkannt und ist ein Typus der Selbsterhaltung und Selbstbewegung der Naturkräfte. So lange dieß nicht erkannt war, wurde eine ewig bewegende Kraft vorausgesetzt, um Alles im Gange zu erhalten. Und diese Chimäre ist wieder in's Leben gerufen worden, um ein wunderbares Eingreifen zu begründen.

Man beruft sich gern auf die groben Mißgriffe der Naturphilosophie, um sie in Mißkredit zu bringen, als ob damit etwas bewiesen wäre. Aber Vieles, was früher bezweifelt wurde, hat sich durch weitere Untersuchungen als Wahrheit herausgestellt. „Es ist jetzt anerkannt und durch eine hohe Autorität, wie Owen, bekräftigt, daß „Schöpfung" nur ein anderer Name für unsere Unwissenheit über die Art der Erzeugung ist; und ein anderer Denker hat den unwiderlegten und unwiderlegbaren Satz aufgestellt, daß eine neue Species entweder aus unorganischen Elementen oder aus zuvor organisirten Formen entstanden seyn muß. Entweder Entwickelung oder spontane Zeugung muß das Wahre seyn; und Darwin's Werk über den Ursprung der Species durch natürliche Züchtung muß bald einen völligen Umschwung der Meinungen zu Gunsten des großen Princips der Selbstentwickelung der Natur hervorbringen" (S. 139).

„Zeugniß ist am Ende nur eine Versicherung zweiter Hand, ein blinder Führer; Zeugniß allein vermag nichts gegen die Vernunft. Im Wesentlichen steht die Frage über Wunder ganz unabhängig von der Erwägung des Zeugnisses; die Frage würde dieselbe bleiben, wenn wir die Evidenz unserer eigenen Sinne für ein angebliches Wunder hätten, d. h. für eine außerordentliche oder unerklärliche Thatsache. Es ist nicht die bloße Thatsache, sondern ihre Ursache oder Erklärung, um was es sich handelt. In der Natur und von ihr, durch Wissenschaft und Vernunft können wir unmöglich einen Beweis für das Wunderwirken der Gottheit haben; dazu müßten wir über Natur und Vernunft hinausgehen können. Würden wir aber einen solchen Beweis von der Natur haben können, so würde das nur außerordentliche natürliche Wirkungen darthun, was eben nicht Wunder im alten theologischen Sinne als isolirte beziehungslose und ursachlose Erscheinungen seyn würden; während keine physische Erscheinung als einzigartig oder ohne Analogie und Beziehung zu anderen und zu dem ganzen System der natürlichen Ursachen begriffen werden kann" (S. 142).

Kurz ein Wunder kann nur in doppelter Weise betrachtet werden: 1) an und für sich als physisches Ereigniß, und ist deshalb nach den Gesetzen der Vernunft und der Wissenschaft zu erforschen und auf physische Ursachen zurückzuführen, und dann hört es auf, supranatural zu seyn, kann aber doch als Stütze für eine religiöse Wahrheit besonders für die vergangenen Zeiten, denen es galt, angesehen werden; 2) in Verbindung mit religiöser Lehre, gestützt auf die Autorität der Inspiration. In diesem Falle hört es auf, Gegenstand der Untersuchung durch die Vernunft zu seyn, es wird aus religiösen Gründen angenommen und kann sich nur an den Glauben wenden. Die religiösen Wunder sind offenbar immer nur Gegenstände, nicht Beweise des Glaubens, und wenn sie mit Lehren verbunden sind, wie in einigen der höheren christlichen Mysterien, so verbreitet sich die Heiligkeit der Lehre auch über die äußere Erzählung, in der sie enthalten ist. „Der Grund der Hoffnung aber, die in uns ist", ist nicht beschränkt auf äußere Zeichen noch irgend welche Evidenz, sondern besteht in solcher Gewißheit, wie sie jedem ernsten Forscher am genügendsten erscheint. Und die wahre Annahme der ganzen christlichen Offenbarung wird am würdigsten und befriedigendsten gegründet auf die Gewißheit des Glaubens, in dem wir stehen (2 Kor. 2, 24) und der „bestehen muß nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft" (1 Kor. 2, 5). —

Von Spinoza hat Powell seine philosophische Grundanschauung über Wunder entlehnt, während er in der historischen Wunderkritik sich ganz an Hume hält. Von dem ersteren unterscheidet er sich, sofern er die natürliche Erklärung der biblischen Wunder abweist, von dem letzteren, sofern er den Vorwurf des Betrugs nicht aufkommen läßt. Er geht aber weiter, indem er jene Anschauung von einer ewigen ununterbrochenen Naturordnung durch die Resultate der neueren Forschungen weiter begründet und das Wunder aus dem Gebiete des Wissens hinausweist. Dem Wissen gehört die wirkliche Welt und dem Glauben das Reich der Phantasie. Seine Aeußerungen über „die Region der geistlichen Dinge" erscheinen nur als eine Concession an den herrschenden Glauben. Ist es ihm aber Ernst damit, so setzt er einen Dualismus, der wissenschaftlich unmöglich ist. Das Band, mit dem die Evidentialtheologie Glauben und Wissen verbunden hatte, ist mit einem Schwertstreich zerhauen. Die Welt ist ewig und entwickelt sich ewig nach denselben unabänderlichen Gesetzen, und die Religion löst sich in einen subjektiven Glauben auf.

Wie Powell das Wunder überhaupt, so hat ein anderer Essayist das Schöpfungswunder vom Standpunkte der Naturwissenschaft aus der Kritik unterworfen —

c) Goodwin: Die mosaische Kosmogonie (On the Mosaic Cosmogony. By C. W. Goodwin, M. A. Ess. Nro. V. p. 207—253). Kein Gegenstand der Physico-Theologie hatte in den letzten Jahrzehnten ein so allgemeines Interesse geweckt und eine so verschiedenartige Behandlung erfahren, wie das Verhältniß des mosaischen Schöpfungsberichts zu den Resultaten der Geologie. Im Allgemeinen ist eine dreifache Stellung zu dieser Frage eingenommen worden. Es wird entweder von dem Standpunkte der Geologie ausgegangen und der mosaische Bericht als ungeschichtlich angesehen, oder wird der letztere als geschichtlich vorausgesetzt, und die Resultate der Geologie darnach zurecht gelegt, oder endlich wird die Wahrheit der Bibel einerseits und das Recht der Wissenschaft andererseits anerkannt und eine Vermittelung versucht. In die erste Klasse gehören theils Männer wie Lyell, Dick und Babbage, die den mosaischen Bericht als unverträglich mit der Wissenschaft bei Seite liegen lassen, theils solche, die, wie Powell, denselben als Parabel oder Mythe fassen. Ihnen schroff gegenüber stehen die „Antigeologen", die sich streng an das Wort der Bibel halten und entweder, wie Cockburn, die Erdrevolutionen aus einem Zusammenwirken vulkanischer Eruptionen mit der noachischen Fluth erklären oder andere Hypothesen aufstellen, deren abenteuerlichste wohl die von M'c Farlane ist. Die Hauptvertreter der vermittelnden Richtung sind Dr. Buckland und Hugh Miller. Es sind die Theorien dieser Harmonisten, welche im vorliegenden Essay geprüft werden.

Goodwin weist im Eingang auf die große Umgestaltung der Naturwissenschaft im 16. Jahrhundert und auf Galilei's Aeußerung zurück, daß der Zweck der Offenbarung nicht das gewesen seyn könne, dem Menschen physikalische Wahrheiten mitzutheilen, für deren Entdeckung ihm sein Schöpfer besondere Fähigkeiten verliehen habe. „Es wäre gut gewesen", fügt Goodwin bei, „wenn die Theologen sich zu der offenen Anerkennung dieses Grundsatzes verstanden hätten. Wäre dieß ohne Rückhalt geschehen, so würde entweder der Begriff der göttlichen Offenbarung modificirt und die Möglichkeit der Beimischung von Irrthum zugegeben worden seyn; oder man würde erklärt haben, daß solche Theile der hebräischen Schriften, welche im Widerspruche mit Thatsachen stehen, nicht Theile der Offenbarung seyn können. Den ersten Weg haben die Theologen meist eingeschlagen, aber mit solchen Beschränkungen, Cautelen und Doppelsinnigkeiten, daß diejenigen wenig befriedigt waren, welche wissen wollten, wie und was eigentlich Gott die Menschen gelehrt und ob etwas Weiteres als das, was der Mensch durch den Gebrauch seiner natürlichen Fähigkeiten zu erkennen im Stande und offenbar bestimmt sey" (S. 209).

Goodwin glaubt nun, durch Nachweisung der Zwecklosigkeit und Vergeblichkeit der harmonistischen Versuche der Theologie und Religion, die es mit dem Verhältniß Gottes zu dem Menschen als einem sittlichen Wesen zu thun haben, einen Dienst zu leisten. Er setzt die Zweiheit der Schöpfungsberichte voraus, faßt aber nur den ersten in's Auge und sagt, der Verfasser wolle eine Kosmogonie geben, aber von einem anderen Standpunkte aus, als dem der gegenwärtigen Wissenschaft. Er gibt allgemeine Berührungspunkte zwischen beiden zu, die jedoch bei der großen Verschiedenheit in der Anordnung des Ganzen wenig austragen, und erklärt sich entschieden gegen die Ansicht, daß der mosaische Bericht mit der Wissenschaft harmonire, dieß aber nur nicht erkannt worden sey, bis die letztere den Schlüssel dazu gegeben. Sodann geht er an die Kritik der harmonistischen Theorien. „Dr. Buckland"' sagt er, „nahm Chalmer's Theorie auf, wonach das Wort „Anfang" eine unbestimmte Periode, die den letzten großen Veränderungen voraufging, bezeichnet. Diese mag Millionen von Jahren umfassen. Sie endet mit dem Untergange der Urwelt, dem Tohu-va-bohu. Die neue Periode begann mit dem Hervorrufen des Lichts aus der temporären Finsterniß, welche die Trümmer der alten Erde bedeckte.". „Allein", entgegnet Goodwin, „nicht nur thut diese Erklärung dem Texte Gewalt an, sondern sie übersieht, daß die Sonne in der Urzeit zur Entwickelung des vegetabilischen und animalischen Lebens so nöthig war wie jetzt. Ueberdieß setzt sie voraus, daß die Urwelt durch die große Katastrophe ganz untergegangen und die jetzige Thier- und Pflanzenwelt darnach ganz neu geschaffen worden sey, was von der jetzigen Geologie, auch von Harmonisten, als unrichtig aufgegeben worden ist. Zudem stürzt Buckland selbst seinen Vermittelungsversuch durch das Zugeständniß um, es handele sich nicht um die Richtigkeit der mosaischen Erzählung, sondern um unsere Auffassung derselben, — ein Satz, der nicht stark genug verworfen werden kann, weil er der kritischen Moralität die Wurzel abschneidet. Ja wenn man zugibt, daß die Urkunde keine bestimmte Erklärung zulasse und das Recht beansprucht, die Erklärung immer wieder nach den Anforderungen der Geologie zu ändern, dann kann man die Harmonie mit der Wissenschaft herstellen. Diese Ansicht hat Pratt (s. seine Schrift: „Scripture and Science not at variance, 1859), der sich zunächst mit der Auskunft begnügt, daß die Schrift weislich von den natürlichen Dingen nach ihrer Erscheinung, nicht nach ihren physikalischen Qualitäten rede, aber bereit ist, dieselbe gegen eine bessere zu vertauschen.

Andere Harmonisten haben die Schöpfungstage als Perioden gefaßt, wie Macdonald und früher auch Hugh Miller, und so geglaubt, die Schwierigkeiten lösen zu können. Allein die untersten Schichten zeigen, daß Thiere und Pflanzen überall coexistirt haben, während in der Genesis die Pflanzenschöpfung vollendet ist, ehe die Thierschöpfung beginnt. Dann haben die Geologen nicht bloß sechs, sondern bis gegen dreißig Perioden nachgewiesen, was zu einer neuen Hypothese geführt hat, daß nämlich die Ge-

nesis nur eine Auswahl von Perioden gebe. Die Unmöglichkeit, auf die eine oder andere Weise der Bibel und der Wissenschaft Genüge zu thun, hat Hugh Miller später zu der Annahme der Kurtz'schen Hypothese geführt, wonach der Schöpfungsbericht eine Vision ist, in der dem Moses die Schöpfungsperioden in dem Rahmen von Tagewerken gezeigt wurden. Die Schwierigkeit, daß die Coexistenz der Pflanzen- und Thierwelt in der Genesis nicht hervortrete, sucht Miller durch die Annahme zu heben, daß Moses nur die Haupttypen in den drei Perioden beschrieben habe, die Pflanzenwelt in der paläozoischen, die Reptilien in der mesozoischen, die Mammalien in der känozoischen Periode. Doch abgesehen von anderen Schwierigkeiten, wie die, daß das „graue Licht" die Wirkung der Sonne nicht ersetzt, hat auch Miller's Theorie den Hauptmangel, daß nach ihr in der Genesis nur die Erscheinungen — und zwar in räthselhaften Visionen —, nicht die Thatsachen beschrieben werden. Damit ist aber der geschichtliche Karakter des mosaischen Berichtes völlig aufgegeben. — Nein, es konnte nicht Zweck der Offenbarung seyn, den Menschen in der Naturwissenschaft zu unterrichten. „Wenn Gott unvollkommen unterrichtete Leute gebrauchte, um den Grund zu legen für die höhere Erkenntniß, für die er bestimmt war — ist es dann auffallend, daß sie Behauptungen aufstellten, die nicht im Einklange mit den Thatsachen sind, obwohl sie dieselben für wahr hielten?" (S. 250). — „Ist es nicht klar, daß der Plan der Vorsehung in Betreff der Erziehung des Menschengeschlechts ein progressiver ist?"

War es die Aufgabe des hebräischen Volkes, das Fundament der Religion auf Erden zu legen und nicht das der Naturwissenschaft, so sollte man die Irrthumsfähigkeit in diesem Stücke zugeben, nicht eigene Theorien bilden über das, was die Offenbarung seyn *sollte*, sondern untersuchen, was Gott zu thun gefiel. Es ist eine populäre Annahme, daß die Bibel, den Stempel Gottes an sich tragend, auch vollständig, vollkommen und in allen Theilen unanfechtbar seyn müsse, und tausend Schwierigkeiten sind aus dieser Ansicht entsprungen. Die theologischen Geologen behandeln die mosaische Erzählung keineswegs mit dem gehörigen Respekt, wenn sie ihr einen Doppelsinn unterschieben; wird sie aber angesehen als die Spekulation eines hebräischen Descartes oder Newton, dann erhält sie ihren rechten Werth. Der Verfasser hat *eine* große Wahrheit ergriffen, mit welcher er wirklich die höchsten Enthüllungen der modernen Forschung anticipirt — die Einheit des Weltplans und die Unterordnung unter einen einigen Schöpfer und Gesetzgeber. Ist aber auch der Bericht nur Menschenwort, so hat es doch Gott gefallen, denselben in besonderer Weise für die Erziehung des Menschengeschlechtes zu benutzen. —

Diese Schlußworte führen von der Physico-Theologie auf das historisch-theologische Gebiet. War in den zwei letztgenannten Essays die Stellung der biblischen Schöpfungs- und Wunderlehre zur Naturphilosophie betrachtet worden, so fassen die übrigen Essays die Stellung des Christenthums und seiner Urkunden zu der ganzen Menschengeschichte in's Auge.

Die Grundgedanken sind in dem folgenden Essay ausgesprochen:

d) *Die Erziehung der Welt*, von Dr. *Temple* (The Education of the World. By *Frederic Temple*, D. D. Chaplain in Ordinary to the Queen; Head Master of Rugby School; Chaplain to the Earl of Denbigh. Ess. Nro. I. p. 1—49). „Eine Welt", sagt Temple, „die nach einem eisernen Gesetz in ewigen Kreisen sich bewegen würde, ist undenkbar. Ist die natürliche Welt einer solchen Kreisbewegung unterworfen — die Welt des Geistes kann keine bloße Maschine seyn; in ihr muß sich ein Fortschritt finden. Wie der Mensch von der Geburt bis zum Grabe sich entwickelt, so auch die ganze Menschheit — gleichsam ein kolossaler Mensch — von der Schöpfung bis zum jüngsten Gericht. Die Zeitalter sind seine Tage, die Erfindungen und Entdeckungen seine Werke, die Glaubenslehren und Ansichten der successiven Weltalter seine Gedanken, die geselligen Zustände seine Sitten; die Art und der Zweck seiner Erziehung dasselbe wie bei den Individuen. Es sind drei Perioden zu unter-

scheiden: 1) Die Kindheit und das Gesetz. In der Kindheit sind wir positiven Regeln unterworfen, die wir nicht verstehen können, denen wir aber unbedingt gehorchen müssen. Die Welt war ebenso in ihrer Kindheit, unter Vormündern und Pflegern, bis auf die vom Vater bestimmte Zeit. Gehorsam auch gegen die scheinbar trivialsten Gebote war da die höchste Pflicht. Sie waren gegeben, um die niederen Leidenschaften, Heftigkeit, Grausamkeit, Sinnlichkeit zu zügeln. Dann folgte das mosaische System, eine Mischung von moralischen und positiven Geboten, auf diese die höheren Gebote der Propheten, die das Gewissen schärften, endlich die wichtige Schule des Exils, deren Frucht das Aufgeben des Götzendienstes, Gebet, Predigen und Bibellesen in den Synagogen war. Das Resultat der Erziehung war bei den Juden der nationale Glaube an die Einheit und Geistigkeit Gottes und die Erkenntniß der hohen Wichtigkeit der Keuschheit." — „So war die Erziehung der Hebräer. Andere Nationen hatten inzwischen eine gleichlaufende und gleichzeitige Erziehung. Die natürlichen Religionen, — Schatten, die das inwohnende geistige Licht auf die dunkeln Probleme außen warf, waren in Wirklichkeit Gesetzessysteme, auch von Gott gegeben, aber nicht durch Offenbarung, sondern durch das Wirken der Natur, und deshalb so verdreht und verfälscht, daß im Laufe der Zeit das göttliche Element fast ganz darin verschwand. Die poetischen Götter der Griechen, die sagenhaften Götter der Römer, der Thierdienst der Aegypter, der Sonnendienst des Orients, alle in Begleitung von Systemen des Gesetzes und der bürgerlichen Regierung, die aus denselben Quellen, wie sie selbst, entsprangen, nämlich dem Karakter und Temperament der verschiedenen Nationen — das waren in dem Haushalte der Vorsehung die Mittel zur Erziehung dieser Völker zu ähnlichen Zwecken wie bei den Hebräern" (S. 14. 15). „Sie alle trugen bei zu dem Wachsthum der künftigen Kirche: Rom den Sinn für Ordnung und Organisation, Griechenland die Pflege der Vernunft und des Geschmacks, Asien die Richtung auf das Mysteriöse. — 2) Die Jugendzeit und das Beispiel. In der Jugend sind wir dem Einfluß des Beispiels unterworfen und brechen bald durch alle Regeln, wenn sie nicht durch die höhere Lehre, die das Beispiel gibt, gezeigt und eingeschärft werden. Jesus als das Vorbild aller Vorbilder senkte sich in der Jugendzeit der Welt am tiefsten in das Herz; da war die größte Empfänglichkeit für die Wahrheit seiner göttlichen Natur. Darum ward auch sein Leben im vollen Sinne das Evangelium genannt. Enthält dieses auch wenig Lehre im technischen Sinne, so ist es doch die Quelle aller Inspiration. Auch die älteste Kirche gibt mehr Vorbild als Lehre — nicht zur sklavischen Nachahmung ihrer Bräuche, sondern zur Aneignung ihres inneren Lebens. — 3) Das Mannesalter und die Grundsätze. Das Menschengeschlecht ist nun sich selbst überlassen, um durch die Lehren des Geistes im Innern geleitet zu werden. Die Kirche entscheidet sich über ihre leitenden Principien. „Aber die Thatsache, daß eine so große Zahl früherer Entscheidungen praktisch veraltet und manche Lehrsätze für bleibenden Gebrauch sich ungeeignet erweisen, zeigt, daß die Kirche so wenig als ein Mann im Stande war, mit einmal alle Wahrheit und Weisheit der Lehre aus früherer Zeit sich anzueignen" (S. 41). — „Die Einwanderung von Völkern, die auf der Kindheitsstufe standen, nöthigte zur Wiederbelebung des Judaismus im Pabstthum. Darauf folgte die Zeit, wo dem Gewissen als höchstem Führer getraut werden konnte. Eine neue Lektion — die der Toleranz — wurde in der Reformation gelehrt, ist aber bis jetzt noch nicht ganz gelernt. Aber im Ganzen ist ein stetiger Fortschritt zu gewahren. Die Härte und Strenge der Grundsätze, welche das erste Mannesalter allein als unabänderliche Wahrheiten betrachten wollte, wird gemildert. Der Gesichtskreis erweitert sich. Die Schöpfung ist ein neues Buch, das neben der Offenbarung zu lesen ist. — Bei dem Lernen dieser neuen Lektion bedurfte die Kirche einen neuen Standpunkt und fand ihn in der Bibel. Wäre die Bibel in präcisen Glaubenslehren oder detailirten Lebensregeln abgefaßt worden, so hätten wir keine andere Wahl, als entweder bleibende Unterwerfung unter das äußere Gesetz oder Verlust des besten Mittels der Selbsterziehung. Aber die Bibel ist gerade

nach ihrer Form ganz unserem gegenwärtigen Bedürfniß angemessen. Sie ist Geschichte. Selbst ihre lehrhaften Theile sind in eine geschichtliche Form gefaßt und werden am besten verstanden, wenn man sie als Urkunden der Zeit betrachtet, in der sie geschrieben wurden, die aber das höchste und großartigste religiöse Leben jener Zeit uns vermitteln. So gebrauchen wir die Bibel, bewußt oder unbewußt, nicht um die Stimme des Gewissens zu unterdrücken, sondern zu wecken. Wenn das Gewissen und die Bibel zu differiren scheinen, so schließt der fromme Christ sogleich, daß er die Bibel nicht recht verstanden habe. Während ferner die Erklärung der Bibel von Geschlecht zu Geschlecht sich unbedeutend ändert, ändert sie sich stets in einer Richtung. Die Scholastiker fanden das Fegfeuer in ihr; spätere Forscher fanden genug darin, um Galilei zu verdammen. Vor nicht langer Zeit wollte man auch eine Verdammung der Geologie in ihr finden, und noch gibt es Viele, die sie so auslegen. Die Strömung geht durchaus in einer Richtung — sie weist offenbar auf die Identificirung der Bibel mit der Stimme des Gewissens. Die Bibel wird in der That durch ihre Form gehindert, einen Despotismus über den menschlichen Geist auszuüben; könnte sie das thun, so würde sie mit einmal zu einem äußerlichen Gesetz; aber ihre Form ist unserem Bedürfniß so wunderbar angepaßt, daß sie uns alle Ehrerbietung gegen eine höchste Autorität abgewinnt und doch dabei kein Joch der Unterwerfung auflegt. Dieß thut sie kraft des Princips des Privaturtheils, welches das Gewissen zwischen uns und die Bibel stellt und das Gewissen zum höchsten Ausleger macht; diesen aufzuklären, mag Pflicht seyn, aber ihm ungehorsam zu seyn, nimmermehr" (S. 44. 45).

Schließlich wird noch gesagt, es sey ein Hochverrath am Glauben, wenn man das Resultat irgend einer philosophischen, physikalischen oder historischen Untersuchung fürchte. Selbst wenn die Geologie lehre, daß 1 Mos. 1. nicht wörtlich zu verstehen sey, oder historische Untersuchungen darthun, daß die Inspiration, obwohl sie die Lehre schütze, dennoch die Erzählung nicht vor gelegentlichen Ungenauigkeiten, oder den Text vor Interpolationen bewahre, so seyen diese Resultate dennoch willkommener, als gedankenlose Zustimmung. Die Substanz des Glaubens werde dadurch nicht berührt.

Ob Temple durch Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts, die soeben in englischer Uebersetzung erschienen war, und durch die Comte'sche Idee des „colossalen Menschen" zu seiner Abhandlung geführt wurde, ist eine untergeordnete Frage. Sie enthält des Eigenen genug, hat viele geistreiche Gedanken und feine Parallelen. Aber die Hauptsache ist die Grundidee einer stufenweisen Entwickelung der Offenbarung, die Erweiterung des Offenbarungsbegriffs, die Auffassung des Christenthums vom Standpunkte des Gewissens aus, die starke Betonung der Toleranz als des Kerns der Reformation — Gedanken, welche eigentlich das Thema für die folgenden Essays bilden.

e) Jowett, über die Schriftauslegung (On the Interpretation of Scripture. By Benjamin Jowett, M. A. Regius Professor of Greek in the University of Oxford. Ess. Nro. VII. p. 330—438). Die Schrifterklärung von den Abwegen der allegorisirenden, rhetorisirenden und dogmatisirenden Ausdeutungen auf den sicheren Boden des einfachen Schriftsinnes zurückzuführen, das ist es, kurz gesagt, was Jowett als dringendes Bedürfniß der Zeit erkennt und sich in seiner Abhandlung als Aufgabe stellt. Der Exeget hat nur den ursprünglichen Sinn herauszustellen, d. h. den Sinn der Worte, wie er von den ersten Hörern und Lesern aufgefaßt wurde. Er muß sich in die alte Zeit zurückversetzen, als wäre er ein Schüler Christi oder Pauli. Alles dessen was folgt, hat er sich zu entschlagen. Die Geschichte des Christenthums, die nachträglichen Gedanken der Theologie gelten ihm nichts; er darf aus den fragmentarischen Schriften — denn das sind sie — nicht ein abgerundetes System oder eine zusammenhängende Geschichte zu construiren versuchen. Er hat keine Interpretationstheorie. Sein Zweck ist, die Schrift wie jedes andere Buch und nicht mit confessionellem Vorurtheil zu lesen. — Bei den deutschen Commentatoren glaubt Jowett zum erstenmal in der Geschichte eine Annäherung zum Einverständniß und zu sichern Re-

sultaten, z. B. in der Auffassung der Prophetie, zu finden, während die englische Exegese einen apologetischen Karakter angenommen habe und sich gegen vermeintliche Angriffe der Wissenschaft und Kritik zu wehren suche und sich mehr an die kirchliche Tradition als an die Worte Christi halte. In der Naturwissenschaft sey es nutzlos, auf bloße Annahmen zu bauen, aber in der Theologie sey es anders. Man suche die schadhafte Grundlage unter dem schönen Aufbau zu verdecken. „Man hat es für besser gehalten, Argumente stehen zu lassen, welche, obwohl oft trügerisch, doch auf orthodoxer Seite sind, als ihre Fehler aufzuzeigen. Und so sind unvermerkt viele Principien zur Geltung gekommen, welche die Thatsachen ignoriren. Niemand würde die Schrift so erklären, wie Viele thun, wenn man nicht mit vorgefaßten Meinungen an sie herantreten würde. Im Worte Gottes, sagt man, kann kein Irrthum seyn, deshalb sind die Widersprüche zwischen den Büchern der Könige und Chronik nur scheinbar oder Abweichungen in den Abschriften zuzuschreiben. Es ist tausendmal wahrscheinlicher, daß der Ausleger irrt, als der inspirirte Verfasser. Aus gleichem Grunde wird trotz der Schrift und Geschichte (Jer. 36, 30. Jes. 23. Amos 7, 10—17) nie zugegeben, daß eine Weissagung nicht erfüllt sey; die Erwähnung eines Namens, der später als das angenommene Zeitalter der Propheten auftritt (Jes. 45, 1), darf nicht, wie bei anderen Schriften, als Beweis gegen jene Annahme gelten" (S. 342), — eine Stelle, wegen der Jowett nachher heftig angegriffen wurde.

Nach diesen Vorbemerkungen geht Jowett an die Lehre von der **Inspiration**. Verschiedene Definitionen sind versucht worden, aber „alle irren vielleicht, da die Sache, obwohl an sich wahr, sich nicht genau definiren läßt. Auch ist in den Evangelien und Episteln nirgends ein Grund für die höheren oder supranaturalen Ansichten über Inspiration. Die Schriften der Evangelisten oder Apostel machen nicht den Eindruck, als ob diese eine innere Gabe gehabt hätten oder einer höheren Macht unterworfen gewesen wären, anders als bei ihrem täglichen Predigen und Lehren; auch geben sie nirgends zu vermuthen, daß sie frei waren von Irrthum oder Schwächen. Paulus schreibt, wie ein christlicher Lehrer, mit all den Erregungen und dem Wechsel des menschlichen Gefühls. Er spricht allerdings mit Autorität, aber doch in schwierigen Fällen unentschieden, und berichtigt sich selbst nicht bloß einmal, und seine Erwartungen in Beziehung auf die Zukunft Christi sind durch die Folgezeit berichtigt worden" (S. 345). Dieß sowie die vielen Differenzen zwischen den Evangelisten (wie über den Wohnort der Eltern Jesu, die Genealogien, die Schächer u. s. w.), die aus den verschiedenen Traditionen über das Leben Jesu herrühren, muß im Auge behalten werden, wenn man über die heil. Schriften ein Urtheil gewinnen will. Das Wesen der Inspiration kann nur durch Prüfung der Schriften selbst erkannt werden. Man darf nicht a priori einen Begriff von derselben bilden. Das Princip einer progressiven Offenbarung erklärt am besten das Wesen der Inspiration. Sodann muß eine wahre Inspirationslehre mit den sicheren Resultaten der Geschichte und Wissenschaft harmoniren. Denn es kann nicht Etwas in der Religion wahr, in der Wissenschaft unwahr seyn. Die scheinbaren Widersprüche lösen sich von selbst, sobald eine wissenschaftliche Wahrheit klar hervortritt. Mit der Idee der Natur erweitert sich auch die Idee der Offenbarung. Es mag künftig den Meisten so natürlich erscheinen, die göttliche Vorsehung in der Ordnung der Natur zu finden, wie einst in der Durchbrechung derselben. „Fast alle intelligente Leute sind darüber eins, daß die Welt Myriaden von Zeitaltern existirt hat; die Bestunterrichteten sind der Ansicht, daß die Völkergeschichte einige Jahrtausende über die mosaische Chronologie zurückgeht; neuere geologische Entdeckungen weisen vielleicht auf ein früheres Daseyn des Menschengeschlechts, während es möglich, später vielleicht gewiß ist, daß unser Geschlecht sich nicht von einem, sondern von vielen Schöpfungscentren über die Erde ausgebreitet hat oder, wie Andere sagen, daß die Entdeckung der noch fehlenden Glieder in der Kette des animalischen Lebens zu neuen Schlüssen über den Ursprung des Menschen führen wird" (S. 349).

Zugegeben auch daß dies noch nicht erwiesen ist, so wäre es doch verkehrt, die Inspiration und Offenbarung in Opposition mit der stetig fortschreitenden Wissenschaft zu bringen. Galilei's Entdeckung hat ein- für allemal das Verhältniß zwischen der Wissenschaft und christlichen Wahrheit, principiell festgestellt. Aehnlich ist es mit den Resultaten der historischen Forschung. Auch da helfen harmonistische Versuche nichts. Der Inspirationsbegriff muß sich erweitern und jene Resultate in sich aufnehmen. Doch die Schriftauslegung hat nichts zu thun mit der Inspirationsfrage. Der Exeget thut besser daran, sich nicht in diese Frage zu mischen und seine eigenen Wege zu gehen. Ebensowenig darf er seine Erklärung nach den Glaubensbekenntnissen richten, die die Frucht späterer Reflexionen und Controversen sind. Die Sprache des neuen Testaments dagegen ist das erste Bewußtseyn und Lautwerden des Geistes oder das unmittelbare Erscheinen des Wortes des Lebens (1 Joh. 1.), wie es sich den Augen seiner ersten Nachfolger zeigte. So wenig die Ansichten einer späteren Zeit in die Schrift hineingetragen werden dürfen, so wenig darf eine Beziehung auf die gegenwärtigen socialen und kirchlichen Zustände die Auffassung der evangelischen Lehren und Maximen beeinflussen. Das Evangelium zeigt uns ein Ideal, das nicht in der materiellen Welt realisirt werden kann, sondern im Schrein des Herzens und Gewissens seine Stelle findet. Oder ist Alles, was Christus und die Apostel gesagt und gethan, als Vorschrift und Vorbild anzusehen, für Nationen wie für Individuen? Ist es der Buchstabe, der hier gilt, oder nicht vielmehr der Geist? Aber diese Innerlichkeit der Worte Christi verstehen Wenige. Es ist leichter, sie äußerlich anzuwenden und den Verhältnissen anzupassen. So sind einzelne Worte der Schrift gepreßt worden, um überkommene Meinungen zu stützen, wie über Ehescheidung, Heirath mit der Schwägerin, Episkopat, göttliches Recht der Könige, Inspiration, Persönlichkeit des heil. Geistes, Kindertaufe, Erbsünde. Andererseits werden viele neutestamentliche Lehren und Bräuche auf die Seite geschoben, und namentlich die Lehre, daß alle Menschen, auch die Heiden, nach ihren Thaten gerichtet werden. Jede Kirchengemeinschaft beruft sich für ihre Lehre auf die Schrift und kann einzelne Stellen für sich anführen, während sie andere übersieht. Aber was soll es überhaupt heißen, eine Lehre aus der Schrift beweisen, wenn diese doch selbst nicht in ein strenges System der Lehre und Praxis gebracht werden kann? Die Bibel redet nicht wie ein Gesetzbuch, sondern wie ein Freund zum anderen. Noch andere Hindernisse stehen einer angemessenen Schrifterklärung im Wege, wie die theologischen Terminologien, die Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes, womit das Verhältniß des alten zum neuen Bunde zusammenhängt. Hat die Schrift mehr als einen Sinn, so kann sie irgend welchen Sinn haben, und statt eine Glaubens- und Lebensregel zu seyn, wird sie zum Ausdruck der ewig wechselnden religiösen Meinungen. Das Buch, von welchem wir glauben, daß es alle religiöse Wahrheit enthält, ist das unsicherste aller Bücher, weil es nach willkürlichen und unsicheren Methoden ausgelegt wird.

Jowett fühlt wohl, daß er durch offene Darlegung all' dieser Schwierigkeiten großen Anstoß geben werde, allein nur in der Wahrheit sieht er die Waffe gegen den um sich greifenden Skepticismus, und wenn niemand das Schweigen brechen will, hält er das für seine Pflicht. Er sucht eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen und findet sie darin, daß der historische Gebrauch der Schrift als des ewigen Zeugen des Höheren im Menschen, als inspirirter Quelle der Wahrheit und des Weges zum besseren Leben fortbestehe. Erklärt wie jedes andere Buch, bleibt die Bibel doch von allen anderen verschieden. Ihre Schönheit wird neu hervortreten, wie bei einem restaurirten Gemälde, sie wird neues Interesse wecken durch das Leben, das in ihr ist, ein neues Ansehen sich schaffen, Geist seyn, wie anfänglich, und nicht Buchstabe. Niemand kann sich, nach dem, was wir jetzt um uns sehen, eine Vorstellung machen von der Macht, die das Christenthum haben würde, wenn es Eins wäre mit dem Gewissen des Menschen und nicht im Widerspruche mit seinen intellektuellen Ueberzeugungen. — Die Regeln nun für den Exegeten lassen sich kurz fassen: Erkläre die Schrift wie jedes andere

Buch. Zunächst also muß nach den gewöhnlichen hermeneutischen Regeln der Sinn gefunden werden, den der Prophet oder Evangelist und die ersten Hörer oder Leser den Worten beilegten. Schwierig ist dieß allerdings in manchen Fällen, da die Bibel in verschiedenem Styl und zu verschiedenen Zeiten geschrieben ist, und dann oft eine Tiefe und Innerlichkeit hat, die dieselben Eigenschaften bei dem Erklärer fordern. Es sind Keime der Wahrheit und Lehren darin, die noch jetzt nicht Wurzel geschlagen haben oder verstanden worden sind. Am schwierigsten ist es, die Worte Christi völlig zu fassen. Der Ausleger muß dazu in sich selbst das Bild Christi Gestalt gewinnen lassen, in eine neue geistliche Welt hineingeboren werden. Es ist eine der höchsten Aufgaben, an die ein ganzes Leben gerückt werden kann, Christi Worte dem menschlichen Herzen etwas näher zu bringen. Auch bei den Propheten findet sich oft ein tiefer Sinn, der ihnen selbst nur halb enthüllt war, womit aber nicht gesagt seyn soll, daß dies ein mysteriöser oder mehrfacher Sinn war. Die andere Regel, die aus jenem Princip folgt, ist die: Erkläre die Schrift aus sich selbst. Sie ist eine Welt für sich; man muß sich in sie hineinversetzen. Und dazu bedarf es eines poetischen und kritischen Sinnes, einer gewissen Originalität und Intensität des Denkens, viel mehr als der Gelehrsamkeit, denn die Kenntniß der griechischen Wörter ist fast das Einzige, was zu wissen nöthig ist. Bei der großen Verschiedenheit der biblischen Bücher ist es gerathen, jedes für sich und aus sich zu erklären und die nutzlose und schädliche Beiziehung von Parallelen, vollends aus Schriften verschiedener Zeiten, zu vermeiden. Andererseits zeigt sich aber doch auch ein Zusammenhang und Fortschritt in der Schrift. Während die große Idee der Einheit Gottes von Anfang an da war, schreitet die jüdische Religion in anderer Hinsicht fort: von der Furcht zur Liebe, von der Macht zur Weisheit, von der Gerechtigkeit zur Barmherzigkeit Gottes, von der Nation zum Individuum, von dieser Welt zu einer anderen, von der Heimsuchung der Sünde der Väter an den Kindern zur individuellen Verantwortlichkeit. Ebenso zeigt sich ein geschichtlicher Fortschritt durch verschiedene Stufen bis zur Vollendung in Christo, — eine Entwickelung vom Kindes- zum Mannesalter. — So findet der Schriftausleger die stetige Entwickelung der Offenbarung im alten und neuen Testament als Theil einer größeren Welt, welche sich über die Erde ausdehnt und zu einer anderen Welt hinanreicht.

Die Schrift hat ein inneres Leben, eine Seele, und einen äußeren Leib oder Form — die Sprache, die aber nur unvollkommen die höheren Wahrheiten ausdrückt. Es ist deshalb verkehrt, zu viel Gewicht auf die einzelnen Worte zu legen, als wäre jede Partikel ein Glied in der Schlußkette. Es fragt sich überhaupt, ob durch Sprachstudium viel Licht auf das neue Testament geworfen wird, ob nicht die Analyse großer Ideen, wie *πίστις, δικαιοσύνη* u. s. w. viel wichtiger seyn würde. — Jowett schließt diesen Abschnitt mit guten Bemerkungen über die neutestamentliche Gräcität, das logische und rhetorische Element der Sprache, die Denkweise der Schriftsteller u. A., und geht dann von der Auslegung zur Anwendung der Schrift über, welche er von jener scharf unterscheidet.

Die Schriftworte sind der beste Ausdruck religiöser Ideen. Schon im neuen Testamente werden Worte des alten angewendet, wobei der ursprüngliche Sinn belebt und vergeistigt, aber kaum textgemäß gefaßt ist. Daraus folgt, daß jene Citate nicht zu sehr gepreßt werden dürfen, und ferner, daß ähnliche Anwendungen heute noch erlaubt sind. Es fragt sich nun, was sind die Gränzen der Schriftanwendung und wiefern hat die Auslegung als Correktiv der falschen Anwendung zu dienen. Da gilt es vor Allem, sich des Unterschiedes zwischen Erläuterung und Argument, Schriftwort und Schriftwahrheit bewußt zu bleiben. Man hat z. B. in den Lehren der Propheten nichts weiter als allgemeine Principien zu suchen; die Kirche als geistliches Israel, die Könige als Gesalbte des Herrn sind Redefiguren und als solche zulässig. Die Anwendung der Schrift muß ferner immer mit dem Geiste des Evangeliums in Einklang gebracht werden, wobei allerdings die Worte einen neuen Sinn bekommen können. So

ist die Anwendung einem höheren Princip unterworfen, das nichts Anderes als das Herz und Gewissen des christlichen Lehrers ist, der die Worte zu Vehikeln nicht seiner eigenen Meinungen, sondern der Ideen der Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe macht. Das sind die ewigen Ideen, eben so göttlich, als der Kern aller Offenbarung, wie menschlich, als das gemeinsame Element der menschlichen Natur. In manchen Fällen haben wir den Sinn des Schriftwortes nur zu erweitern, um es auf unsere Zeit anzuwenden, so kann das Wort: die Wahrheit wird euch frei machen, oder das Wort Pauli über die Weisheit bei den Vollkommenen auf die Versöhnung von Glauben und Wissen, die man christliche Philosophie nennen könnte, bezogen werden. Die unmittelbarste und allgemeinste Anwendung lassen Christi Worte zu, die uns den höchsten Maßstab der Wahrheit und Pflicht an die Hand geben. Aehnlich ist es mit den Episteln, die zwar nicht so klare Lehren geben, wie Christus, aber dem wirklichen Leben näher stehen.

Zum Schlusse faßt Jowett noch die praktische Stellung seiner Ansichten zur Theologie und zum Leben in's Auge. Die Aenderung der herrschenden Interpretationsmethode ist nicht sowohl eine Frage der Zweckmäßigkeit als der Nothwendigkeit. „Das Verständniß des ursprünglichen Schriftsinnes, das sich Bahn gebrochen hat, ist unverträglich mit der typischen und conventionellen Auslegung. Die Zeit wird kommen, wo die Gebildeten nicht mehr glauben können, daß Hosea die Worte 11, 1. auf die Rückkehr des Joseph und der Maria aus Aegypten weissagte, so wenig als sie glauben, daß die römisch-katholische Deutung von 1 Mos. 3, 15. annehmbar sey. Sie werden nicht mehr glauben, daß die ersten Kapitel der Genesis dasselbe sagen, was die Geologie und Ethnologie enthüllen, so wenig als daß Josua 10, 12. 13. mit Galilei's Entdeckung im Einklang sey“ (S. 418).

Paley und Butler, deren Schriften zu ihrer Zeit als siegreiche Widerlegung der Gegner der Schrift angesehen wurden, verlieren ihre Bedeutung, seitdem die Kritik mächtig geworden ist. Ja die ganze Theologie scheint in einem Auflösungsprocesse begriffen zu seyn. Man begnügt sich nicht mehr damit, die Lehrsätze auf ein paar Schriftstellen zu gründen, sondern bringt sie in engere Verbindung mit der moralischen Natur des Menschen. Man scheut extreme Consequenzen und gibt Wahrheit auf beiden Seiten zu, und hält in Lehrfragen mehr zurück. Dieser Proceß läßt sich nicht aufhalten. Die Wahrheit bricht sich Bahn, und führt sie zu nichts Gutem? Niemand kann wünschen, daß die bisherigen Scheidelinien zwischen den Christen für immer bleiben. Concordate und Unionsversuche haben nur zum Streit geführt, aber die Besten finden doch immer mehr, daß sie im Wesentlichen harmoniren. Die Mauern, welche kein Feind erstiegen, werden von selbst fallen. Die Bibel wird fortan nicht als Zeuge für die Sonderlehren der Sekten dienen, aber ihre moralische Kraft wird steigen. Wenn das äußere und das innere Zeugniß in dem christlichen Bewußtseyn sich vereinigen, so ist das nicht eine Quelle der Schwäche, sondern der Kraft. Die Bibel verliert nicht ihren hohen Werth, wenn der Geist an die Stelle des Buchstabens tritt. Sie wird vielmehr das Band der Gemeinschaft für die ganze christliche Welt; und so bietet auch ein aufgeklärter Begriff und Gebrauch der Schrift große Vortheile für die christlichen Missionen. Man kann nicht die eigene Religionsgeschichte auf die Heiden übertragen, und sollte ihnen deshalb nicht die Bibel als andere Vedas geben, sondern die Wahrheit des Buches, den Geist Christi ihnen mittheilen, sie zu dem Bewußtseyn bringen, daß Gott ihr Vater, sie seine Kinder sind. Auch für die liberale Erziehung würde die Bibel mit ihrer Geschichte, hohen Poesie und Moral, ihren Heroen und dem höchsten Vorbild das beste Buch seyn. Die Predigten würden eindringlicher werden, wenn die Geschichten und Karaktere der Bibel lebendig geschildert würden statt der Evidenzen und metaphysischen Distinktionen. — Aber was soll den angehenden Theologen gerathen werden, die beim Blick auf die großen Schwierigkeiten zurückschrecken möchten? Sie sollen für's Erste ihres Berufes gewiß werden, sodann bedenken, daß die Schwierigkeiten, die hauptsächlich

aus der Verschiedenheit der Erziehung der verschiedenen Klassen der Gesellschaft hervorgehen, durch Takt, Umsicht und am meisten durch die Macht des christlichen Lebens überwunden werden können, daß die Wahrheit immer eine Seite habe, die den Weg zum Herzen findet, und endlich sich trösten, daß der Dienst der Wahrheit, so schwer er auch seyn möge, ein gottgefälliger sey. —

Jowett zeigt sich durchaus als ein ernster, wahrheitsuchender Mann. Die Religion ist ihm Herzenssache, aber er kann das Auge nicht schließen gegen die schwierigen Fragen der Gegenwart. Er hat den Muth, ihnen offen zu begegnen und eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen zu versuchen. Dabei genügen ihm halbe Maßregeln nicht. Er will das schadhafte Gebäude der herrschenden Inspirationstheorie und Interpretationsmethode lieber ganz abbrechen und von Grund aus neu bauen. Das Fundament des alten Inspirationsbegriffs ist ihm viel zu eng. Er legt einen möglichst breiten Grund, indem er eine Inspiration nicht der Schriften, sondern der Schriftsteller annimmt, und die Begeisterung der letzteren nicht der Art, sondern nur dem Grade nach verschieden seyn läßt von der allgemeinen menschlichen. Das Supranaturale fällt somit weg. Inspiration ist eben nur das Wehen des Gottesgeistes im Menschen in höherem oder geringerem Grade. Ist aber das Specifische in der Inspiration der biblischen Schriftsteller aufgegeben, so fällt auch die Nothwendigkeit und Zuläßigkeit einer eigenthümlichen Erklärungsmethode von selbst weg. Die Bibel ist nicht ein organisches Ganze, sondern nur eine Sammlung religiöser Lebensbilder in großer Mannichfaltigkeit aus verschiedenen Zeiten, von allen möglichen Standpunkten aus aufgefaßt und von sehr verschiedenem Werthe. Sie enthält nicht unmittelbare Offenbarungen und direkte Gebote Gottes, sondern zeigt nur das religiöse Denken und Leben in seinem Fortschritte zur höchsten Spitze in Christo. Sie kann deshalb auch nicht unmittelbar auf das Leben angewandt werden, sondern muß durch das Medium des Subjekts hindurchgehen. Der Geist, der in ihr weht und sich in bestimmten Lebensformen ausgeprägt hat, muß in dem Subjekt das Geistesleben wecken und das so erweckte und erleuchtete Subjekt aus diesem Geiste heraus handeln. Dieß ist der religiöse Proceß, der durch die Schrifterklärung angeregt und gefördert werden soll. Der Lehrer kann nichts Positives geben, sondern nur hinweisen auf die Ideen in der Schrift, und so muß er dem Subjekt überlassen, wie es sich dieselben vermittele. Das subjektive Gottesbewußtseyn und Gewissen wird so zum Erklärer der heil. Schrift gemacht, wie bei Temple. Aber Jowett gibt selbst zu, daß eine höhere Begabung erforderlich ist, um in das Verständniß der Schrift, die eine Welt für sich ist, einzudringen. Kann diese Begabung nicht allgemein vorausgesetzt werden, so ist nur eine esoterische Religion möglich. — Daß Jowett bei diesem Kampfe gegen Verbalinspiration und willkürliche Exegese auf das Extrem geht und Schwierigkeiten sieht, wo keine sind, ist leicht erklärlich. Er hat vollkommen Recht, wenn er auf den sicheren Boden der grammatisch-historischen Auslegung zurücklenkt. Aber das ist nur der Anfang. Jowett vergißt über den Mannichfaltigkeiten der Schriften den Grundplan der Schrift, bedenkt nicht, daß die genaue Erforschung der Verschiedenheit des alten und neuen Testaments und der einzelnen Lehrbegriffe gerade zur Erkenntniß der organischen Einheit führt. Er wird seinem Princip des Fortschritts im religiösen Denken untreu, wenn er es mit der neutestamentlichen Zeit abbricht, statt den Fortschritt in der Aneignung der göttlichen Wahrheiten in dem Gange der Kirchengeschichte zu suchen.

Er übersieht endlich die Nothwendigkeit, daß die göttliche Wahrheit überhaupt in objektiver Form gegeben seyn muß, wenn sie nicht in subjektives Meinen zerflattern soll. Sein Standpunkt ist ein rein subjektiver, idealistischer.

f) Williams, über Bunsen's biblische Forschungen (Bunsen's Biblical Researches. By Rowland Williams. D. D. Vice-Principal and Professor of Hebrew, St. David's College, Lampeter; Vicar of Broad Chalke, Wilts. Ess. Nro. II. p. 50—93). — Das Gesetz der Entwickelung, das durch die ganze Bibel

hindurch, wie in der ganzen Geschichte und Wissenschaft sich nachweisen lasse, ist auch für Williams das Grundprincip. Eine rücksichtslose Kritik der heidnischen Geschichte hat auch die Kritik der hebräischen Annalen beeinflußt. Die Anerkennung einer Vorsehung im Judenthum hat zu Zugeständnissen in Betreff des Heidenthums geführt. In Folge davon ist die Idee der Offenbarung zu Gunsten der alten Welt erweitert, für uns vertieft worden. Und es ist kein Verlust, wenn die beengende Idee der Offenbarung, die dem Gewissen feindselig gegenübergestellt wird, mit einer anderen vertauscht wird, welche in dem Gewissen einen Widerhall findet. Die sittliche Seite unserer Natur, die so oft mit der Offenbarung in Widerspruch gesetzt wird, sollte eher als integrirender Bestandtheil der Offenbarung selbst gefaßt werden. Wenn wir Wunder um der moralischen Lehre willen annehmen, so zeigt es sich, daß das ethische Element das fundamentale ist. Die wichtigste Frage ist die, ob der heil. Geist durch die von der Vorsehung geordnete Media gewirkt hat, oder ob er so davon abgewichen ist, daß Mißtrauen gegen dieselben gewissermaßen für immer zur Pflicht gemacht ist. Die erste Fassung ist die philosophische und ihr streben freie Nationen und evangelische Denker entgegen; die andere hat mehr den Schein der Religion, ist aber naturgemäß mit Priesterherrschaft oder Formalismus und nicht selten mit Verdorbenheit im Regiment oder Leben verbunden. Sollen die altenglischen Grundlagen der Forschung und ehrlichen Darstellung erhalten werden, so müssen einige der auf ungenügende Evidenz hin provisorisch gegebenen Entscheidungen revidirt werden; fürchten wir uns davor, so müssen wir unsere alten Ansprüche, auf den Grund der Wahrheit zu bauen, aufgeben, so können wir nur in Rom oder sonst einer eben so schlimmen Art der Finsterniß Zuflucht suchen.

Es ist Bunsen's unsterbliches Verdienst, daß er weder in unehrlicher Weise sein Gewissen beschwichtigt, noch die Schwierigkeiten der Aufgabe gescheut hat, sondern mit ungemeiner Gelehrsamkeit, mit dem Lichte des christlichen Gewissens darangegangen ist, die verworrenen Urkunden zu enträthseln und freimüthig den Geist Gottes auch anderwärts anzuerkennen, dabei aber den Traditionen des hebräischen Heiligthums einen Ehrenplatz anzuweisen. Keines lebenden Schriftstellers Werke würden einen so inhaltschweren Text für eine Abhandlung über biblische Kritik geben, wie die seinen. Abgesehen von einigen „Specialitäten des Lutheranism" können wir auf dem allen Gelehrten gemeinsamen Boden der Forschung mit ihm zusammentreffen, obwohl auch hier die Zustimmung nicht völlige Uebereinstimmung in sich schließt. —

Williams hat in dieser Einleitung seinen Standpunkt so klar gezeigt, daß es keines weiteren Wortes darüber bedarf, und was er über Bunsen's biblische Forschungen sagt, verräth eine solche Unbekanntschaft mit der deutschen Theologie, daß man wenig Zutrauen zu seiner kritischen Befähigung gewinnen kann. In der That zeigt er sich durchaus nur als Nachbeter Bunsen's, und nur an einigen Punkten macht er unbedeutende Ausstellungen, um daran zu erinnern, daß er eigentlich Recensent ist. Und doch müssen wir ihm folgen, da eben diese Recension, obwohl sie des Eigenen fast nichts enthält, Gegenstand der heftigsten Angriffe von allen Seiten, ja eines mehrjährigen Processes ward — eine Ehre, die wohl bisher noch keiner Recension widerfahren ist.

Es wird aber genügen, die Hauptstellen, welche zu Angriffs- und Anklagepunkten gemacht wurden, hervorzuheben.

Nachdem zuerst das hohe Alter der ägyptischen Geschichte erwähnt worden, wird von den halb idealen, halb traditionellen Notizen über die Ursprünge des Menschengeschlechts bis Abraham geredet (S. 56), der mit Recht als die historische Zeit eröffnend angesehen werde. Für die Erklärung des Durchgangs durch's rothe Meer werde poetische Licenz beansprucht (S. 59), hinsichtlich der Abfassung des Pentateuchs die allmähliche Entstehung angenommen (ebendas.). Dieß nach Bunsen's „Aegypten". — dann übergehend zu Bunsen's „Gott in der Geschichte", sagt Williams, der Verfasser hebe das direkt religiöse Element der Bibel hervor. „Nicht wie die hoffnungslose Schule, die uns verbietet, an Gott oder das Gewissen zu glauben, ohne daß wir unsere Seele durch

den Buchstaben tödten, findet er das Heil für einzelne Menschen wie Staaten nur in der Erkenntniß des Schöpfers unseres Lebens, durch den die Welt besteht, dessen Bild wir in unserem Denken tragen, dessen Stimme in unserem Gewissen widerhallt. In der Bibel, als dem Ausdruck der frommen Vernunft, die deshalb mit Vernunft und Freiheit gelesen werden muß, findet er die Urkunde der Riesengeister, deren Erfahrung die religiöse Atmosphäre schufen, in der wir athmen" (S. 60. 61).

Nach ein paar Worten über den Vorzug des Glaubens gegenüber den Opfern heißt es: „Als der grausame Opferdienst Syriens mit dem Ernst einer göttlichen Stimme Abraham befahl, seinen Sohn zu schlachten, so bedachte er nicht, daß er keine vollkommene Theorie von dem Absoluten habe, die ihn zu einer Abweichung von der traditionellen Offenbarung berechtigen würde, sondern glaubte, daß der Vater, dessen Stimme vom Himmel er im Herzen vernommen hatte, mehr Wohlgefallen an Barmherzigkeit als am Opfer habe, und dieser Glaube wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Der Same war vom Himmel ausgestreut, aber er wuchs in dem Boden eines ehrlichen und guten Herzens. So finden wir überall die Principien der Vernunft und des Rechts, die immer in unserem Herzen einen Widerhall finden, was ein wahreres Zeichen des Glaubens ist, als eine Unterwerfung unter eine angenommene äußerliche Autorität, die jene Principien selbst unterdrücken würde" (S. 61). — „Man könnte vielleicht denken, Bunsen beachte das sacerdotale Element in der Bibel zu wenig. Jedenfalls ist ihm das wahrhaft Mosaische nicht das Jüdische, sondern das wesentlich Menschliche" (S. 62).

„Um die Bedeutung der Prophetie zu würdigen, müßte man in England noch Jahre lang studiren. Gewohnt zu hören, daß die Geschichte von den Propheten in Räthseln ausgedrückt sey, ist man mit moralischen Lektionen nicht zufrieden. Diese Auffassung datirt aus alter Zeit, ist aber mit dem Aufleben der Wissenschaften allmählich aufgegeben worden. Selbst Butler sah voraus, daß jede Weissagung durch die Zeitgeschichte aufgeklärt werden könne; Bischof Chandler soll die messianischen Weissagungen auf 12 oder gar 5 reducirt haben, Paley wagt nur eine zu citiren. Coleridge und Arnold läugnen die Prognostikation. Andererseits haben die deklamatorischen Kanzel- und Platformreden mit unkritischer Uebertreibung Alles, was die Väter geträumt haben, noch gesteigert. Aber in Deutschland sehen wir einen Pfad voll Licht von Eichhorn bis Ewald und Bunsen." — Williams gibt nun einige Beispiele negativer Kritik aus Bunsen und sagt dann: „Groß ist Bunsen's Verdienst, daß er offen die Resultate der Kritik anerkennt und doch die Propheten als Zeugen für das Reich Gottes hinstellt, indem er bei ihnen die Entwickelung der Ideen des Glaubens an einen gerechten Gott, der Gebetskraft und des Sieges der sich selbst opfernden Geduld nachweist." Dann Einiges über den „Knecht Gottes", in dem Williams das collektive Israel sieht. „Doch", fügt er bei, „würde Christus als höchste Realisirung des prophetischen Ideals angesehen werden können, als ein Prophet, dessen Worte nicht sterben, als Priester im Tempel, nicht mit Menschenhänden gemacht, als König im Reiche der Gedanken, der sein Volk von einer Knechtschaft der moralischen Uebel befreit, die schlimmer ist als die ägyptische oder babylonische (S. 65—75).

Nun kommen die Bücher Daniel und Jona an die Reihe, deren Aechtheit geläugnet wird mit der Nutzanwendung: „Es ist hohe Zeit, daß die Theologen dies anerkennen, da bei ihren Hülfsmitteln das Festhalten an dem landläufigen Irrthum eine Schande und für die guten Leute, die man lehrt, denselben zu einem Glaubensartikel zu machen, eine bedauernswürdige Sache seyn würde" (S. 76. 77). „Gott", heißt es weiter, „kann bei der Erziehung des Menschengeschlechts wohl auch von der Einbildungskraft so gut als vom Gewissen Gebrauch gemacht und zugelassen haben, daß seine Lehren innerhalb der Gränzen der beschränkten Menschlichkeit spielen." — „Die große Sache ist doch immer, das Werk des ewigen Geistes und seinen bleibenden Einfluß auf alles Andere, der sich in allen Bildern der alten Zeit und jetzt in den Gnadenmitteln kund gibt, aufzuzeigen. Würde dieser Geist nicht in der Kirche wohnen, so würde die Bibel nicht inspirirt seyn, denn

die Bibel ist vor Allem das geschriebene Wort der Gemeinde. So kühn diese Inspirationstheorie klingen mag, so war sie doch das erste Bekenntniß der Kirche und ist die einzige, die mit den Thatsachen der Schrift zusammenstimmt. Die heil. Schriftsteller bekennen selbst, daß sie Menschen mit denselben Fehlern waren wie wir, und uns wiederum ist die Erleuchtung des Geistes verheißen, der in ihnen wohnte. Will man die heil. Schriftsteller lieber zu fühllosen Maschinen machen und Luther und Melanchthon uninspirirt nennen, so sehe man wohl zu, wie man das beweise" (S. 77. 78).

Williams geht zu Bunsen's „Hippolytus" über, dessen „wunderbare Aphorismen" einen großen Eindruck auf ihn machen. „Man könnte ihm", sagt er, „vorwerfen, daß er evangelische Ausdrücke in einem philosophischen Sinne brauche. Aber Bunsen könnte entgegnen: Warum sollte nicht Rechtfertigung durch den Glauben Frieden der Seele oder das Gefühl des göttlichen Beifalls, das aus einem Glauben an einen gerechten Gott entspringt, bedeutet haben — statt einer erdichteten Uebertragung des Verdienstes? Paulus würde dann moralische Verantwortlichkeit im Gegensatz gegen Sacerdotalismus gelehrt haben. Rechtfertigung würde weder ein willkürlicher Grund des Vertrauens seyn, noch ein Lohn unter der Bedingung, daß wir den Anspruch auf Verdienst aufgeben, sondern vielmehr der Spruch der Vergebung in Folge unserer Reue, und unsere Annahme auf Grund des Opfers unseres Herzens; Wiedergeburt — ein Erwachen der Kräfte unserer Seele; Auferstehung — die geistliche Belebung. Das Reich Gottes ist die Realisirung des göttlichen Willens in unserem Denken und Leben. Hierdurch fällt auch Licht auf den Begriff der Incarnation, die bei unserem Verfasser so rein geistig ist, wie bei Paulus Der Sohn David's nach dem Fleisch ist der Sohn Gottes nach dem Geist, der da heiligt" (S. 80—82).

Wollen wir die Wahrheit dieser Ansichten prüfen, so haben wir zunächst zu erwägen, daß moralische und metaphysische Gründe uns nöthigen, Offenbarungen wie die in Christo nicht auf das erste halbe Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu beschränken. „Sodann was die äußere Kritik betrifft, so finden wir das Zeugniß der kanonischen Bücher und der nächsten patristischen Literatur genügend, sofern es sich um die Darstellung ewig wahrer Principien im Leben handelt, aber sie sind nicht zureichend, um an sich unglaubliche Erzählungen oder offenbar falsche Vorschriften zu erhärten. Wir müssen deshalb in uns selbst eine bewahrheitende Fähigkeit annehmen, ähnlich wie bei Mathematikern oder Musikern, um eine Abhandlung über Geometrie oder ein Gesetz der Harmonie zu prüfen. So müssen wir, wie uns ausdrücklich gesagt wird, das Zeugniß in uns selbst haben" (S. 82. 83). — Hierauf folgt Einiges über den Kanon, namentlich die Unächtheit des Evangeliums Johannis (wobei Joh. 3, 13. als Glosse angesehen wird), den alexandrinischen Ursprung des Hebräerbriefes, die Unächtheit des zweiten Briefes Petri (S. 83—85). Wie im Kanon, so zeigt sich auch in der Lehre eine Entwickelung. „Die ersten Christen hielten dafür, daß das Herz durch den Glauben gereiniget werde; das begleitende Symbol des Wassers wurde aber allmählich als Mittel der Reinigung angesehen. Der Taufe ging anfänglich ein Gelübde voran, in welchem der Streiter Christi sein Bewußtseyn von der geistlichen Wahrheit aussprach; als aber die Taufe in eine falsche Analogie mit der Beschneidung hineingezwängt wurde, artete der Ritus in eine magische Form aus, und die augustinische Ansicht von einem den Kindern angeerbten Fluch entwickelte sich in Verbindung damit" (S. 86). — „Wie im Leben, so auch im Sakrament opferten sich die ersten Christen im Geiste Christi; daher der Name. Als aber der Priester an die Stelle der Gemeinde trat und man die sakramentalen Zeichen als den natürlichen Leib Christi ansah, und die körperlichen Leiden Christi über das Selbstopfer seines Willens bis zum Tode am Kreuz erhöhte, wurde die Centrallehre des christlichen Glaubens auf den Kopf gestellt, obwohl seine äußere Form blieb. Das tiefe Drama des Herzens und Geistes wurde veräußerlicht zu einer commerciellen Transaktion." Aehnlich wurde die Lehre von der Trinität, von den Vätern noch als tiefes metaphysisches Problem angesehen, zu einem arithmetischen Räthsel (S. 87). —

Das Essay schließt mit Stanzen auf Bunsen, dem Williams die Befreiung von den falschen Fabeln, die die Miethlinge lehren, mit gerührtem Herzen dankt.

Teukros unter Ajas' Schild die Pfeile schießend — einen anderen Eindruck kann Williams auf den unparteiischen Leser nicht machen. Er adoptirt ohne Widerspruch die Ausdeutungen der christlichen Dogmen, die er bei Bunsen findet; er bekennt sich selbst zu den Principien dieses Standpunktes: Entwickelung, sittliche Weltordnung, religiöses Bewußtseyn, als dem Wesentlichen in dem Christenthum und den anderen Religionen. Es war vielleicht klug, seine Ansichten hinter die Decke der Recension zu stecken, aber diese war löcherícht genug, um jene hervortreten zu lassen.

Viel offener und ehrlicher ist die Sprache in dem letzten Essay, den wir noch zu betrachten haben:

g) Wilson, über die Nationalkirche (Séances historiques de Genève. The National Church. By Henry Bristow Wilson, B. D. Vicar of Great Staughton Hunts. Ess. Nro. IV. p. 145—206). Er knüpft nur lose an die Genfer Vorträge an, in denen Gasparin das „individualistische", Bungener das „multitudinistische" Princip vertreten hatte, und empfiehlt das letztere als Lösung der kirchlichen Zeitfragen. Diese offen zu besprechen und „nach den besten Methoden zu suchen, um die alten Dinge den neuen Verhältnissen anzupassen", sey eine Pflicht für Jeden, dem die Zukunft der Kirche am Herzen liege; denn der weit verbreitete Abfall vom Christenthum in seiner jetzigen Gestalt sey durch den Census vom Jahre 1851 als Thatsache erwiesen, und die Unzufriedenheit mit Einzelnem zeige sich auch bei Geistlichen in dem Dringen auf Revision der Liturgie. Woher dieser Abfall? Wilson weist die herrschende Meinung zurück, daß die kritische Richtung „eine Krankheit sey, die man sich durch deutsche Einimpfung zugezogen habe." „Es mag seyn, daß wir in England noch längere Zeit der Geduld deutscher Forscher viel zu danken haben werden, aber es ist keineswegs wahrscheinlich, daß wir uns durch ihre philosophischen Spekulationen mystificiren oder dazu hinreißen lassen werden, alle Thatsachen in eine zum voraus fertige allgemeine Theorie einzuzwängen. Haben die deutschen Bibelkritiker viele Evidenzen gesammelt, so wird das nüchterne englische Urtheil den Spruch zu thun haben" (!). — Doch der Einfluß dieser fremden Literatur erstreckt sich nur auf Wenige. Die weite Verbreitung der negativen Theologie ist vielmehr aus dem Anstoße zu erklären, den die gewöhnlich gepredigten Lehren den Scharfsichtigeren gaben, aus dem Mißtrauen in die alten Beweise für eine wunderbare Offenbarung und dem Zweifel an der Autorität der Bibel. Die Skepsis der Neuzeit ist das Resultat des Beobachtens und Denkens. Das Gebiet des Wissens erweitert sich ungemein. Culturvölker, früher kaum gekannt, treten hervor. In welcher Beziehung steht das Evangelium zu diesen Millionen? „Die Nothwendigkeit des Glaubens an einen Heiland für diese Völker, die nie von ihm gehört, kann bei weiterem Nachdenken niemand annehmen; sie werden ohne Zweifel nach Billigkeit behandelt werden. Die subtilen Distinktionen zwischen Natur- und Gnadenbund sind entweder Distinktionen ohne Differenz, oder laufen auf eine Läugnung der gleichmäßigen Gerechtigkeit des höchsten Wesens hinaus. Man kann die Frage: Was soll aus den Myriaden von Myriaden der nichtchristlichen Völker werden? — nicht als ein Mysterium auf die Seite schieben. Wenn unsere Traditionen sagen, sie seyen in den Fluch über Adam mitverwickelt und können einst für ihre persönlichen Uebertretungen gestraft werden, ohne durch den seligmachenden Glauben daraus gerettet zu seyn, so sind wir geneigt, zu denken, daß unsere Traditionen hierin uns nicht die Worte der Schrift und die Folgerungen daraus darstellen. Aber wenn sich bei näherer Prüfung herausstellen sollte, daß sie es doch thun, so müssen wir sagen, daß die Verfasser der Bücher der heiligen Schrift uns in diesen Stücken ihre eigenen unvollkommenen Vorstellungen und nicht den Sinn des Geistes Gottes gegeben haben, denn wir müssen mit Paulus schließen, „daß Gott sey wahrhaftig, und alle Menschen falsch" (S. 153. 154). Dürfen wir überhaupt annehmen, daß Alle mit Gerechtigkeit nach der Gelegenheit, die sie hatten,

von Christo zu hören, gerichtet werden, dann können wir bei den christlichen und nicht-christlichen Völkern nur einen Unterschied der Vortheile anerkennen. Ueber das Princip der ungleichen Vertheilung göttlicher Wohlthaten steht uns freilich kein Urtheil zu, aber die menschlichen Hypothesen darüber zu prüfen, kann sehr zweckmäßig seyn, zumal wenn diese Schwierigkeiten immer allgemeiner gefühlt werden. Hiemit hängt das andere Bedenken zusammen, daß die Verheißungen, Weissagungen oder Aussagen der Schrift über die Heiden nicht in Erfüllung gegangen sind (z. B. Röm. 10, 18. Kol. 1, 23). Denn nie haben die Christen mehr als den vierten Theil der Völker der Erde ausgemacht. Nicht besser ist der a priori-Beweis, daß eine übernatürliche Offenbarung zur Zeit Christi erwartet werden mußte, weil alle natürlichen Mittel, den Menschen zu bessern, erschöpft waren. In China und Ostasien überhaupt wäre eine Offenbarung viel nöthiger gewesen. Aber die Schwierigkeiten schwinden, wenn man den Ausdruck „die ganze Welt" im Sinne jener Zeit versteht und die Heilslehren größtentheils als nur auf die anwendbar ansieht, denen sie verkündigt werden sollten. „Ueberdieß sind uns zu unserem großen Trost Worte Christi aufbewahrt, die erklären, daß das Schicksal der Menschen in einer anderen Welt nach ihrem sittlichen Karakter in diesem Leben und nicht nach erblichen oder überlieferten Glaubensbekenntnissen entschieden werde" (S. 157). Dann aber müssen viele bisher gewöhnliche Lehransichten Calvin's und Luther's in den Hintergrund gestellt, wenn nicht verworfen werden. Die wichtige Frage erhebt sich nun: Wie soll das Christenthum in Zukunft auf die Welt einwirken? Nicht durch Lehrsysteme, die, wie z. B. die lutherische Rechtfertigungslehre nie allgemeine Annahme fanden. Es ist vielmehr das ethische Element, das außer Paulus bei allen Aposteln und in den Worten Christi überwiegt (S. 161). Den Beweis für das Ueberwiegen des ethischen Elementes liefert auch die apostolische Praxis. Paulus schließt die Läugner der Auferstehung nicht von der Kirche aus, sondern argumentirt mit ihnen u. s. w. Das zeigt, daß die apostolische Kirche eine multitudinistische war. Sie strebte frühe dahin, Nationalkirche zu werden. Aber unglücklicherweise folgte auf den flüssigen Zustand der christlichen Ansichten schon im ersten Jahrhundert nach Christus eine allmähliche Erstarrung und Systematisirung widersprechender Ansichten. Constantin inaugurirte mit der Nationalkirche auch das damit unverträgliche Princip der Lehreinschränkung. Das richtige würde eine Combination des multitudinistischen und des individualistischen Princips seyn. Dadurch würde einerseits dem Ueberwiegen der Hierarchie, die zum Aberglauben einer apostolischen Succession und übernatürlichen Wirkung des Sakraments führt, vorgebeugt, andererseits die Betheiligung der tüchtigsten Laienkräfte ermöglicht. Ein Gleichgewicht beider Principien ist ganz wohl möglich in einer Nationalkirche, welche frei ist von Lehrzwang.

Schon die jüdische Kirche war eine Nationalkirche, und nicht bloß sie, auch das Heidenthum hatte welche, und von diesen unterscheidet sich die jüdische nicht der Art, sondern nur dem Grade nach. Das Wesentliche jeder Nationalkirche ist, daß sie den geistigen Fortschritt der Nation und ihrer einzelnen Glieder nach ihren verschiedenen Zuständen und Entwickelungsstufen zu fördern sucht. Aber sie reizt das individualistische Element zum Separatismus, wenn sie nicht mit der Zeit fortschreitet. Vielleicht ist unsere eigene Kirche in der schlimmen Lage, isolirt dazustehen zwischen Fanatismus und rücksichtsloser Freidenkerei. Diesem Uebelstande kann nur durch Appellation an die Vernunft und freie Kritik, nicht durch Wiederholung alter Formeln oder Denunciationen abgeholfen werden. — Wilson sucht nun das Recht zu einer freieren Auffassung der Bibel nachzuweisen. Er bespricht zunächst den 6. Artikel der englischen Kirche, welcher so lautet: „Die heil. Schrift enthält Alles, was zur Seligkeit nothwendig ist, so daß, was darin sich nicht findet oder daraus nicht bewiesen werden kann, von niemand als Glaubensartikel oder als nothwendig zur Seligkeit geglaubt werden muß. Unter dem Namen „„heilige Schrift"" verstehen wir solche kanonische Bücher alten und

neuen Testaments, deren Autorität in der Kirche nie bezweifelt worden ist." — Er sagt darüber (S. 175): „Dieser Artikel enthält gar nicht den Ausdruck „„Wort Gottes"" und macht nicht den geringsten Versuch, weder direkt noch indirekt, die Inspiration zu definiren, noch gibt er den leisesten Wink über das Verhältniß des göttlichen und menschlichen Elementes in der Abfassung der biblischen Bücher. Selbst wenn die Väter „„kanonisch"" gleichbedeutend mit „„wunderbar inspirirt"" gefaßt haben, so ist das kein Beweis, daß ihre Auffassung nothwendig auf den Artikel angewandt werden müsse. Die englische Kirche läßt hier anderen gegenüber mehr Freiheit. Der Artikel erklärt nur negativ, daß nichts, also auch kein Glaubensbekenntniß, Concilienbeschluß, Tradition oder Erklärungsweise angenommen werden müsse, wenn solches nicht schriftgemäß sey, sagt aber nicht, daß Alles in der Schrift geglaubt werden müsse, d. h. das Wort Gottes ist in der Schrift, aber nicht die Schrift. Man kann also nach dem 6. Artikel die Erzählung von der Schlange als Versucher, der redenden Eselin u. s. w. wörtlich oder als Allegorie, Parabel, Poesie, Legende nehmen; ebenso die Allgemeinheit der Fluth, Eliä Himmelfahrt, die Persönlichkeit der Engel und des Teufels. Auch die Fragen über Entstehungszeit, Verfasser und Werth der Bücher sind offen." — Und dann weiter (S. 176. 177): „Viele Uebel sind in England durch einen extremen und exklusiven Skripturalismus entstanden." Alles liest die Bibel, aber ohne die nöthigen Erklärungen. Man streitet sich über die Verbreitung der Bibel mit Noten (in hierarchischem Sinne) oder ohne solche, in dem Aberglauben, sie sey ein infallibler Prüfstein. Man sollte das menschliche Element mehr anerkennen, dann würde das göttliche um so eher zur Geltung kommen.

Wilson geht dann (S. 180 ff.) zu der Frage über die Lehrfreiheit der Geistlichen über und fordert für diese dieselbe Meinungsfreiheit, die der englische Bürger habe. „Die Privatmeinung der Geistlichen", sagt er, „ist allerdings ganz freigegeben; aber eine große Beschränkung, meint man, sey durch die Unterschrift zu den Artikeln auferlegt. Allein diese Unterschrift fordert nichts weiter, als die Annahme der Artikel als formelles Gesetz (was er durch schiefe Deutung einzelner Wörter und des ganzen Inhalts zu beweisen sucht). „In dem Statut 13., Elizabeth, cap. 12" — fährt er fort (S. 185) — „sind die Maschen für die moderne Verfeinerung zu weit. Man kann Ausdrucksweisen wählen, die theils von der modernen Weise, über metaphysische Gegenstände zu denken, theils von einer besseren Bekanntschaft mit den schwankenden Ansichten des nachapostolischen Zeitalters an die Hand gegeben werden, und diese Ausdrücke auf die in den fünf ersten Artikeln ausgesprochenen Lehren anwenden, ohne daß man sie direkt angreift oder ihnen die Zustimmung verweigert, sondern so, daß man an ihnen vorbeigeht — wie bei der Menschwerdung des göttlichen Wortes und den göttlichen Personen." Auf die Canones kann man sich nicht berufen, denn sie sind kein Grundbestandtheil der englischen Kirche. Die Artikel lassen allerdings einen weiten Spielraum, aber man sollte doch die Unterschrift zu denselben nicht mehr verlangen. Man könnte sie noch stehen lassen als Bollwerk gegen Rom und romanisirende Tendenzen.

Endlich wird noch über die Aufgabe der Nationalkirche geredet. Spekulative Lehren soll sie den Philosophen überlassen und sich nur mit der ethischen Entwickelung ihrer Glieder beschäftigen. Dissenter einerseits und die Männer der Wissenschaft andererseits sollten hereingezogen werden. Die historischen Stücke der Bibel mögen ihren Werth behalten, um der Ideen willen, die sie anregen. Die „Ideologie" ist (S. 199) die rechte Methode für die Kritik und Exegese. Nur darf die kritische Ideologie nicht wie von Strauß, die exegetische nicht wie von Origenes zu weit getrieben werden. Die ideologische Erklärung hilft (wie an einzelnen Beispielen gezeigt wird) über alle Schwierigkeiten hinweg. — Die Hauptsache ist nicht eine bestimmte Form des Glaubens, sondern das Leben. Und das wahre christliche Leben ist das Bewußtseyn in der großen moralischen Ordnung, mit deren Durchführung in der Welt das Christenthum vornehmlich betraut ist, eine Rolle zu spielen. Die Kirche kann nur bis zur Gränze zwischen

diesem und jenem Leben die führen, die ihr anvertraut sind. Aber wenige nur sind reif für die Ewigkeit, viele nur keimartige Seelen.

Was soll aus ihnen werden? Die römische Kirche hat einen limbus infantium angenommen, und ist nicht zu hoffen, daß es receptacula geben wird, wo die Unentwickelten noch wachsen und für ein höheres Leben heranreifen? Wenn die christliche Kirche in allen ihren Zweigen ihre Aufgabe erfüllt und ihr Gründer das Reich dem Vater übergeben hat, dann wird Alles an dem Busen des Allvaters eine Zuflucht finden, nach seinem Willen, da zu ruhen oder für ein höheres Leben in kommenden Zeiten zu reifen. —

Von der Höhe des ethnologischen Standpunktes hat Wilson den christlichen Offenbarungsbegriff in's Auge gefaßt und die schwierige Frage, wie die Verdammung der Heiden mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen sey, in der bekannten Weise dadurch zu lösen versucht, daß er nur das ethische Moment im Christenthume gelten läßt oder vielmehr auf den Boden der natürlichen Moral herabzieht. Um alles Nichtethische wegzuschaffen, dazu bietet sich ihm die „Ideologie", die durch mythische oder allegorische Deutung mit großer Leichtigkeit alles Unbequeme wegfegt, als ein äußerst willkommenes Mittel. Ein breiter Boden für eine Massenkirche ist gewonnen, von der man nur nicht einsieht, wie sie überhaupt noch Kirche seyn oder irgend einen Werth haben kann. Nur ein Hinderniß steht seiner Zukunftskirche entgegen, der Symbolzwang. Und wenn er diesen durch jesuitische Ausdeutung der Verpflichtung auf das Bekenntniß wegzuschaffen sucht, so trifft er, der extremste unter den Essayisten, mit dem extremsten unter den Tractarianern zusammen. Sein Essay ist nichts Anderes, als der 90. Tractat der Breitkirchlichen.

Blicken wir auf die sieben Essays zurück, so springt der große Unterschied zwischen den einzelnen in's Auge. Hier ein ernstes Forschen, dort ein leichtfertiges Nachbeten, hier eine bloße Modificirung des Offenbarungsbegriffs, dort die völlige Auflösung desselben; bei dem einen tüchtige historische Kritik, bei dem anderen die seichteste „Ideologie". Nichts würde ungerechter seyn, als die Essayisten alle in Bausch und Bogen zu verdammen, als die „Septem contra Christum". Und dennoch ist ihr Standpunkt im Wesentlichen derselbe. Es ist das Princip des Fortschritts, das sie von anderen Wissenschaften entlehnt und unvermittelt auf die Theologie übertragen haben. Nach den Ergebnissen der Geschichts- und Naturforschung, die gar zu gläubig als absolute Wahrheit angenommen werden, soll sich die Theologie flugs umgestalten, um nicht den Credit zu verlieren, — als ob das Verhältniß der Theologie zu anderen Wissenschaften das Wichtigste wäre, als ob nicht vor Allem der Begriff der Theologie selbst und für sich festgestellt werden müßte. — Bei allen Essayisten wird die ethische Seite des Christenthums besonders hervorgehoben, theils im Sinne der alten Moraltheologie, theils so, daß nicht eine direkte Morallehre, sondern sittliche Vorbilder in der heil. Schrift gefunden werden. Sie fassen das Christenthum vom Standpunkte des Gewissens oder religiösen Bewußtseyns auf. Dieß ist der Hauptpunkt. Es ist der Rückschlag des Formalismus der Tractarianer und des Scripturalismus der evangelischen Partei. Dieß ist aber auch der Punkt, wo die extremen Essayisten mit der modernen Philosophie F. Newman's, Theodor Parker's und Morrell's sich nahe berühren, welche in neuer Form die alten rationalistischen Ideen: Gott, Tugend, Unsterblichkeit — wieder aufgebracht haben. Nach Parker sind die drei großen ursprünglichen Intuitionen des menschlichen Geistes die Idee Gottes, der Gerechtigkeit, der Unsterblichkeit — oder mit Morrell: das intuitive Vermögen äußert sich als ästhetisches, moralisches und religiöses Gefühl. Die Intuition, das Schauen, ist das Höchste, in sich selbst Gewissefte, unabhängig von allem Aeußeren und darum auch der Richter in Glaubenssachen. Die Intuition ist Inspiration, dem Grade nach bei den Menschen verschieden, aber nicht dem Wesen nach. Alle positive Religion ist wesentlich nur eine mehr oder weniger adäquate Ausprägung dieser Intuition, aber in keiner Weise eine objektive göttliche Offenbarung. Dieser Idealismus ist die Quelle, aus der die meisten Essayisten geschöpft haben.

II. Der Kampf gegen die Essays. — 1) Die öffentliche Stimme. Auf der Jahresversammlung der englischen Bibelgesellschaft am 2. Mai 1860 ließ Dr. Miller, Pfarrer in Birmingham, den Warnruf ergehen, es drohe der Kirche Gefahr, nicht von Rom, sondern von Deutschland her, dessen Rationalismus in England eindringe. Es sey kürzlich von hochstehenden Geistlichen der Oxforder Universität ein Band Essays veröffentlicht worden, der ein Zeichen der Zeit sey, denn „man finde Alles darin von der minutiösesten Neologie an bis zum puren Pantheismus". Und derartige Schriften werden von den Intelligenten in der Kirche und unter den Dissentern besonders gern gelesen. Ein Sturm des Unwillens von Seiten der letztgenannten unterbrach den Redner. — Was in Exeterhall vor Tausenden geredet wird, findet durch die Hörer wie durch die vielgelesenen Blätter schnell seinen Weg zu Leuten der verschiedensten Klassen. Die Essays hatten kaum 14 Tage zuvor die Presse verlassen. Nicht lange darauf (am 21. Mai) zog ein Leitartikel des unter der evangelischen Partei weit verbreiteten „Record" die Sturmglocke: Ein Band Essays sey erschienen, der, wenn man ihn nicht bekämpfe, mehr Schaden anrichten würde, als irgend Etwas, das seit langer Zeit die Presse verlassen habe. Er sey um so gefährlicher, da die Beiträge von Männern herrühren, die durch ihre Stellung, ihre Tüchtigkeit und ihren Ruf leicht die öffentliche Meinung leiten können. Viele der in diesem Bande ausgesprochenen Ansichten seyen der verderblichsten Art. „Wir behaupten ohne Furcht, Widerspruch zu finden, daß ihre direkte und nothwendige Tendenz die ist, allen Glauben umzustoßen und durch Untergrabung der Autorität der heil. Schrift uns den Compaß auf der Reise zur Ewigkeit zu nehmen." Werden einzelne Theile der Offenbarung wegräsonnirt, so muß das Vertrauen zum Ganzen schwinden und nichts übrig bleiben, als das matte kalte Licht der natürlichen Religion und die düsteren Visionen des Pantheismus; daher jeder Angriff auf die Bibel, jeder Versuch, irgend einen Theil des anerkannten Kanons in Mißkredit zu bringen, bekämpft werden muß, weil dadurch unsere höchsten Interessen gefährdet und die glorreichen Grundlagen untergraben werden, auf denen unsere nationale Freiheit, unsere socialen Tugenden, unser häusliches Glück und unser persönlicher Friede ruhen." Die Zeit scheint nicht fern zu seyn, wo jedes treue Glied der Kirche Christi die Waffenrüstung anlegen muß zum ernsten Kampfe für den Glauben, den wir überkommen haben.

Viel billiger und ruhiger urtheilte der „Guardian", das hochkirchliche Organ, in einem gleichzeitig erschienenen Artikel. Es wird ein großer Unterschied gemacht zwischen den Verfassern. Temple's Aufsatz enthält nichts, was schmerzlich berühren würde; Pattison's Abhandlung ist sehr tüchtig; Jowett's Interpretationslehre ist nur der schärfer gefaßte Ausdruck seiner in dem Commentare zu den paulinischen Briefen entwickelten Ansichten, allerdings mit vielen Willkürlichkeiten; Goodwin's Artikel ist klar; aber Powell ist Deist und, praktisch betrachtet, Atheist; Wilson ein Sophist, wie Newman; die allerwiderlichste aber von den sieben Abhandlungen ist die von Williams. Ohne Frage enthalten die letztgenannten Essays die gefährlichsten Irrthümer. Setzt man freilich die Kirche, die Zeugin und Hüterin der Wahrheit, bei Seite, so sind allen Idiosynkrasien der Individuen die Schleußen geöffnet. Es ist aber von diesen Ansichten kein großer Schaden zu fürchten, weder bei Laien noch bei Geistlichen. Das Positive darin ist zu abstrakt für den gesunden englischen Sinn. Skeptiker allerdings mögen dadurch um den Rest ihres Glaubens kommen und die Kirche mag so Etliche verlieren, deren beste Kräfte ihr hätten geweiht seyn sollen. — Zuerst nahm der „Christian Observer", die Monatsschrift der evangelischen Partei, den Kampf gegen die Essays auf. — Ein geharnischter Artikel erschien im Juniheft, „Breitkirchliche Theologie" betitelt, welcher die Essayisten der Reihe nach angriff. Das Karakteristische der Essays wird mit scharfen, oft treffenden Worten hervorgehoben, aber es wird Alles zu sehr in's Schwarze gemalt. Nach Temple wird der Mensch erzogen, nicht erlöst. Seine Verehrung gegen die Bibel ist nur ein Judaskuß. Williams' Unglauben ist so rücksichtslos, daß Voltaire und Paine harmlos

dagegen erscheinen. Powell ist am weitesten zum absoluten Atheismus fortgeschritten. Wilson ist ein heuchlerischer Arianer und Pelagianer. Powell's Essay ist ein Repertorium von Zweifeln und Schwierigkeiten. — Es wird so dargestellt, als ob jedem Essayisten sein Angriffspunkt bei dem Kampfe gegen das Christenthum zugewiesen worden wäre. Schließlich wird verlangt, die Kirche solle sich von diesem Schandfleck (den Essayisten) reinigen, sonst stehe ihre Existenz auf dem Spiele. — Das Juliheft brachte eine Vergleichung der Essayisten mit Th. Parker. Auch in den folgenden Monaten wurde der Kampf fortgesetzt. — Die Essayisten waren in den weiten Kreisen der evangelischen Partei gehörig gebrandmarkt und die Gemüther gegen sie erhitzt, als von entgegengesetzter Seite der schwerste Streich auf sie fiel.

Die „Westminster Quaterly Review", bekannt durch ihre meisterhaft stilisirten, aber eben so kirchenfeindlichen Artikel, brachte im Oktoberheft eine Kritik der Essays, betitelt „Neochristianity". Sie bietet den Essayisten die Freundeshand und zieht ihnen mit der anderen Hand den Harnisch aus. Sie stimmt von Herzen ein in alle die negativen Resultate des Buches, sieht aber mitleidig herab auf die Schwäche, die noch so viel Positives festhalte, und ist freundlich genug, die strengen Consequenzen aus den Prämissen der Essayisten für sie zu ziehen, wobei es an Uebertreibungen nicht fehlt. Der Artikel dieser Vierteljahrsschrift ist aber zugleich auch insofern von Bedeutung, als er den Standpunkt der negativen Schule des jungen Englands zeigt, die viele tüchtige Kräfte hat und sich immer mehr ausdehnt.

Die Essays, wird gesagt, sind epochemachend als das Manifest einer Klasse hervorragender Denker, und enthalten vielleicht die Umrisse einer neuen Schule der englischen Theologie. Sie sind als Ganzes zu betrachten, als Repräsentant der Ideen einer großen Klasse von intelligenten Köpfen in der Kirche. Der Plan ist derselbe, und jeder einzelne Verfasser ist daher verantwortlich für die allgemeine Tendenz des Buches. Die Essays zeigen, daß Ansichten, wie die in ihnen enthaltenen, kecklich geäußert und mit Nutzen in dem Heiligthume der Kirche gelehrt werden können. Oxford und Cambridge sprechen durch ihre hervorragendsten Lehrer diese Ansichten aus. Sie mögen dieselben widerlegen, wenn es ihnen gut däucht. Im Grunde ist das Buch ein direkter Angriff auf das ganze System des populären Glaubens, auf Schrift, Bekenntniß und Liturgie, obwohl es als Vertheidiger auftreten will. Aber das Publikum wird sich solche Freunde verbitten und nie glauben, daß die Bibel voll Widersprüche und Irrthum und doch das Buch des Lebens und die Quelle der Offenbarungsweisheit sey. Alle Grundlagen des Glaubens werden dem einfachen Gläubigen entzogen, das geheimnißvolle Buch der Wahrheit wird zu einer Sammlung von Legenden und Poesien und der Erlösungsplan zu einer demoralisirenden Erfindung. Und doch wollen die Essays das Christenthum und die Kirche stärken! Vielleicht sind sich die einzelnen Verfasser darüber nicht klar. Aber wenn der eine die Wunder, der andere die Inspiration, der dritte die Kosmogonie niederreißt, der vierte mit der Bibel umgeht wie Niebuhr mit Livius, ist es zu viel gesagt, daß das Buch die Wunder, die Inspiration, die Kosmogonie und die Autorität der Bibel verwerfe?... Von Anfang bis zu Ende des Buches ist das Verfahren dasselbe: die Thatsachen werden in Ideen aufgelöst, die Dogmen umgestaltet, die Bekenntnißschriften als menschliche und provisorische Werke in Mißkredit gebracht, die Autorität der Bibel und Kirche zu Aufstellung irgend einer Lehre aufgegeben. Nur die Morallehre des Evangeliums bleibt, der moralische Sinn muß über die Bedeutung und die Anwendung jeder Lehre entscheiden. Nun, in allem Ernst fragen wir, was ist der Nutzen von all dem? Was bleibt nach all solchen Abzügen vom populären Glauben als Rest? Wie weit soll der Auflösungsproceß geführt werden? Aufgegeben sind ja in ihrem gewöhnlichen Sinne: Gott, Schöpfung, Fall, Erlösung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Seligkeit, Wunder, Inspiration, Weissagung, Himmel und Hölle, ewige Verdammniß und jüngstes Gericht, die Symbole, Liturgie und Glaubensartikel, die Wahrheit der jüdischen Geschichte, die evangelische Erzählung; in Zweifel

gezogen: die Menschwerdung, Auferstehung, Himmelfahrt, die Gottheit der zweiten, die Persönlichkeit der dritten Person in der Trinität. Es mag seyn, daß dies die richtige Ansicht vom Christenthum ist; aber, im Namen des gesunden Verstandes, das ist eine neue Ansicht. Es ist wahrlich verlorene Zeit, nachzuweisen, daß diese Ansicht mit der Schrift übereinstimme und den Canones nicht zuwider sey.

Die Idee der allmählichen Entwickelung des menschlichen Geistes liegt allen Essays zu Grunde. Dieses Princip ist das Tiefste im ganzen Buche, aber es schließt auch alle willkürliche Unterbrechung aus. Temple z. B. stört nur die stätige Entwickelung durch Hereinnahme einer äußerlichen Offenbarung und Incarnation. Haben die drei von ihm neben den Juden angeführten Völker, die Griechen, Römer, Kleinasiaten, ohne Offenbarung ihren Theil zur Erziehung der Menschheit beigetragen, was berechtigt dazu, bei den Juden eine Ausnahme zu machen? Und ist es nicht das Verkehrteste, anzunehmen, daß die Menschheit einmal auf kurze Zeit ihren Schöpfer in sich getragen und nachher wieder unter ihre alten Gesetze gefallen sey? Temple's Essay ist eine Mystifikation — ein Beispiel der gewöhnlichen Manier der Kirchenmänner, die Sprache und Ideen der eigentlichen Freidenker aufzuschnappen und in äußerst sinnloser und unehrlicher Weise für ihre Zwecke zu verwenden. — Die Essayisten fassen die ganze Frage schief auf. Ihre Aufgabe ist nicht, zu zeigen, daß die Bibel erhabene Schönheiten und ewige Wahrheiten enthalte, sondern mit welchem Rechte sie den Anspruch erhebe, ein heiliges Buch zu seyn, dem besondere Verehrung gebühre. Die römische Geschichte lehrt mehr als die jüdische. Dante ist größer als Jesaja, der heil. Bernhard steht höher als Samuel. Soll die Bibel wirklich als heil. Schrift gelten, dann muß sie nicht durch Verdrehung der Principien moderner Wissenschaft vertheidigt, sondern als wunderbare Gabe hingestellt werden. Sonst sinkt sie, wenn auch die Gebildeten ihren literarischen Werth noch schätzen, in den Augen der Ungebildeten auf dieselbe Stufe herab, wie die Apokryphen und Heiligenlegenden zur Zeit der Reformation. Wenn aber schon das Zugeständniß, daß die Bibel mangelhaft sey und nicht viel Wichtiges enthalte, was nicht auch in anderen Büchern sich finde, ihrem Ansehen großen Eintrag thut, so ist ein anderer Vorwurf noch viel gewichtiger, der nämlich, daß sie positiv Schädliches und Anstößiges enthalte, um nur den Nationalstolz, die Intoleranz, die Grausamkeit der Juden, die Immoralitäten der erotischen Lieder zu nennen. Wenn solches in den Kanon gehört, so würde auch der Koran mit seinem Monotheismus, seiner Poesie und seiner Moral darein aufgenommen werden müssen. Kurz, die Bibel hat entweder eine übernatürliche Basis oder gar keine. Jeder andere Begriff von der Bibel als der, daß sie eine übernatürliche Gabe sey, schließt entweder zu viel oder zu wenig in sich — zu viel, sofern sie Vieles enthält, was nicht hinein gehört, oder zu wenig, sofern viele andere treffliche Bücher in den Kanon nicht aufgenommen sind. Die Theorien der Essays thun im Grunde Beides. Ihnen sind die Verfasser der biblischen Schriften weder Maschinen, noch wunderbar inspirirt, sondern große und gute Männer, Lehrer, Priester und Erzieher der Menschheit. Doch wenn auch ihre Vortrefflichkeit bis an die Gränze übermenschlicher Weisheit reicht, so sind und bleiben sie eben doch nur Menschen. Gibt es aber neben ihnen nicht auch viele andere große Männer? Sind jene arabischen Scheiks, Krieger und Barden so gar hoch erhaben über Zoroaster und Confucius, Plato, Aristoteles, Cicero, Epictet? Warum öffnen sich die Pforten des Heiligthums einem Jonas und Micha und schließen sich gegen Augustin, St. Bernhard, Dante, Milton, Calvin und Luther? Es gereicht der anglikanischen Kirche zur Ehre, daß sie die Nothwendigkeit eingesehen hat, einen Inspirationsbegriff aufzustellen, der jene Männer nicht ausschließt. Aber die Sache der heil. Schrift wird so nicht gerettet. Ihre Vertheidiger werden immer zum Wechseln ihrer Stellung, zum Rückzug, zu Concessionen genöthigt. Es ist ein hoffnungsloser Kampf um eine verlorene Position. Aber was treibt die Essayisten zu diesem Kampfe? Der unaufhaltsame Fortschritt der Wissenschaft und zugleich die Anhänglichkeit an die stationären Glaubensformeln. Aber bis

zu welchem Grade die wissenschaftliche Kritik das ganze Gebäude der Kirchenlehre untergraben hat, geht eben aus den Essays hervor. Es werden nicht bloß Lehren aufgegeben, sondern auch auf die Nothwendigkeit irgend eines Lehrsystems verzichtet. In wehmüthigen und beredten Worten redet Jowett von dem Kampfe zwischen der intellektuellen Ueberzeugung und dem religiösen Bekenntniß, und hofft, den Uebelstand dadurch zu mindern, daß er die intellektuellen Elemente des Glaubens hinter die moralischen zurückstellt. Aber ein solcher Versuch war bei den meisten früheren Religionen das Vorzeichen der Auflösung. Keine Sammlung von Maximen und Lebensregeln kann lange vorhalten, wenn die dogmatische Grundlage und die intellektuelle Zustimmung dazu gewichen ist. Sind einmal die Cardinallehren aufgegeben, so stürzt der ganze Bau zusammen. All' die Ruhe, Einheit und Sicherheit, welche auf die unbezweifelte Wahrheit gegründet war, ist dahin, und das Gefühl, seiner Stütze beraubt, wird allen möglichen Einfällen, Agitationen und Zerwürfnissen preisgegeben. Ist die Lehre vom ewigen Leben, vom Opfertode Christi in Frage gestellt, an was soll der Prediger appelliren? an die Binsenwahrheit „sey gut, denn es ist gut zu seyn“? —

Die Aufnahme, die die Essays fanden, ist bemerkenswerth. Nirgends eine Spur einer officiellen Zurückweisung. Die Universitäten sind gelähmt, weil Kopf und Herz fast bei allen nach der anderen Seite sich neigt. Die Professoren und Tutoren wissen wohl, wie weit der Unglaube um sich greift, und die Würdenträger begnügen sich damit, den Pantheismus und der Neologie in nichtssagenden Phrasen zu verdammen. Wie lange soll das so fortgehen? Heuchlerische Conformität hilft nicht. Eine Religion ist nothwendig, aber sie muß mit dem Wissen harmoniren, eine Stelle finden neben Philosophie, Moral und Politik und diese leiten und heben; sie muß eine Lehre haben, die die Früchte alles menschlichen Denkens in sich aufnimmt. —

Schärfer hätten die Orthodoxesten die Essays nicht kritisiren können. Aber zugleich war der Fehdehandschuh der ganzen Kirche zugeworfen. Durfte die Kirche, zumal ihre Lehrer und Häupter, länger schweigen, nachdem das Schweigen ihnen als geheime Zustimmung gedeutet war? Schweigen wäre vielleicht unter anderen Umständen das Beste gewesen. Man hätte das Buch der Besprechung in theologischen Blättern überlassen, und die Schwierigkeit, die ein officielles Einschreiten in Lehrfragen allezeit hat, umgehen können. Aber nachdem das Buch durch die „Westminster Review” mit Gewalt an die Oeffentlichkeit gezogen worden und da es viel häufiger durch die stark gefärbte Brille jener beißenden Kritik angesehen, als unparteiisch gelesen wurde, schienen energische Proteste dagegen Pflicht zu seyn. Die Besetzung des Lehrstuhls für Sanskrit zog im Dezember viele Geistliche nach Oxford. Man hat behauptet, daß die Aufregung über die Essays einen Einfluß geübt habe auf die Wahl des Sanskrit-Professors. Es waren wenigstens die Gegner des deutschen Bewerbers, der vordem als muthmaßlicher Nachfolger Wilson's angesehen wurde, die die ersten Schritte gegen die Essayisten bewirkten. Noch ehe diese jedoch zu einem Resultate führten, trat von orthodoxer Seite im Januar 1861 die „Quaterly Review”, das Hauptorgan der Torypartei, gegen die Essayisten auf. Sie wiederholt eigentlich nur, was von der „Westminster Review” gesagt war, sieht als die Tendenz des Buches Unglauben und Atheismus an, macht die einzelnen Verfasser für das ganze Buch verantwortlich und erklärt den Versuch der Essayisten, bei ihren mit den Lehren der englischen Kirche völlig unverträglichen Ansichten die Beibehaltung ihrer Stellung und ihrer Einkünfte in der Kirche zu vertheidigen, geradezu für unsittlich. Werde das Buch als Ganzes verdammt, so treffe das Urtheil auch jeden einzelnen Mitarbeiter, der sich nicht von der Genossenschaft ausdrücklich lossage. Letzteres wird von Temple gehofft, dessen Abfall um so betrübender war, als er nicht lange zuvor gerade von entschiedenen Conservativen zum Schulrektor von Rugby gewählt worden war. Von einem Verständniß der kritischen Fragen, von einer Bekanntschaft mit dem Gang und Stand der Theologie findet sich in diesem Artikel auch keine Spur. In naivster Weise wird gesagt, die angeblichen schwierigen Fragen seyen längst schon beantwortet, z. B.

in populären Commentaren, wie dem von Henry. Dabei muß der deutsche Rationalismus die obligate Rolle des Sündenbocks spielen. In Deutschland, wird gesagt, habe der Rationalismus zur weiten Verbreitung des pantheistischen Atheismus und weiter nach Rom geführt, und von dem deutschen Rationalismus haben die Essayisten ihren ganzen Apparat geborgt. — Man sah diesen Artikel der hochtorystischen Zeitschrift als ein Zeichen an, daß die durch die Essays hervorgerufene Bewegung auch die höheren und einflußreichen Kreise ergriffen habe. Doch die Universitäten schwiegen noch, ebenso die Prälaten, mit Ausnahme des Bischofs von Winchester, der in einer Hirtenrede eingehender über die gefährliche Tendenz der Essays geredet hatte. Dagegen war unter der niederen Geistlichkeit die größte Rührigkeit. Nicht bloß von den Kanzeln aus wurde die kirchengefährliche Lehre angegriffen; die Geistlichen vieler Landdekanate und Diöcesen, die Fellows von Sion College (einer aus 135 Londoner Geistlichen bestehenden Corporation, von denen jedoch nur 50 sich bei der Berathung betheiligten) und Vereine, wie „The Church of England Clerical and Lay Association for the Maintenance of Evangelical Principles", traten zusammen, bestürmten die Bischöfe mit Protesten und Petitionen und verlangten ein energisches Einschreiten gegen die Essayisten. Um aber die zerstreuten Kräfte zu sammeln und desto erfolgreicher gegen den gemeinsamen Feind zu kämpfen, bildete sich ein Comité von Geistlichen in London, das eine gemeinsame Adresse an den Erzbischof von Canterbury zu entwerfen und allen Geistlichen zur Unterschrift zuzusenden beauftragt wurde. Sekretäre des Comité's waren Dr. Alexander McCaul, vieljähriger Professor des Hebräischen und der alttestamentlichen Exegese am King's College, zugleich Pfarrer von St. Magnus und Präbendar von St. Paul's — einer der tüchtigsten englischen Theologen, vertraut mit der deutschen Theologie, und Dr. Irons. Die Adresse weist auf die Tendenz der Essays: die Autorität der Bibel als des inspirirten Wortes Gottes zu vernichten, alle Wunder als unbeweisbar und vernunftwidrig zu verwerfen und — wenigstens in einem Falle — den Glauben an Gott, als den Schöpfer, zu untergraben; klagt, daß diese Ansichten mit einer einzigen Ausnahme, von Geistlichen der englischen Kirche veröffentlicht worden seyen, welche sehr verantwortungsvolle Aemter bekleiden und ungewöhnlich günstige Gelegenheiten haben, den Irrthum zu verbreiten, und schließt mit den Worten: „Wir bitten daher Ew. Gnaden dringend, sich mit den anderen Mitgliedern des Episkopates berathen und geeignete Maßregeln ergreifen zu wollen, um mit Gottes Hülfe von unserer Kirche alle solche irrige und fremdartige Lehren zu verbannen und zu vertreiben."

Der Adresse war ein Auszug aus den Essays beigegeben (die oben angeführten Stellen aus den Essays von Temple S. 44. 45, Williams S. 59. 61. 78. 82. 83, Powell S. 129. 139. 141. 142, Wilson S. 170. 176. 177. 179. 200. 201. 202. 203, Goodwin 209, Pattison 297, Jowett 343. 345. 346. 349; nebst einigen weiteren, die nicht der Adresse beigefügt werden sollten). Das Cirkular war datirt vom 12. Februar 1861. Die Adresse hatte etwa 130 Unterschriften, worunter 5 Domdekane, 20 Archidiakonen, 3 Oxforder Professoren: Dr. Heurtley, Professor der Theologie, Dr. Ogilvie, Professor der Pastoraltheologie, Dr. Pusey. Nach einem Monat, am 13. März, wurde die Adresse, mit 8500 Unterschriften bedeckt, dem Erzbischof (Dr. Sumner) übergeben; Viele unterzeichneten nachträglich noch, so daß der Protest gegen die 7 Essayisten mit mehr als 10,000 Unterschriften bedeckt war. Die englische Kirche konnte sich Glück wünschen, daß eine solche Schaar bekenntnißtreuer Geistlicher sich um das Banner des Glaubens der Väter gesammelt hatte. Aber es war doch nur die Hälfte der ganzen Geistlichkeit; von 30 Domdekanen nur 5, von 40 Collegienhäuptern der Universitäten nur 3, von 12 Professoren der Theologie in Oxford, Cambridge und Durham ebenfalls nur 3. Und es waren eben viele bedeutende und gewichtige Namen, die auf der Liste fehlten. Doch nichts würde verkehrter seyn, als der Schluß, daß alle die Nichtunterzeichner auf Seiten der Essayisten standen. Einmal war ja die Adresse zunächst nur für die Provinz Canterbury bestimmt, sodann tru-

gen Viele Bedenken, alle Essayisten auf gleiche Stufe zu stellen und in Bausch und Bogen zu verdammen, so wenig sie auch ihre Ansichten billigten. Dieß in Betracht gezogen, wird man wohl sagen dürfen, daß die überwiegende Anzahl der Geistlichkeit gegen die Essays Partei nahm.

„Was werden die Bischöfe thun?" — das war die Frage, deren Beantwortung man mit der größten Spannung entgegensah. Sie, die Häupter der Kirche, waren ja vor allen Anderen berufen, die wahre Lehre zu schützen. Noch vor der Uebergabe des ebengenannten Massenprotestes waren sie durch zahlreiche Petitionen gedrängt, eine autoritative Erklärung gegen die Irrlehren abzugeben und gegen die Essayisten einzuschreiten. Die öffentliche Stimmung forderte zum mindesten ein Echo der so allgemein geäußerten Mißbilligung. Sie mußten etwas thun, aber was und wie? Je höher die Wogen der öffentlichen Aufregung gingen, umso mehr ziemte ihnen, den Vätern der Kirche, ruhige Besonnenheit und Billigkeit gegen die Verfolgten. Je gewichtiger ihr officielles Urtheil über Lehrfragen seyn mußte, umso gründlicher mußte es erwogen werden. Diese Schwierigkeiten sind in's Auge zu fassen, um den Schritt, den sie thaten, nicht falsch zu beurtheilen, wie so vielfach geschehen ist — wir meinen das Manifest der Bischöfe. Noch ehe der Massenprotest nach Lambeth abging, erschien am 16. Februar im „Guardian" eine Antwort des Erzbischofs auf eine von dem Landdekanat Dorchester an ihn und die anderen Bischöfe gerichtete Adresse, welche der Dekan jenem Blatte mitgetheilt hatte. Die Antwort ist vom 12. Februar, demselben Tage wie der Aufruf zu dem Massenproteste datirt. Der Erzbischof sagt darin, er habe die Adresse den anderen Bischöfen vorgelegt, und sie stimmen mit ihm alle in dem Bedauern überein, daß Geistliche der englischen Kirche solche Ansichten ausgesprochen haben, und können nicht verstehen, wie sie dieselben mit der ehrlichen Unterschrift zu den Formularen der Kirche vereinigen wollen, da sie in vielen Fundamentallehren von der Kirche wesentlich abweichen. „Ob die Sprache" — heißt es weiter —, in der diese Ansichten auftreten, der Art sey, daß ihre Veröffentlichung ein Vergehen constituire, welches in den geistlichen Gerichtshöfen geahndet werden könne, oder eine synodale Verurtheilung des Buchs, das jene Ansichten enthält, rechtfertige — das ist noch unter unserer ernstesten Erwägung." — Gezeichnet ist das Dokument von dem Erzbischof, welcher schließlich bemerkt, er sey autorisirt, auch die Namen der anderen Bischöfe beizufügen, die denn auch alle folgen, außer dem des Bischofs von Sodor-Man. Kurz darauf erschien ein Brief in der „Times", gezeichnet von Freemantle, wonach die Bischöfe diese Erklärung als allgemeine Antwort auf alle derartige Adressen angesehen wissen wollen. Freilich scheint die Zustimmung zur Unterschrift etwas rasch erlangt worden zu seyn, denn der Bischof von Exeter protestirt kurz nachher öffentlich dagegen. — Im Allgemeinen wurde dieses Dokument mit großer Befriedigung aufgenommen als einstimmige Erklärung des Episkopates gegen die Essays und als Verheißung der geforderten ernsten Maßregeln gegen ihre Verfasser. Von Manchen aber wurde es heftig angegriffen um seiner Form und seines Inhaltes willen, jenes, da es als feierliche Erklärung der Bischöfe in die Welt gehe und doch nur auf nicht officiellem Umwege komme; dieses, sofern es — ein Gegenstück päbstlicher Excommunikationen — voll Drohungen sey, aber ohne Specificirung der Klagepunkte. Doch ein diplomatisches temporisirendes Verfahren mochte als das Zweckmäßigste erscheinen. Die Erklärung war so gefaßt, daß die Bischöfe nicht gebunden waren, denn ob ein synodales oder ein gerichtliches Verfahren eingeschlagen werden solle, oder keines von beiden, war ja unentschieden gelassen. Das Dokument war nicht officiell, nicht einmal halbofficiell in die Oeffentlichkeit gekommen und deshalb die Frage über seinen Werth eine offene. So formlos auch dieses Verfahren war, so bedenklich es auch seyn mußte, ein Buch auf den Index zu setzen, ohne den Verfassern Gelegenheit zur Vertheidigung zu geben — der Hauptzweck war doch erreicht, die aufgeregten Gemüther beruhigt und das Vertrauen der Kirche zu ihren Führern gestärkt. Es wäre vielleicht gut gewesen, wenn man die Sache dabei hätte be-

wenden lassen und im Uebrigen die Bekämpfung der Irrlehren den Theologen überlassen hätte. Wie bedenklich weitere Schritte waren, wurde nur zu bald klar.

2) Die synodalen Verhandlungen über die Essays. — Mitten in die durch die Essays hervorgerufene Bewegung fielen die Sitzungen der Convokation, die am 26. Februar 1861 begannen. Diesmal hatte diese altenglische Synode eine besondere Bedeutung dadurch erhalten, daß ihr zum erstenmal seit 1717 die königl. Licenz zur Berathung und Beschließung gegeben worden war. Seit ihrer Wiederbelebung vor 10 Jahren hatte sie doch nur ein Schattenleben geführt. Sie tagte in der alten Form, besprach und berieth viel, wie es jeder anderen Versammlung von Geistlichen zustand, aber beschließen durfte sie nichts ohne königliche Licenz. Letztere war ihr nun diesmal gewährt, behufs einer Aenderung des 29. Kanons, welcher für jeden Täufling drei Taufpathen verlangt, aber längst außer Uebung gekommen war, so daß es räthlich erschien, die Eltern als Pathen zuzulassen. Durch die Gewährung der Licenz war aber irgendwie die Convokation als Organ der Kirche anerkannt, und wenn schon öfters in den letzten Jahren kirchliche Fragen in Berathung gezogen worden waren, wie viel mehr mußte es nicht jetzt am Platze erscheinen, daß die Kirche ihre Stimme über die gefährlichen Irrthümer durch ihr rechtmäßiges Organ abgebe. Gleich nach der Eröffnung der Convokation am 26. Februar nahm das Unterhaus die Berathung einer Adresse an das Oberhaus in Betreff der Essays in die Hand. Von den 146 Mitgliedern des Unterhauses (28 Dombekane, 57 Archidiakonen und 66 Proctoren) waren 48 zugegen, darunter nur 4 Dekane und 5 Archidiakonen. Dr. Jelf, Vorstand des King's College in London, stellte den Antrag auf eine Adresse an die Bischöfe und verlangte eine synodale Censur des Buches. Der Brief der Bischöfe sey zwar eine erfreuliche Kundgebung, aber keine officielle Aeußerung ihrer Ansichten. Die Convokation als Repräsentation der Kirche müsse ein Zeugniß ablegen gegen die anstößigen Lehren der Essays (welche namentlich angeführt werden), da sie der englischen Kirchenlehre widersprechen und alle Fundamentwahrheiten der christlichen Religion untergraben. Die Gefahr sey groß, denn jene Irrlehren verbreiten sich in den höheren und niederen Kreisen. Schon 6 Auflagen habe das Buch erlebt und in Leeds werde es von den Atheisten in wohlfeilem Abdruck verbreitet. Die Verfasser sollen nicht angegriffen werden. Sie seyen ehrenhafte Männer und haben unabhängig von einander geschrieben, wenn auch das Buch einen gemeinsamen Plan zeige. Aber doch seyen dieselben auf ihren Ordinationseid und auf ihre dabei gethane feierliche Anerkennung der kanonischen Schriften hinzuweisen. Dr. McCaul unterstützte den Antrag, hob die schlagenden Stellen aus den Essays hervor, als deren Quelle er den deutschen Rationalismus hinstellte. In Deutschland sey die Grundanschauung eine rationalistische, die Kritik sey aus dem Unglauben entstanden. Doch gibt er zu, daß er aus den Werken des deutschen Rationalismus, die er täglich studire, viel lerne. Was die Forderung, die Essays zu widerlegen, betreffe, so sey das nicht so schnell abgethan. Man müßte die ganze deutsche Theologie der letzten 100 Jahre widerlegen. Um so nöthiger sey es, damit die häretischen Lehren nicht in die englische Kirche eindringen, dieselben in der einen oder anderen Weise zu verdammen. Das Buch sey aber nicht bloß häretisch, sondern geradezu unsittlich in seiner Tendenz, denn es zeige den Candidaten die Möglichkeit, in die Kirche einzutreten, ohne an die Artikel der Kirche zu glauben. Sodann werde in demselben dem englischen Klerus der Vorwurf der Unredlichkeit gemacht. Das sey der Grund, warum jeder Geistliche dagegen protestiren müsse. Denn nichts würde der Kirche mehr schaden, als die Meinung, daß der Klerus ein Haufen von Heuchlern sey, die um Gewinnes willen Lehren unterschreiben und verkündigen, die sie selbst nicht glauben. — Archidiakonus Denison, wohlbekannt aus den tractarianischen Streitigkeiten, meinte ebenfalls, das Buch dürfe nicht uncensirt passiren; denn so würde das Princip des Privaturtheils, für das die Essayisten kämpfen, sanktionirt und über das kirchliche Princip erhoben. — So beredt nun auch diese Männer die Nothwendigkeit einer synodalen Censur dargestellt

hatten, so traten doch mehrere Redner dem Antrage entgegen, obwohl sie sich mit dem theologischen Standpunkte der Vorredner einverstanden erklärten. Die Archidiakonen Sandford und Grant und der Domdekan von Ely wiesen hauptsächlich darauf hin, daß es ungehörig sey, von den Bischöfen eine zweite Erklärung über das Buch zu verlangen, die schwerlich so einstimmig ausfallen würde, wie die erste; daß es für die Existenz der Convokation wie vor 150 Jahren gefährlich werden könnte, wenn sie über Lehrfragen zu Gericht sitzen wollte; daß in jetziger Zeit ein synodaler Ausspruch keine Wirkung mehr haben würde, und endlich daß es ungerecht sey, die Essayisten alle auf eine Linie zu stellen und sie zu verdammen, ehe man das Buch gründlich geprüft — was Zeit erfordere — und ihnen Gelegenheit gegeben habe, sich zu vertheidigen. — Diese Bedenken führten nach 6stündiger Debatte zur Zurücknahme des Antrags auf synodale Censur und zur Annahme eines Vermittelungsvorschlages von Dr. Wordsworth, Kanonikus von Westminster, der dahin lautete: das Unterhaus sey mit der einstimmigen Censur, die die Bischöfe über die Essays veröffentlicht haben, einverstanden und hoffe, daß mit Gottes Hülfe die Kirche im Stande seyn werde, den Einfluß der Irrlehren jenes Buches zu überwinden.

Das Oberhaus der Convokation, das am 28. Februar gelegenheitlich einiger Petitionen auf die Essays zu sprechen kam, schien nicht geneigt, jetzt schon weiter auf die Sache einzugehen, obwohl der Bischof von Salisbury sagte, er warte auf eine Entscheidung der Convokation, ehe er gegen Williams einen Proceß beginne. Der Bischof von London (Tait) sprach sogar die Hoffnung aus, daß einige wenigstens von den Essayisten eine Gelegenheit ergreifen werden, um sich öffentlich zu rechtfertigen (wobei er seine Freunde Temple und Jowett im Auge hatte). Aber fast alle anwesende Bischöfe traten ihm entschieden entgegen: eine einfache Erklärung würde nicht im Geringsten die Bedenken gegen das Buch heben. Je eifriger einer, der ein solches Buch veröffentliche, seinen christlichen Glauben bekenne, um so gefährlicher sey es. Nur eine Widerrufung der irrigen Ansichten im Einzelnen könnte genügen. London erwiderte, daß so den Essayisten der Widerruf unmöglich gemacht werde, und hob zugleich die große Unbilligkeit hervor, nach Extrakten zu urtheilen, worüber man auch bei anderen Anlässen (im tractarianischen Streite) geklagt habe. Auch erinnerte er daran, daß Temple's Essay, als er in Form einer Predigt vor die Universität gekommen sey, keinen Anstoß erregt habe. Der Erzbischof schloß mit einem versöhnenden Wort: Ueber die gefährliche Lehre der Essays sey bei den Bischöfen nur eine Stimme, und die Frage für sie nur die, wie die übeln Folgen am besten abgewendet werden können, aber das sey schwierig zu entscheiden, und eben das Bedenken, wie weit ihre amtliche Macht, das Buch zu verdammen, gehe, habe zu jenem „ungewöhnlichen Schritt" (dem Manifest) geführt. Zunächst aber können sie nicht weiter gehen, ohne vorher mit den Bischöfen der nördlichen Provinz, die mitunterzeichnet haben, zu berathen.

So viel war doch klar geworden, daß man zu einer synodalen Verurtheilung nicht schreiten könne, ohne zuvor die Essays selbst genau zu prüfen.

Diese Erwägung veranlaßte Denison in der Sitzung des Unterhauses am 14. März eine Petition an das Oberhaus zu beantragen, daß ein Comité des Klerus gewählt werde, um Auszüge aus den Essays zu machen. Allein ein entschiedener Widerspruch erhebt sich dagegen, daß eine solche Petition als Beschluß des Hauses den Bischöfen übergeben werde. Eine Auskunft wurde darin gefunden, daß der Antrag nur als Privatpetition Denison's und der 19 anderen Mitunterzeichner in's Oberhaus gehen solle. Im Oberhaus entspann sich darüber eine lebhafte Debatte. Für die Petiton waren die Bischöfe von Oxford, Chichester, St. Davids, Landaff, Salisbury und Winchester: Oxford meinte, wenn das Buch von Feinden außerhalb der Kirche käme, dann wäre es am Platze, es mit guten Gründen zu widerlegen, aber Geistliche der englischen Kirche haben nicht das Recht, so lange sie ihre Stellung als autorisirte Lehrer der Kirche behalten, Lehren aufzustellen wie die Essayisten. Solche Freiheit anzuspre-

chen, sey eben das Hauptübel, das man nur durch eine autoritative Verdammung jener Lehren abwenden könne. St. David's fügte bei, wenn die Kirche ein Organ habe, um als Kirche irrige Lehren zu censiren, so dürfe sie nicht schweigen, sie müsse ihre Meinung entschieden aussprechen. Die Minorität von 4 Bischöfen: London, Gloucester, Bath und Norwich — trat eben so entschieden gegen die Petition auf. „Was soll dieses neue Dokument", fragte der Bischof von London, „nachdem das Unterhaus seine Zustimmung zu der Erklärung der Bischöfe gegeben hat? Es gibt nur zwei Wege: eine Proklamation von zweifelloser Autorität, die das Buch für gefährlich erklärt, wie die Deklaration der Bischöfe thut, oder Widerlegung des Buches, was Zeit erfordert. Letzteres aber ist der sicherste Weg, auf dem die Kirche ihre Stellung bisher gewahrt hat. Früher allerdings hat die Convokation Bücher censirt, und damals hatten ihre Entscheidungen ein Gewicht in den Augen des ganzen Volkes. Und doch war es nicht die Discussion der Convokation über Whiston's Buch, was die Kirche vom Unitarianismus gerettet hat, sondern die gelehrten Werke, die in Folge davon an's Licht traten. Eine Verurtheilung durch die Convokation würde nicht halb das Gewicht haben, wie die Erklärung der Bischöfe, bei den Essayisten so wenig als bei den Laien und vollends bei den Studirenden. Nichts würde diesen das Buch so sehr empfehlen, als auch nur ein Schein von Verfolgung." — Auch der Bischof von Bath meinte, es genüge völlig, daß das Buch von dem ganzen Episkopat und 9000 Geistlichen verurtheilt worden sey. (Der Massenprotest war Tags zuvor dem Erzbischof überreicht worden.) Am heftigsten protestirte der Bischof von Gloucester gegen die Petition. Die Stimme der Convokation sey nicht die Stimme der Kirche. Die Laien seyen nicht repräsentirt. Wenn ein Comité ernannt würde und die Essayisten sich nicht vertheidigen dürften, so würde das den Eindruck des unbilligsten Verfahrens machen und namentlich unter den Studirenden viele Sympathie für die Essayisten erwecken. Die Convokation könnte nichts Schlimmeres thun als so, wie sie jetzt sey, über die Häresien zu Gericht sitzen. — Damit endeten die Verhandlungen über die Essays im Oberhaus. Die Vermuthung, daß die Bischöfe bei weiteren Verhandlungen nicht mehr so einmüthig sich zeigen würden, wie bei dem Manifest, hatte sich nur zu sehr bestätigt.

Die Petition des Unterhauses ward gewährt und dieses bildete nun ungesäumt ein Comité zur Prüfung der Essays, mit Archidiakonus Denison als Vorsitzenden und 16 anderen Mitgliedern, worunter auch Jelf und McCaul waren. Das Comité nahm die Arbeit unverzüglich in die Hand und legte dem Unterhause in der Sitzung vom 18. Juni seinen Bericht vor, dessen wesentlicher Inhalt folgender ist:

Die leitenden Principien der Essays sind diese: 1) Die gegenwärtige Wissenschaft, welche die Welt in ihrem „Mannesalter" besitzt, ist der Maßstab, den der gebildete Geist des Individuums, geführt und regiert durch das Gewissen, an die Wahrheit der Bibel anlegen muß. 2) In Fällen, wo die Bibel im Widerspruche mit den Schlüssen des gebildeten Geistes steht, ist sie nicht als göttliche Autorität, sondern als menschliches Werk anzusehen. 3) Den Principien der Bibelerklärung, wie sie bisher in der christlichen Kirche allgemein galten, die aber unrichtig sind, müssen neue Principien substituirt werden, um die Glaubwürdigkeit und Autorität der heil. Schrift aufrecht zu erhalten. Es werden nun I) in vielen Theilen dieses Buches Angaben und Lehren der heil. Schrift geläugnet, in Frage gestellt und herabgesetzt, wie: die Wirklichkeit der Wunder, mit Einschluß des Schöpfungswunders; die praediktive Prophetie, namentlich die Weissagungen auf Christi Menschwerdung, Person und Amt; die Abstammung aller Menschen von Adam; Sündenfall und Erbsünde; das göttliche Gebot der Aufopferung Isaak's; die Menschwerdung unseres Herrn; die Erlösung durch das Blut Christi; die Persönlichkeit des heil. Geistes; die specielle oder übernatürliche Inspiration; endlich historische Thatsachen des alten Testaments einschließlich solcher, auf die sich der Herr selbst bezieht. II) wird geltend gemacht, daß manche Stellen der heil. Schrift nach dem Princip der „Ideologie" verstanden und erklärt werden können, d. h. daß es dem

Leser freistehe, nur die Idee der Personen und Thatsachen gelten zu lassen, statt an ihre Realität zu glauben. III) wird behauptet, die Bekenntnißschriften der Kirche haben für das gegenwärtige aufgeklärte Zeitalter keine Bedeutung mehr. IV) Für die Geistlichen und Candidaten wird das Recht gefordert, die Artikel der Religion zu unterzeichnen und die Formulare der Kirche zu gebrauchen, ohne an sie nach ihrem einfachen natürlichen Sinne zu glauben. V) Versuche werden gemacht, die Heiligkeit des christlichen Lebens von der christlichen Lehre zu trennen. — Zum Schluß wird gesagt, es fehle in dem Buche oft jener Geist der Demuth und Ehrfurcht, in welchem sich die natürliche Vernunft allezeit dem Studium des göttlichen Wortes nahen sollte; und während die ausgesprochene Absicht des Buches „eine freie Behandlung religiöser Fragen in einem geziemenden Tone" sey, scheine vielmehr die allgemeine Tendenz die zu seyn, die Autorität der Offenbarung herabzusetzen, den Glauben zu erschüttern und den Leser einem hülflosen Skepticismus preiszugeben. — An diesen Report ist eine reiche Auswahl von Extracten aus den Essays angehängt. — Auf Grund dieses Berichtes beantragte nun der Vorsitzende des Comité's: daß nach der Ansicht des Unterhauses genügender Grund vorhanden sey für ein synodales Erkenntniß über die Essays, und daß dieser Beschluß dem Oberhause mitgetheilt werden solle. — Bei der Debatte darüber zeigte sich sogleich die größte Meinungsverschiedenheit schon über die Vorfrage, ob überhaupt ein synodales Einschreiten am Platze sey oder nicht, ob sogleich abgestimmt oder die Debatte vertagt werden solle. Wordsworth schlug vor, den Report den abwesenden Convokationsmitgliedern, sowie den Essayisten selbst mitzutheilen, damit diese Gelegenheit hätten, sich zu vertheidigen. Nach langem Hin- und Herreden wurde die Debatte auf den übernächsten Tag (20. Juni) angesetzt. Nun erst schienen die großen Schwierigkeiten zum Bewußtseyn zu kommen, welche ein synodales Verfahren mit sich brachte. Wordsworth wies zuerst darauf hin. Er gab zu bedenken, ob überhaupt die Convokation das Recht habe, ein synodales Erkenntniß zu fällen, was nichts Geringeres sey, als ein richterlicher Akt. Die Convokation sey nur eine berathende Versammlung. Berathen könnte man, ob Grund da sey, die Krone um eine Licenz zu bitten, das Buch in Erwägung zu ziehen, aber nichts weiter. In Toland's und Burnet's Fall habe das Oberhaus erklärt, daß es keine Vollmacht habe, häretische Bücher zu censiren. Es sey zu befürchten, daß die Gerichtshöfe einschreiten würden, wie im Jahre 1717, und mit der Convokation würde es ein Ende haben. — Andere brachten andere Bedenken vor; ein Urtheil der Convokation würde im gegenwärtigen Augenblicke höchst unbillig seyn, da es einen der Essayisten, gegen den soeben ein Proceß eingeleitet worden sey, präjudiciren würde; ein Erkenntniß über die Essays würde ein schlimmer Präcedenzfall seyn und ein Buch um's andere könnte vor die Convokation kommen u. s. w. Wieder Andere hielten sich an den Report selbst, der eine höchst ungerechte Zusammenwerfung der Ansichten verschiedener Verfasser sey. Die gemeinsame Verantwortlichkeit, wurde ferner bemerkt, sey bei sonstigen Schriften, zu denen verschiedene Verfasser beitragen, etwas Unerhörtes. Auch der freien Forschung wurde das Wort geredet und darauf gedrungen, die Widerlegung des Buches der Wissenschaft zu überlassen. Nach und nach kam es auch zu Tage, daß das Comité in sich getheilt war, ja sogar, daß Denison, der Vorsitzende, nicht im Namen des Comité's, sondern nur für sich die obige Motion gestellt habe. Die Verwirrung während der zweitägigen Debatte war gränzenlos, Amendement schlug Amendement, oft dasselbe, das schon verloren war, kehrte nach einiger Zeit wieder. Die Verwirrung hatte den höchsten Grad erreicht, als zum guten Glück die Convokation durch eine Botschaft vom Oberhaus auf den 9. Juli vertagt wurde. An diesem Tage kam dann die obige Motion in's Oberhaus, aber nicht als Beschluß des Unterhauses, sondern nur als Privatmotion Denison's, unterstützt von McCaul, und im 2. Punkte mit der Klausel versehen: „im Falle diese Motion die Zustimmung des Hauses erhält", — was, wie schon gesagt, nicht geschah. — Die Antwort des Oberhauses war: Da

der Erzbischof und die anderen Bischöfe, welche Mitglieder des Geheimerathes seyen, als Räthe des Appellationsgerichtes in dem Processe gegen die Essayisten zu fungiren haben, so sey es zweckmäßig, die weitere Erwägung dieses Gegenstandes, so lange der Proceß dauere, zu vertagen.

War das die einhellige klare Stimme der Kirche? Konnte man in der Convokation die sichere Führerin in Zeiten der Verwirrung sehen, wenn sie selbst in sich gespalten war? Nicht einmal über die Vorfragen konnte man sich einigen: was das Recht der Convokation sey; ob es richtiger und zweckmäßiger sey, das Buch durch den Spruch der Kirche ungehört zu verdammen oder der wissenschaftlichen Widerlegung zu überlassen. Die ganze Verhandlung macht einen wenig erfreulichen Eindruck und legt die wichtige Frage nahe, ob überhaupt eine Synode geeignet ist, die Funktionen eines Glaubenstribunals zu übernehmen? Man wird es bezweifeln müssen. Positive Erklärungen über den Glauben kann die Synode wohl geben, aber kein richterliches Erkenntniß über einzelne Fälle. Die Aufregung des Augenblicks, die gerechte Entrüstung über Angriffe auf die Kirche erschweren zum Voraus das nüchterne Urtheil. Aber das Schlimmste ist, daß sie die Rolle des Anklägers und Richters zugleich übernimmt. Ganz anders ist es doch bei dem gerichtlichen Verfahren. Der Rechtsboden ist durch Gesetz und Formen streng begränzt, der Richter durch lange Uebung an eine unparteiische Auffassung der Sache gewöhnt. Er hat vielleicht manche höchst wichtige Punkte von seiner Erwägung auszuschließen, aber das Urtheil ist doch ein billigeres und gerechteres.

In den Verhandlungen der Convokation hatten sich wenigstens Einzelne der hart verfolgten Essayisten angenommen; auch sonst rührten sich ihre Freunde. Eine Broschüre, die Auszüge orthodoxen Inhalts aus Jowett's Schriften enthielt, wurde verbreitet. Ein Zutrauensvotum für Temple cirkulirte, wurde jedoch zurückgenommen. — Die beste Vertheidigung brachte ein Artikel in dem Aprilheft der „Edinburgh Review", der Professor Stanley (jetzt Dombekan von Westminster) zugeschrieben wurde. Derselbe gab zu, daß das Buch nach seinem ganzen Plane ein Mißgriff sey und den Eindruck habe hervorbringen müssen, als wären die Verfasser alle gleicher Ansicht. Ein Mißgriff sey auch das, daß die Resultate der Wissenschaft so unvermittelt vor das Publikum gebracht werden, was nicht anders wirken könne, als die rothe Fahne auf den gereizten Stier. Es wird aber bitter geklagt über das ganze tumultuarische Verfahren gegen die Essays und besonders über das Manifest der Bischöfe,, das ein Gegenstück der päbstlichen Excommunikationen sey. Im Einzelnen wird dann auf die große Verschiedenheit der Essays hingewiesen und gezeigt, daß auch andere hochstehende Männer unangefochten ähnliche Ansichten ausgesprochen haben, wie die Essays. Der Verfasser ist überzeugt, daß die englische Kirche nur dann eine nationale Institution bleiben könne, wenn sie auf dem von den Essays eingeschlagenen Wege fortfahre. In Beziehung auf Wilson sagt er, die Nemesis habe ihn, der vor 20. Jahren den berüchtigten 90. Tractat angegriffen, nun erreicht. Denn schon waren die einleitenden Schritte zu dem Proceß gegen Wilson wie gegen Williams gethan.

3) Das gerichtliche Verfahren gegen die Essayisten. — Nur bei den zwei Essayisten, die als Pfarrgeistliche angestellt waren, Williams und Wilson, konnte ein Proceß bei den geistlichen Gerichtshöfen anhängig gemacht werden. Nach dem Gesetz muß der Proceß innerhalb der betreffenden Diöcese eingeleitet werden, sey es, daß der Bischof selbst einen Delinquenten vor seinen Gerichtshof citirt oder daß die Klage von anderer Seite erhoben wird. Die Sache wird nun entweder von dem Diöcesangericht erledigt oder durch „Letters of request" an den höheren Gerichtshof überwiesen. Letzteres Verfahren ist besonders in wichtigen Fällen das gewöhnliche, so daß die meisten geistlichen Processe vor dem erzbischöflichen Gerichtshofe, „Court of Arches" genannt (s. d. Art. „Anglikanische Kirche") geführt werden. Das Verfahren dabei ist ein doppeltes. Es wird entweder auf ein bestimmtes Reichsstatut oder auf das allgemeine kirchliche Gesetz basirt. Im ersteren Falle wird das alte Statut 13 Elizabeth

Cap. 2. zu Grunde gelegt, wonach jeder Geistliche, den das Gericht überführt, eine den 39 Artikeln widersprechende Lehre aufgestellt zu haben, mit Absetzung bestraft wird. Dieses Verfahren war in dem gerade damals anhängigen Processe gegen den Geistlichen Heath eingeschlagen worden und hatte in erster Instanz zu seiner Amtsentsetzung geführt. Das andere Verfahren, das auf Grund des allgemeinen Kirchenrechts, ist milder und läßt dem Richter größere Freiheit in der Beurtheilung der Strafwürdigkeit eines Vergehens. Der Gang des Processes ist kurz der: Nachdem der Bischof seine Klage durch Letters of request dem höheren Gerichtshofe zugewiesen und dieser sie angenommen hat, wird eine Anklageakte anfgesetzt, in welcher die Klagepunkte oder „Artikel" specificirt werden. Diese werden von dem Anwalt des Klägers im Gerichtshofe verlesen, worauf der Vertheidiger des Beklagten die Zulässigkeit der Artikel bestreitet und der Kläger dieselben begründet, worauf der erstere replicirt. Der Richter entscheidet dann zunächst über die Zulässigkeit der Artikel, die er alle oder theilweise gelten läßt, nach Umständen auch dem Kläger zur Umgestaltung zurückgibt. Sind die Artikel bereinigt, so folgt das Urtheil.

Proceß des Bischofs von Salisbury gegen Dr. Williams. — Schon in der Sitzung der Convokation vom 28. Februar hatte der Bischof Dr. Hamilton seine Absicht ausgesprochen, gegen Dr. Williams als Pfarrer von Broad Chalke in der Diöcese Salisbury einzuschreiten, hatte aber damals noch auf einen Ausspruch der Convokation warten wollen. Da letztere zu keinem Resultate kam, so wandte er sich am 5. Juni mit Letters of request an den Court of Arches, und nachdem sein Gesuch angenommen worden, sandte er am 24. Juli die Klagartikel ein, wobei er sich auf den Boden des allgemeinen Kirchenrechts, nicht auf den des strengen Elisabeth'schen Statutes stellte. Eine Frist von 5 Monaten war zur Vorbereitung der Vertheidigung gegeben und dann am 19. Dezember 1861 der Proceß im Arches-Court begonnen, unter dem Vorsitze des Sir S. Lushington. Angesehene Kirchenrechtsgelehrte fungirten als Anwälte. Des Bischofs Sache führte Dr. Phillimore, königlicher Rath, unterstützt von Mr. Coleridge, K. R., und Dr. Swabey. Williams hatte Dr. Deane, K. R., und Mr. Fitzjames Stephens zu Vertheidigern. Die Anklageakte bestand aus 22 Artikeln, von denen die drei ersten und fünf letzten rein formeller Art sind, der vierte auf das Vorwort des Buches, der fünfte auf die völlige Gleichheit der neunten mit der ersten Auflage verweist, jenes, um den gemeinsamen Plan der Essayisten zu zeigen, dieses, um darzuthun, daß die Verfasser ihre Ansichten nicht geändert haben. Die eigentliche Anklage ist in den Artikeln 7 bis 17. enthalten. In diesen wird Williams auf Grund von Citaten aus seinem Essay (S. 50—93) Schuld gegeben, daß er lehre:

Art. 7. Die Bibel sey ein Ausdruck der frommen Vernunft und das geschriebene Wort der Gemeinde, nicht das Wort Gottes, noch enthalte sie irgend eine Offenbarung seiner Wahrheit oder seiner Führung mit den Menschen (S. 60. 61. 77. 78) — was dem 6. 7. und 20. Religionsartikel der englischen Kirche, dem nicänischen Symbol und Hebr. 1. Ephes. 3. widerspreche.

Art. 8. Im alten Testament finde sich mit Ausnahme von ein paar zweifelhaften Stellen kein Element göttlich inspirirter Weissagung oder Prognostikation künftiger Personen oder Ereignisse (S. 65—74) — gegen den 6. und 7. Religionsartikel, Nicänum und die evangelischen Perikopen für Ostermontag und Dienstag.

Art. 9. Jonas sey keine historische Person, das Buch Daniel nicht von dem Propheten Daniel, also beide ohne Autorität für die Kirche (S. 76. 77.) — gegen den 6. Religionsartikel, und die Lehre, wie sie in der Diakonenordinationsformel enthalten sey.

Art. 10. Die Apokalypse, der Hebräerbrief und der Petribrief seyen nicht Theile der heil. Schrift (S. 83—85).

Art. 11. Die Angaben der Schrift über historische Fakta können im figürlichen und nicht natürlichen Sinne verstanden werden (S. 56. 59. 61) — gegen die Lehre der Kirche, namentlich in der Abendlektion am 1. Fastensonntage.

Art. 12. Christus habe nicht gelitten, sey nicht gekreuziget, gestorben und begraben, um uns mit dem Vater zu versöhnen, noch um das Opfer für die Erbsünde und wirkliche Sünde zu seyn (S. 81. 87) — gegen den 2. und 31. Religionsartikel und das Consekrationsgebet im Abendmahlsformular.

Art. 13. Das Wasser in der heil. Taufe sey nicht ein göttlich verordnetes Mittel für den Empfang der geistlichen Gnade und des Sakramentes noch zur Tilgung der Erbsünde, welche letztere ein falscher Begriff sey (S. 86) — gegen den 27. Religionsartikel.

Art. 14. Die Incarnation sey geistlich zu fassen, der Sohn Gottes habe nicht Fleisch angenommen im Leibe der Jungfrau (S. 82) — gegen den 2. Religionsartikel.

Art. 15. Rechtfertigung durch den Glauben bedeute bloß Frieden der Seele oder Gefühl des göttlichen Wohlgefallens, das aus dem Glauben an einen gerechten Gott komme; sie sey das Urtheil der Vergebung auf unsere Reue hin, die Wiederannahme in Folge des Opfers unseres Herzens (S. 82) — gegen den 11. Religionsartikel.

Art. 16. Williams habe Bunsen's Ansichten durchaus zu den seinigen gemacht (S. 92. 93).

Art. 17. Tendenz, Plan und Absicht des ganzen Essay's sey offenbar, zur Verwerfung der göttlichen Inspiration und Autorität der heil. Schrift zu verleiten, die Schrift auf dieselbe Stufe mit menschlichen Werken herabzusetzen, die Weissagungen des alten Testamentes auf Christi Person zu läugnen, die Wahrheit und Aechtheit der historischen Theile des alten und einiger Stücke des neuen Testamentes, sowie die Wunder zu läugnen; die Lehre von der Erbsünde, Kindertaufe, Rechtfertigung durch den Glauben, die Versöhnung durch den Tod Christi, seine Incarnation zu läugnen oder in einem anderen Sinne, als die Kirche thut, auszulegen.

Die Vertheidiger des Dr. Williams opponirten der Zulassung dieser Artikel. Fünf Tage lang redeten die Zwei mit einem großen Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit. Wie eine Schlachtreihe ließen sie fast endlose Citate aus kirchlichen Autoritäten alter und neuer Zeit, die zu Gunsten des Beklagten zu sprechen schienen, gegen die Anklageartikel vorrücken. — Auf das Einzelne der Vertheidigung näher einzugehen, würde zu weit führen. Es kann nur kurz auf die Hauptpunkte hingewiesen werden. Beide Vertheidiger wiesen nach, daß Vieles dem Williams aufgebürdet worden sey, was er nicht ausdrücklich oder nicht in dem behaupteten Sinne gelehrt habe. Sie stellten sich auf den Standpunkt der Entscheidung in dem Gorhamstreite, diese Magna Charta des englischen Klerus, und forderten, daß Williams ausschließlich nach den 39 Religionsartikeln und dem allgemeinen Gebetbuch gerichtet werde. Sie behaupteten, daß die Religionsartikel weit entfernt, Alles genau zu definiren, vielmehr absichtlich *viele Fragen offen gelassen*, um eine Uniformität des Bekenntnisses zu ermöglichen; daß sie namentlich den Begriff der *Inspiration wohlweislich nicht definirt haben*. Daher denn auch allezeit verschiedene Fassungen desselben zugelassen worden seyen und nirgends der Glaube an die Verbalinspiration gesetzlich gefordert werde. Endlich verlangten sie für die Geistlichkeit das Recht der *Lehrfreiheit*. Denn der Wissenschaft könne man nicht den Mund stopfen, und wollte man den Geistlichen verbieten, sich bei wissenschaftlichen Discussionen zu betheiligen, so beraube man sie nur ihres Einflusses und entfremde die Laien der Kirche. Die englische Kirche habe sich wohlweislich auf breiterer Grundlage aufgebaut, und obwohl auf entfernteren Punkten große Mannichfaltigkeit der Ansichten herrsche, sey sie doch in den Hauptpunkten in sich einig und enthalte eine Fülle des Glaubens, wie keine andere.

Auch die *Ankläger* waren wohlgerüstet mit Citaten aus kirchlichen Autoritäten, zum Theil denselben, welche die Gegner für sich anführten, und wiesen in manchen Fällen nach, wie die Gegner den Sinn ihrer Gewährsmänner durch einseitige Betonung

abrupter Citate entstellten. Insbesondere suchten sie darzuthun, daß die Kirche wenn auch nicht eine Verbal-, doch eine Plenarinspiration als allgemein zugestanden voraussetze, und obwohl sie keine ausdrückliche Definition derselben in den Religionsartikeln gegeben habe, doch ihre Ansicht darüber namentlich in den Homilien auf's Klarste ausspreche. Der unbeschränkten Lehrfreiheit und der willkürlichen Ausdeutung der 39 Artikel stellten sie die Unterschrift zu denselben gegenüber, in welcher jeder Geistliche erkläre, daß er ex animo mit denselben übereinstimme. Wen seine Forschung dahin führe, daß er mit den Religionsartikeln in Widerspruch komme, dem bleibe nichts Anderes übrig, als aus der Kirche auszutreten. Der Bischof sey verpflichtet, über die Lehre zu wachen und die Gemeinde gegen die Irrlehre der Geistlichen zu schützen. — Die Vertheidigung der Anklage und die Replik des Dr. Deane dehnte sich über 6 Tage aus, so daß die ganze Verhandlung 11 Tage in Anspruch genommen hatte, als sie am 16. Januar 1862 zum Schlusse kam.

Lushington verschob sein Urtheil bis zur Entscheidung des Geheimenraths über die Appellation des Geistlichen Heath, welcher wegen irriger Lehren über Rechtfertigung, Versöhnung durch Christi Blut, Sündenvergebung und Genugthuung von ihm, als Richter des Court of Arches, zur Amtsentsetzung verurtheilt worden war. Es war Lushington darum zu thun, durch die Entscheidung des höchsten Appellationsgerichtes zugleich auch eine maßgebende Ansicht dieses Gerichtes über die Grundsätze zu erhalten, die ihn selbst bei seinem Urtheil geleitet hatten. Der Spruch des Geheimenrathes bestätigte nun vollkommen Lishington's Urtheil und stellte als Grundsatz fest, daß die Klagartikel genau angeben müssen, welche Ansichten der beklagte Geistliche absichtlich gelehrt habe, und andererseits: welchen bestimmten Glaubensartikeln und welchen Theilen der Formulare der Kirche dieselben widersprechen. Die Frage, welche Lushington zu entscheiden hatte, war eine der schwierigsten und folgewichtigsten, die seit langer Zeit vor ein geistliches Gericht gekommen waren. Es handelte sich nicht bloß darum, wie weit Abweichungen von der gewöhnlichen Auffassung in Betreff einzelner Lehren zulässig seyen, wie im Gorham'schen Taufstreit und Denison'schen Abendmahlsstreit: der Kern des Processes gegen Williams war die Frage über die Gränzen der Lehrfreiheit überhaupt. Denn Williams war Schuld gegeben, daß er alle Grundlehren der englischen Kirche angefochten habe. War die Entscheidung an sich schon schwierig, so wurde sie es noch vielmehr dadurch, daß der Gegenstand der Klage nicht ein selbstständiges Werk, sondern nur eine Recension war. Es läßt sich denken, mit welcher Spannung man dem Spruche des Gerichtshofes entgegensah. Die Gerichtshalle war übervoll, als Lushington am 25. Juni 1862 das Urtheil sprach. In einer mehrstündigen Rede ging er zunächst auf die allgemeinen Fragen ein, ehe er die Artikel der Prüfung unterwarf. Die erste Frage, ob Williams die ihm zugeschriebenen Ansichten wirklich ausgesprochen habe, führte zu der Vorfrage über das Recht und die Pflicht des Geistlichen beim Recensiren heterodoxer Bücher, und Lushington sprach sich dahin aus, daß es vom Standpunkte des Gesetzes aus, dem Recensenten nicht zustehe, seine eigene Meinung über ein heterodoxes Buch, dessen Inhalt er bespreche, im Dunkeln zu lassen. Denn sonst könnte ein Geistlicher unter dem Schilde einer Recension Lehren verbreiten, die der Kirchenlehre zuwider seyen. Bei Williams findet er eine Zustimmung zu Bunsen's Artikeln im Allgemeinen und legt es demselben zur Last, daß er die Bedenken nicht selbst weggeräumt, falls er anderer Ansicht sey.

Die zweite Hauptfrage war die, ob zur Beurtheilung der Ansichten des Williams auch Citate aus den Perikopen und Lektionen des allgemeinen Gebetbuchs beigezogen werden dürfen. Lushington läugnete das unter Hinweisung auf die Entscheidung des Geheimenrathes im Gorhamstreit: „der Gerichtshof habe keine Jurisdiktion oder Autorität, Glaubensfragen zu erledigen oder zu bestimmen, was in einem bestimmten Falle die Lehre der englischen Kirche seyn sollte. Seine Pflicht gehe nicht

weiter, als zu erwägen, was als Lehre der englischen Kirche gesetzlich festgestellt sey, und zwar nach einer wahren legalen Auslegung der Artikel und Formulare der Kirche." Letztere allein seyen also in Betracht zu ziehen mit Ausschluß alles Einflusses, den die öffentliche Stimmung oder die Censur der Prälatenbank oder die Ansichten der geachtetsten und gelehrtesten Theologen ausüben könnte. Durch die Bekenntnißschriften seyen allerdings die Geistlichen gebunden; übrigens nicht des Rechtes eines freien Urtheils beraubt, wie man gesagt habe. Mit den Privatansichten, so lange sie nicht öffentlich gelehrt werden, habe das Gericht nichts zu thun; wiefern sie sich mit dem Bekenntniß vereinigen lassen, darüber habe das Gewissen zu entscheiden. Anders aber verhalte es sich mit dem Vorwurf, daß durch den Bekenntnißzwang dem Geistlichen die Betheiligung bei modernen Entdeckungen der Wissenschaft und Geschichte unmöglich gemacht sey. Das sey insofern richtig, als der Gerichtshof, wenn eine Entdeckung auch von vielen Gelehrten und Theologen approbirt sey, aber im Widerspruch mit den Artikeln stehe, das Ohr dagegen schließen müßte. Es würde kein anderer Ausweg offen seyn, als die Sache vor den gesetzgebenden Körper zu bringen, der die Bekenntnißschriften zum Gesetz der Kirche gemacht habe.

In Betreff der offenen Fragen und Präcedenzfälle, worauf in der Vertheidigung großes Gewicht gelegt worden war, sagte Lushington, habe der Geheimerath entschieden, daß solche mit gewissen Beschränkungen zuzulassen seyen. Nur der Angeklagte dürfe sich behufs der Vertheidigung und unter genauem Nachweis der Identität seiner Ansicht mit einer früher geäußerten auf diese berufen, aber keine Consequenzen ziehen, die nicht von den Vorgängern selbst gezogen worden seyen.

Der dritte Hauptpunkt endlich, ob Williams' Ansichten in der englischen Kirche zulässig seyen oder nicht, führte den Richter auf die wichtige Frage, welche Autorität der heil. Schrift zuzuschreiben sey, genauer, welche Gränzen dem Geistlichen bei der öffentlichen Besprechung biblischer Fragen gesteckt seyen. Das Ordinationsformular legt dem Candidaten die Frage vor: Glaubst Du aufrichtig an alle kanonischen Bücher alten und neuen Testaments? worauf die Antwort ist: „Ich glaube daran." Bei dieser Verpflichtung sey allerdings zu bedenken, daß die heil. Schrift sehr Verschiedenartiges nach Zeit und Inhalt enthalte, Solches, das von der größten Wichtigkeit für die Seligkeit sey, Anderes, das mehr historisch und weniger heilig, zum Theil auch allegorisch sey. Immerhin aber schließe jene Verpflichtung den bona fide Glauben in sich, daß die heil. Schrift alles zur Seligkeit Nöthige enthalte und soweit die direkte Sanktion Gottes habe. Der Begriff der Inspiration und des Kanon sey zwar in den einschlägigen Glaubensartikeln (6. 7. 20.) nicht definirt, weil die Bedeutung beider Ausdrücke zu jener Zeit völlig klar gewesen sey, aber da „das geschriebene Wort Gottes" (Art. 20.) und „heilige Schrift" neben einander gebraucht werden und gesagt werde, die Schrift enthalte Alles, was zur Seligkeit nöthig sey, so sey darin von selbst eingeschlossen, daß Alles in der Schrift, was sich auf das Heil beziehe, von einem außerordentlichen und übernatürlichen Eingreifen Gottes herrühre. Dieß zu läugnen, würde den genannten Artikeln widersprechen. Ueber die Textkritik sey in den Artikeln nichts vorgesehen, sie sey also frei, nur dürfe sie nicht so weit gehen, daß sie ein ganzes Buch der Schrift verwerfe. Auch die Discussion über die Verfasser der Bücher der Schrift sey durch die Artikel nicht ausgeschlossen, sondern nur ihre Anerkennung als inspirirt und kanonisch gefordert. Da endlich die Artikel sich auf die autorisirte Uebersetzung beziehen, so dürfe diese nicht angefochten werden.

Nach diesen Vorbemerkungen geht Lushington zur Erwägung der Klageartikel über, von denen er sieben verwirft; den 8. Artikel, weil Williams die buchstäbliche Deutung der Weissagungen nicht direkt verwerfe und über die messianischen Weissagungen in den Glaubensartikeln nichts gelehrt sey; den 9. und 10. Artikel, weil die Kanonicität der betreffenden Bücher nicht geläugnet sey; den 11., weil in den Bekenntnißschriften keine Interpretationsmethode vorgeschrieben sey, den 13., weil

die Erbsünde nicht direkt geläugnet, sondern nur die verschiedenen Ansichten darüber mitgetheilt seyen; den 14., weil dort Williams nur Bunsen's Ansicht anführe; den 17., weil er allgemeinen Inhalts sey und die Klagen nicht specificire. Obwohl aber diese Klageartikel verworfen werden, so sagt doch Lushington, daß namentlich die ersteren sehr bedenkliche Lehren enthalten, nur nicht so, daß sie vom Rechtsstandpunkte aus als Verletzung der Glaubensartikel angesehen werden können. Theilweise werden zwei Artikel zugelassen: der 7. Art., sofern die Bibel das geschriebene Wort der Gemeinde und der Ausdruck der frommen Vernunft genannt werde, während der andere Punkt über die bewahrheitende Fähigkeit zu streichen sey; ferner der 12. Art., da die Definition der Versöhnung dem 31. Glaubensartikel zuwiderlaufe, während das andere Citat sich auf die römische Kirche beziehe und deshalb wegfalle. Ohne Weiteres zuzulassen seyen die Artikel 5. 6. 15. 16., von denen fast nur der 15. Artikel, der im direkten Widerspruche mit dem 11. Glaubensartikel stehe, von Bedeutung sey. — Schließlich verlangt er, daß die Anklageartikel nach den gegebenen Weisungen umgestaltet werden.

In der revidirten Form kam die Anklage am 15. Dezember 1862 wieder vor den Arches-Court. Als Klagepunkte waren nach dem Obigen von dem Richter angenommen Williams' Lehre über die Inspiration (Art. 7.), die Versöhnung (Art. 12.) und Rechtfertigung (Art. 15.). Phillimore trug im Namen des Bischofs auf Suspension des Williams an, bis dieser widerrufe. Stephen versuchte einen Vergleich, allein Lushington ließ sich nicht darauf ein, sondern verhängte über Williams die Strafe der Suspension auf ein Jahr.

Gleichzeitig wurde der Proceß gegen Wilson, Pfarrer in Great-Staughton, in der Diöcese Ely, entschieden, der in ähnlicher Weise wie der obige verlief. Nicht der Bischof, sondern ein Geistlicher derselben Diöcese, Fendall, machte diesen Proceß am 13. Januar 1862 anhängig. Die Klageartikel, zehn an der Zahl, außer den formellen, lauteten:

Art. 7. Christus sey nur Morallehrer, nicht der Offenbarer des göttlichen Heilsrathes, nicht die Person, die durch Leben, Leiden, Sterben und Auferstehung die Erlösung vollbracht (Citate aus Wilson's Essays S. 160—62. 195. 204. 205) — dieß gegen den 2. 3. 4. 31. Glaubensartikel, die alten Symbole und das Communionsformular.

Art. 8. Die Schrift sey nicht durch Eingebung des heil. Geistes entstanden, nicht nothwendig und überall Gottes Wort (S. 175—177) — gegen den 6. 7. und 20. Glaubensartikel und die Homilie über die Schrift.

Art. 9. Ein anglikanischer Geistlicher habe die Freiheit, eine metaphysische und ideale Interpretation von irgend einem Theile der Schrift zu geben (S. 176. 177. 199. 203) — gegen den 6. und 7. Glaubensartikel, die alten Symbole und Stellen der heil. Schrift.

Art. 10. Die Unterschrift zu den 39 Artikeln könne in einem nichtbuchstäblichen Sinne geschehen (S. 180—189) — gegen den 36. Kanon.

Art. 11. Die fünf ersten Glaubensartikel dürfen bei Seite gesetzt werden (S. 185. 186) — gegen Kanon 36.

Art. 12. Nicht jeder Mensch verdiene Gottes Zorn; der künftige Zustand der Seelen hänge von der moralischen Führung, nicht vom religiösen Glauben ab (S. 153. 154. 157) — gegen den 18. Glaubensartikel.

Art. 13. Der 2te Brief Petri sey nicht das Werk des Apostels (S. 161).

Art. 14. Nach dem Tode und auf das Ende der Welt folge kein göttliches Gericht noch ewige Verdammniß (S. 206) — gegen die Symbole.

Den 13. Artikel zog Phillimore zurück; Lushington verwarf den 7. 9. 10. 11. und ließ nur den 8. und 12. mit Aenderungen und den 14. unverändert zu. — Auch diese Artikel kamen am 15. Dezember in revidirter Form wieder in den Arches-Court. Wilson wurde der Irrlehre über die Inspiration, Erlösung und ewige Verdammniß

schuldig gefunden und, wie Williams, auf ein Jahr ab officio et beneficio suspendirt und in die Kosten verurtheilt.

Es läßt sich leicht denken, daß dieses Urtheil wenig Befriedigung gab. Allerdings waren beide Essayisten schuldig gefunden, und in Beziehung auf das Maß der Strafe machte es keinen Unterschied, ob alle oder nur einige Klageartikel als zulässig angesehen wurden. Aber das Bedenkliche bei dem Urtheil war, daß die Ansichten und Lehren, die nicht ausdrücklich verurtheilt wurden, als gesetzlich erlaubt erscheinen mußten, während sie doch fast so weit von der Kirchenlehre abwichen, als die verurtheilten. Der Richter hatte das gefühlt und wiederholt auf das Bedenkliche und Irrige solcher Aeußerungen des Williams hingewiesen, die er mit dem Arm des Gesetzes nicht erreichen konnte. Es war klar geworden, wie leicht eine vorsichtige Neologie dem Gesetz sich entziehen kann. Allein das Gericht muß sich an den Buchstaben halten und ist deshalb nicht im Stande, ein genügendes Urtheil zu fällen, wo nicht sowohl einzelne Aeußerungen, als der Geist und die Tendenz einer Schrift gefährlich sind. Wie ungenügend der juridische Standpunkt für die Erledigung theologischer Fragen sey, zeigte sich in einzelnen Punkten auf's Deutlichste, wenn z. B. der Richter erklärte, daß er auch gegen das, was durch die Wissenschaft als wahr erwiesen wäre, das Ohr schließen müßte, falls es den Religionsartikeln widerspräche, oder wenn er die Kritik der biblischen Bücher freigab, aber mit der Einschränkung, daß nicht ein Buch als Ganzes angefochten werden dürfe. Es müßte das absurd erscheinen, wenn man nicht zu bedenken hätte, daß die Bekenntnißschriften für den Richter eben nur ein Gesetzbuch sind, dessen einzelne Paragraphen Geltung haben, bis sie durch neue Gesetze aufgehoben werden.

Williams und Wilson appellirten sogleich an den geistlichen Ausschuß des Geheimenrathes, aber erst im Sommer 1863 kamen die Appellationen zur Berathung. Als Appellationsrichter fungirten der Lordkanzler, die Lords Cranworth, Chelmsford und Kingsdown (frühere Lordkanzler), die Erzbischöfe von Canterbury und York und der Bischof von London. Die Appellanten führten ihre Sache selbst, die Respondenten waren durch ihre vorigen Anwälte vertreten. Sieben Monate vergingen, bis der Lordkanzler am 8. Februar 1864 das Urtheil des Geheimenrathes verlas. Das Tribunal, heißt es, sey weder veranlaßt noch berechtigt, über den Karakter, die Tendenz oder Wirkung der Essays ein Urtheil zu fällen, noch die Essays der Appellanten im Ganzen in Betracht zu nehmen, müsse sich vielmehr auf die kurzen Auszüge in Frage beschränken. Wenn deshalb das Buch oder die zwei Essays eine schädliche und verdammungswürdige Tendenz haben, indem sie die Grundlagen des christlichen Glaubens erschüttern und vielfachen Anstoß geben, so werde an diesem Karakter und der Verdammungswürdigkeit durch das folgende Urtheil nichts geändert. Aber bei einem Kriminalproceß, wie der vorliegende, müsse die Anklage scharf bestimmt und die Punkte genau angegeben werden, in welchen der angeklagte Geistliche mit Vorbedacht Lehren aufgestellt habe, die der Lehre der englischen Kirche entschieden widersprechen. Wo die Kirche sich über einen Lehrpunkt nicht bestimmt ausgesprochen habe, sey die Discussion darüber frei. Was zunächst Williams betreffe, so seyen von den ursprünglichen Klageartikeln alle bis auf zwei, den 7. und 15., schon früher verworfen oder zurückgenommen worden. Der 7. Artikel klage Williams an, daß er lehre, die heil. Schrift sey ein Ausdruck der frommen Vernunft und das geschriebene Wort der Gemeinde, nicht Gottes Wort, noch enthalte sie eine besondere Offenbarung seiner Wahrheit und Führung mit den Menschen oder die Glaubensregel. Allein das letztere sage Williams nicht ausdrücklich und eine Frage sey nur, ob jener erste Satz den anderen, daß die Bibel Gottes Wort sey ꝛc., ausschließe. Dieß sey nicht der Fall, Williams läugne weder die Inspiration, noch die Autorität der Bibel. Der 15. Artikel ruhe auf einem Citat aus einer fingirten Vertheidigung Bunsen's, und es wäre hart, diese Frage als die mit Vorbehalt aufgestellte Lehre des Williams zu fassen. Der 11. Religionsartikel sage nichts von einer Ueber-

tragung des Verdienstes Christi auf uns, es sey deshalb nichts Strafwürdiges, wenn ein Geistlicher davon als einer Fiktion rede. Auch lasse sich aus den Citaten nicht beweisen, daß Williams lehre, die Rechtfertigung durch den Glauben bedeute bloß Gewissensfrieden. Von den Klageartikeln gegen Wilson seyen ebenfalls nur zwei stehen geblieben. Der 8. Artikel gebe Wilson schuld, er lehre, die Schrift alten und neuen Testamentes sey nicht unter Eingebung des heil. Geistes geschrieben und nicht nothwendig in allen Theilen, und sicher nicht in einzelnen das Wort Gottes. Allein die Religionsartikel und Formulare sagen nirgends, daß jeder Theil der Schrift unter Eingebung des heil. Geistes geschrieben sey, sondern nur, daß die heil. Schrift alles zur Seligkeit Nothwendige enthalte. Wilson's Worte seyen daher nicht im direkten Widerspruche mit den Religionsartikeln. Der 14. Klageartikel behauptete, Wilson läugne das jüngste Gericht. Allein dieß lasse sich aus den Citaten nicht beweisen. Wenn er die Hoffnung auf Wiederbringung aller Dinge ausspreche, so sey zu bedenken, daß die englische Kirche sich darüber nicht so entschieden geäußert habe, um die Verurtheilung eines Geistlichen, der diese Ansicht mit vielen Theologen theile, zu rechtfertigen. Auch sey der 42. der Religionsartikel Edward's VI., der diese Ansicht verdamme, in den Elisabeth'schen Artikeln gestrichen worden. Kurz, durch die vorliegenden Extrakte seyen die Anklagen gegen Williams und Wilson nicht begründet, und deshalb sey das Urtheil des unteren Gerichtshofes umzustoßen.

Die beiden Erzbischöfe stimmten mit dem Urtheil über den 7. Artikel gegen Williams und den 8. gegen Wilson nicht überein. Der Erzbischof von Canterbury (Dr. Longley) rechtfertigte sich, veranlaßt durch zahllose Anfragen seiner Geistlichkeit, in einem Pastoralbriefe vom 14. März, worin er die Lehre der Essayisten verdammte.

So endigte der langwierige Kampf, der zur Vertheidigung der Kirchenlehre begonnen war, mit der Niederlage der orthodoxen Partei. Aber ließ sich ein anderer Ausgang erwarten? Der gerichtliche Ausschuß des Geheimenrathes hatte sich immer gehütet, sich in Lehrfragen einzulassen und das Princip der Duldung festgehalten. Er hatte auch in den vorliegenden Fällen dasselbe Verfahren, wie sonst bei Appellationen in Kriminalprocessen, beobachtet und sich ganz auf die Anklagepunkte beschränkt und in denselben keine positiven Angriffe auf die Kirchenlehre gefunden. So deutlich auch in den Essays der Beklagten, als Ganzes genommen, eine von der Kirchenlehre in allen Hauptpunkten abweichende Anschauung sich zeigt — das Gericht war an den Buchstaben gebunden und konnte darnach kein Verdammungsurtheil fällen. Es hat sich damit auf's Neue herausgestellt, daß der Buchstabe des Gesetzes gerade in den schwierigsten Fällen der Kirche keinen Schutz bietet. Ja statt zu nützen, hatten die Processe nur geschadet, indem durch die Entscheidung in letzter Instanz auch die bedenklichsten Lehren einen gesetzlichen Schutz zu erhalten schienen. Man kann sich denken, welchen Triumph auf der einen Seite, welche Bestürzung auf der anderen das Urtheil hervorrief. Das allgemeine Interesse an dem Essaystreit, das allmählich erkaltet war, wurde auf's Neue angefacht. Es war besonders die Convokation, die sich jetzt doppelt berufen fühlte, einen Spruch in der Sache zu thun, und zwar um so mehr, als das Urtheil des Geheimenrathes die Frage über den Karakter und die Tendenz der Essays ganz unberührt gelassen hatte.

4) Die Verdammung der Essays durch die Convokation. — Sogleich nach der Entscheidung des Geheimenrathes nahm das Oberhaus der Convokation die Frage über die Verurtheilung der Essays vor und faßte zunächst den Beschluß, sich als Comité zur Untersuchung der Essays zu constituiren, jedoch nicht ohne entschiedene Opposition. Nur durch das votum decisivum des Vorsitzenden kam der Beschluß zu Stande, und manche Bischöfe enthielten sich der Theilnahme an der Berathung. Am 21. Juni 1864 wurde der Bericht des Comité's vorgelegt und auf Grund desselben von dem Bischof von Oxford die Verdammung des Buches beantragt. Der Bischof von London opponirte. Er hob hervor, daß, wie die Kirchengeschichte lehre, die Aus-

breitung der Häresien hauptsächlich dem Umstande zuzuschreiben sey, daß den Irrlehren auf der einen Seite irrige Behauptungen aus übergroßem Eifer auf der anderen gegenübergestellt werden, daß um eine specielle Häresie zu widerlegen allgemeine Grundsätze aufgestellt werden, die viel weiter reichen und auch andere Personen mitverdammen, welche sonst als orthodox gelten (wie dieß z. B. bei der Aufstellung eines strengen Inspirationsbegriffs der Fall sey). Sodann sey bei den Essays vielmehr der allgemeine Ton gefährlich, als einzelne Aeußerungen, die man doch behufs einer Verurtheilung herausstellen müsse. Ferner sey es bedenklich, die Aufregung, die sich inzwischen gelegt, auf's Neue anzufachen, zumal da die Ansichten der Geistlichkeit selbst so verschieden seyen. Aus 24805 Geistlichen in England und Irland haben nur 10906 die bekannte Deklaration unterzeichnet, von 30 Dekanen in England nur 8, von 40 Collegienhäuptern in Oxford und Cambridge nur 16 und von 70 Professoren nur 9. Große Verwirrung herrsche hinsichtlich des Inspirationsbegriffes. Man sage: wenn die Bibel etwas enthalte, was bloß menschlich sey, so höre sie auf, eine infallible Regel des Glaubens und Lebens zu seyn, so lange wir kein bestimmtes Kriterion haben, um zwischen den göttlichen und menschlichen Elementen zu unterscheiden. Natürlich sey das die Schwierigkeit, aber es gehe nicht an, um der gefährlichen Consequenzen willen etwas zu behaupten, was nicht absolut wahr sey. — Der Bischof von Oxford machte dagegen geltend, daß die Ruhe nicht das höchste Gut sey. Er freue sich vielmehr der Aufregung, die die Essays hervorgerufen, weil sie ein Zeichen des Lebens in der Kirche sey. Wenn irgend einmal, so sey die Kirche jetzt aufgefordert, ihren Glauben zu bekennen. Das Urtheil des Geheimenrathes habe über die theologische Seite der Essays gar nichts entschieden und sey nur von legaler Bedeutung, schließe aber ein Urtheil der Synode nicht aus, deren Pflicht es sey, Glaubenssachen zu erledigen. — Der Erzbischof von Canterbury hatte ein juristisches Gutachten eingeholt und erklärte, daß eine synodale Verdammung des Buches nach dem Gesetz erlaubt sey. — Bei der Abstimmung über die Verdammung stimmten 9 Prälaten dafür: der Erzbischof, die Bischöfe von Oxford, Chichester, Lichfield, Llandaff, Salisbury, Bangor, Hereford und Gloucester; dagegen: die Bischöfe von London und Lincoln. Also nur die Hälfte der Bischöfe der Provinz Canterbury hatten sich bei der Verhandlung betheiligt. Das Urtheil lautete: „Nachdem diese Synode Comités des Ober- und Unterhauses niedergesetzt, um das Buch, betitelt „„Essays and Reviews““ zu prüfen, und diese darüber berichtet haben, so fällt dieselbe hiermit ein synodales Verdammungsurtheil über das genannte Buch, als Ansichten enthaltend, welche der Lehre der Vereinigten Kirche von England und Irland und der ganzen katholischen Kirche Christi zuwider sind.“

Dieser Beschluß wurde dem Unterhaus zur Annahme übergeben. In dreitägiger heftiger Debatte wurde über die Zustimmung zu demselben berathen. Als Hauptgegner trat der neue Dombekan von Westminster, Dr. Stanley auf, ferner der Dekan von Ely, die Archidiakonen Sandford, Thorp, Hony, die Canonici Blakesley und Selwyn, Lord Hervey und Andere. Es wurde theils jedes synodale Verfahren verworfen, theils eine eingehendere Erwägung der Sache verlangt und Anderes wie in der früheren Debatte geltend gemacht. Amendement schlug Amendement wie früher, bis endlich der Beschluß der Bischöfe mit 39 Stimmen gegen 19 angenommen wurde.

Was war, fragen wir, mit dieser synodalen Verurtheilung gewonnen? Konnte das Urtheil als Stimme der Kirche angesehen werden, wenn nicht die Hälfte der Bischöfe und nicht viel über ein Viertel der Vertreter des Klerus dafür stimmten? Denn was auch die Abwesenden darüber urtheilen mochten, ihre Ansicht blieb im Dunkeln. Und weiter, welchen Eindruck mußte nicht die Uneinigkeit im Unter- und Oberhause machen! Der Klerus hatte im vorliegenden Falle nicht eine Motion eines seiner Mit-

glieder zu berathen, sondern einen Beschluß der Bischöfe anzunehmen, der besonders von dem Vorsitzenden der Synode, dem Primas, so entschieden unterstützt wurde. Und dennoch stimmte ein Drittel der Anwesenden dagegen. Wie ganz anders war der Eindruck, den die einstimmige Erklärung der Bischöfe zu Anfang des Essaystreites und der Massenprotest der Geistlichkeit gemacht hatte — ein Eindruck, der durch die Synodalverhandlungen nur geschwächt werden konnte. Doch gesetzt auch, die Verurtheilung wäre eine einstimmige gewesen, welche Wirkung konnte man sich davon versprechen? Zeigte nicht die Kirche ihre Machtlosigkeit, wenn sie ein Buch verdammte und doch gegen dessen Verfasser nicht einschreiten konnte, weil das Gericht sie freigesprochen hatte? Wen hatte die Synode im Auge? die Essayisten und ihre Freunde, die triumphirend auf den für sie günstigen Ausgang der Processe hinweisen und jetzt kühner als zuvor auftreten konnten und sich um ein machtloses Urtheil der Synode sicherlich nichts kümmerten, oder die Kirchlichgesinnten, die das Gefährliche der Essays längst kannten? Oder wollten nur die anwesenden Mitglieder der Synode für sich ihre Bekenntnißtreue an den Tag legen? Oder waren durch einen so allgemein gefaßten Beschluß die schwierigen Lehrpunkte irgendwie erläutert und etwa festgestellt, was nicht längst in den Bekenntnißschriften ausgesprochen war? — Sofern aber das Hauptgewicht darauf gelegt wurde, daß die Convokation als Organ der Kirche eine autoritative Erklärung in Glaubensstreitigkeiten abgebe, so fragt sich weiter, ob die Convokation überhaupt als Vertreterin der Kirche angesehen wird oder werden kann. Bis jetzt ist sie nur die Synode der Provinz Canterbury mit Ausschluß der Provinz York und der irischen Kirche. Von der Wahl der Abgeordneten ist die zahlreiche Klasse der Curatgeistlichen ausgeschlossen. Die Laien sind ohnedem nicht vertreten. Sodann werden die Bischöfe bekanntlich nicht von der Kirche gewählt, sondern durch den jeweiligen Premier ernannt. Es müßten also große Aenderungen gemacht werden, ehe die Convokation als Nationalsynode auftreten könnte. Wäre sie das, so würde allerdings ihre einhellige Stimme großes Gewicht haben. Doch auch dann würde sich die schwierige Frage über ihre Befugnisse erheben, ob sie namentlich über Lehrstreitigkeiten zu Gericht sitzen und abweichende Ansichten nicht bloß verdammen, sondern auch bestrafen dürfte — Fragen, über die die Meinungen beim Klerus wie bei den Laien sehr getheilt sind. Wie die Dinge aber gegenwärtig stehen, ist keine Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß es so leicht dazu kommen werde. Ein Urtheil der Convokation gilt in den weitesten Kreisen eben nur als Privatansicht der abstimmenden Mitglieder oder einer kirchlichen Partei. Von irgend einem größeren Eindrucke konnte deshalb auch bei der diesmaligen Entscheidung der Synode keine Rede seyn.

Weder das gerichtliche Verfahren, das in letzter Instanz zur Freisprechung der Essayisten führte, noch die synodale Verhandlung und Verdammung hat der Kirche irgend einen Nutzen gebracht. Zur Beruhigung der Gemüther trug am meisten zu Anfang die offene Erklärung aller Bischöfe und der Hälfte der Geistlichkeit bei. Aber die einzig sichere und nachhaltige Vertheidigung konnte die Kirche auch hier nur auf dem Wege einer wissenschaftlichen Widerlegung der Irrlehren suchen.

III. Die wissenschaftliche Bekämpfung der Essays. — Wohl hundert Gegenschriften erschienen in dem Essaystreite. Die meisten hatten das praktische Bedürfniß im Auge und können, da sie nichts Neues bringen, übergangen werden. Einen mehr wissenschaftlichen Karakter haben die schon oben angeführten Artikel gegen die einzelnen Essays in dem „Observer", sodann die Aufsätze in dem „Literary Churchman" gesammelt unter dem Titel „The Reviewers reviewed and the Essayists criticised". Die Hauptgegenschriften aber waren 1) die Aids to Faith. A Series of theological Essays. ed. by W. Thomson, D. D. Bishop of Gloucester & Bristol (jetzt Erzbischof von York) 1861; 2) Replies to Essays and Reviews, with a Preface by the Lord Bishop of Oxford, 1862. Das erste Buch enthält 9 Aufsätze von verschiedenen Verfassern (nur die zwei über die Kosmogonie und Prophetie, letzterer mit viel Sachkenntniß geschrieben, sind von einem Verfasser, Dr. McCaul). Es werden in

demselben nicht sowohl die einzelnen Essays kritisirt, als die Hauptpunkte herausgehoben, um die der Streit sich drehte. Die Replies dagegen greifen die einzelnen Essays an und suchen sie Schritt für Schritt zu widerlegen. So tüchtig nun auch viele dieser Aufsätze sind, wie z. B. der vom Erzbischof Thomson über den Versöhnungstod Christi, über Ideologie von Dr. Cook, der eine Ueberschau über die Entwickelung der neueren deutschen Theologie gibt, so würde es doch viel zu weit führen, wenn wir sie alle im Einzelnen betrachten wollten. Es muß genügen, die wichtigsten Gegenartikel hervorzuheben, welche sich auf die Hauptpunkte des Streites beziehen: die Wunder und die Inspiration.

1) Die Wunder. Die Vertheidiger derselben stellen sich im Allgemeinen auf den Boden der Evidentialschule mit größeren oder geringeren Modifikationen und theilweise mit Anlehnung an die deutsche Theologie. Als Hauptwerk über die Wunder hatte in neuerer Zeit das Buch Notes ou the Miracles of our Lord von Dr. Trench, Erzbischof von Dublin, früher Professor am King's College, gegolten, das zuerst 1846 und in 7. Auflage 1862 erschien, und wenn es auch nicht direkt gegen die Essays in die Schranken trat, doch in dem Streite vielfach benutzt wurde. Der Erklärung der einzelnen Wunder Jesu schickt Trench eine Abhandlung über Begriff und Bedeutung des Wunders voran. Um es den Angriffen der Gegner, die es für widernatürlich und unbegreiflich erklären, zu entziehen, stellt er es, wie schon Augustin, unter den höheren Begriff des göttlichen Willens. Er läßt den Unterschied zwischen unmittelbarem und mittelbarem Wirken Gottes nicht gelten. Der Begriff "Naturgesetz" existirt nur für uns, nicht für Gott. Naturgesetz ist nur, was wir von seinem Willen in diesem Gebiet erkannt haben. Das Wunder ist nicht eine größere Offenbarung der göttlichen Macht, als in den gewöhnlichen Naturprocessen, sondern eine andere Art der Offenbarung. Auch das Natürliche selbst kann ein Wunder werden, dadurch, daß es zu einer bestimmten Zeit, zu einem bestimmten Zwecke nach dem Willen Gottes eintritt. Es ist dies das providentielle Wunder im Unterschiede von dem absoluten. Aber alle Wunder sind nicht contra, sondern praeter oder supra naturam; sie gehören einer höheren Naturordnung an und kommen aus einer Welt ungestörter Harmonie herab in diese disharmonische Welt, deren niedere Gesetze durch die höheren für eine Zeitlang außer Kraft gesetzt werden. „Wir sehen immer in der Welt um uns die niederen Gesetze durch die höheren, die mechanischen durch die dynamischen, die chemischen durch die vitalen, die physischen durch die moralischen beschränkt; dennoch sagen wir nicht, wenn so das niedere Gesetz dem höheren weicht, daß es eine Verletzung des Gesetzes oder contra naturam sey, wir erkennen vielmehr, daß das höhere Gesetz der Freiheit das niedere aufhebt" — und das bei jeder Wirkung des menschlichen Willens auf die Natur, von dem Aufheben des Armes an bis zur Herrschaft des Gesetzes des Geistes über das Gesetz in den Gliedern. — Es ist dieß der Hauptpunkt. Die Wunderfrage ist damit auf den principiellen Gegensatz der theistischen und materialistischen Naturanschauung zurückgeführt und der Versuch gemacht, mittelst Induktion von der freien Einwirkung des menschlichen Willens auf die Natur aus, auf die Freiheit des absoluten Geistes der Natur gegenüber zu schließen. — Es wird dann in der gewöhnlichen Weise auf den Zweck der Wunder, den Gottgesandten zu accreditiren — dieß jedoch in Verbindung mit der Lehre — hingewiesen. Den früheren Apologeten gegenüber wird besonders die ethische Seite der Wunder betont und ihnen vorgeworfen, daß sie den Wunderbeweis in unnatürlicher Weise von der Christologie losgetrennt und in eine exakte Form zu bringen gesucht haben, was unmöglich sey. Eine absolute Demonstration des Christenthums überhaupt, wie man sie gewollt, führe nur zu einem äußerlichen historischen Glauben, während das Wichtigste, die inneren Wirkungen und die welthistorische Bedeutung des Christenthums übersehen werde. Im Zusammenhange mit der ganzen Offenbarung, besonders mit der Person und Lehre Christi müssen die Wunder betrachtet werden. So stützen sich Wunder und Lehre gegenseitig, wie schon Pascal gezeigt, und

— wir glauben an die Wunder mehr um Christi willen, als an Christus um der Wunder willen.

Kaum etwas Neues bringt Dr. Heurtley in seiner Entgegnung auf Powell's Essay (Replies III. Miracles p. 135—198). Wenn der Essayist mit der Voraussetzung an die Kritik der Wunder geht, daß die letzteren a priori unglaublich seyen, so macht Heurtley das Vorurtheil der Gläubigen zu Gunsten der Wunder als gleichberechtigt geltend. Den Begriff des Wunders hat er ganz von Trench herübergenommen. Für die Wirklichkeit der Wunder beruft er sich auf das Selbstzeugniß Jesu, der durch Läugnung der Wunder zum Lügner gemacht würde, auf das Zeugniß der Apostel und der Feinde Jesu, auf die Undenkbarkeit einer Täuschung bei Thatsachen, wie das Wandeln auf dem Meere, die Speisung vieler Tausende u. dergl., auf die Menge der Wunder und endlich auf das so vielfach bezeugte Centralwunder der Auferstehung Christi. Uebergehend zu der anderen Frage des Powell'schen Essays, der Beweiskraft der Wunder als Evidenzen der göttlichen Offenbarung handelt er von den Kriterien der Wunder. „Das negative Kriterion", sagt er, ist 5 Mos. 13, 1—5. gegeben. Nur wo dieses keine Anwendung leidet, darf an den sittlich-geistigen Richterstuhl der Vernunft appellirt werden, die aber, was Powell übersieht, durch die göttliche Offenbarung erleuchtet seyn muß. Positive Kriterien sind nicht sowohl einzelne Merkmale, als vielmehr das Gesammtresultat verschiedener Voraussetzungen, wie: die Unbegreiflichkeit, daß ein Wunder durch Menschenkraft gewirkt werden könnte, der Karakter und die Lehre des Wunderthäters und dessen Zweck beim Wunderthun, wozu noch die Weissagungen von der Wunderkraft des Messias kommen." Wendet man diese Kriterien an, so spricht Alles für die Wunder, und so sind sie ein Beweis für die Göttlichkeit der Offenbarung. So sahen sie Christus, die Apostel und die Kirche an. Als vernünftige Menschen und Christen dürfen wir den Wunderbeweis nicht gering anschlagen. Die innere Heilsgewißheit ist von den Wundern nicht unabhängig, sondern beruht auf dem Glauben an sie wie an die anderen Stücke der Offenbarung.

Viel eingehender hat Professor Mansel den Gegenstand behandelt in der Abhandlung „On Miracles as Evidences of Christianity (Aids to Faith Nro. I. pag. 3—78). Es hat Gott gefallen, die Wahrheit der christlichen Religion durch Evidenzen verschiedener Art zu stützen, mit Rücksicht auf die verschiedene Fassungskraft der verschiedenen Individuen und Zeiten. Der eine mag seinen Glauben auf diese, der andere auf jene Evidenz vorzugsweise bauen, nur darf solche Vorliebe für einen Theil nicht zur Verwerfung eines anderen führen. So kann der Wunderbeweis dem einen eine größere, dem anderen eine geringere Wichtigkeit haben. Wird aber die Realität der Wunder als übernatürlicher Thatsachen in Frage gestellt, so droht dem ganzen christlichen Glauben Gefahr, denn die Wunder stehen mit der thatsächlichen Einführung des Christenthums in engster Verbindung. Der Centralpunkt der apostolischen Lehre ist ja eben das größte Wunder — die Auferstehung Christi. Es ist deshalb nichts verkehrter, als die Wunder als äußerliche Zuthaten von den wesentlichen Lehren des Christenthums trennen zu wollen. Es handelt sich hier nicht um die Untersuchung einzelner Wunder, sondern um das Wunder überhaupt, mit dessen Läugnung der Glaube an Christus fällt, der sich zum Zeugniß auf seine Wunder beruft. Da nun die Wunder nur als integrirende Theile des Offenbarungsplanes angesehen werden können, so ist es falsch, von etwaigen Wundern der Gegenwart aus einen Schluß auf die biblischen zu machen. Doch man sagt, kein menschliches Zeugniß reiche zum Uebernatürlichen hinauf. Das mag gelten, wo das Zeugniß nur auf den Aussagen der Zuschauer beruht, aber nicht, wo der Wunderthäter selbst die Sache bezeugt. Das Selbstzeugniß Jesu reicht an das Uebernatürliche (Matth. 12, 28.) und der Nachweis eines Wunders entkräftet die Vorurtheile gegen andere der gleichen Art. Und wir haben a priori keinen Grund, zu entscheiden, wie viele derartige Ausnahmen von dem gewöhnlichen Gange der Dinge zu statuiren seyen. Bei der einzigartigen Geschichte Christi

ist die vorläufige Wahrscheinlichkeit für die Wunder. — Doch die Streitfrage zwischen den Offenbarungsgläubigen und ihren Gegnern dreht sich nicht um die gehörige Bezeugung, sondern um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Wunder. Diese Frage schließt zwei Punkte in sich: die Stellung der Wunder a) zu den empirischen Gesetzen des Stoffes, b) zu den philosophischen Begriffen von Gottes Wesen und Eigenschaften. — Bei dem ersten Punkte muß zunächst vorausgesetzt werden, was bei dem zweiten zu beweisen ist, nämlich die theistische Anschauung von dem Willen, der Absicht und dem Zweck Gottes, von der allgemeinen und speciellen Providenz, von der Regierung der Welt und der Gewalt über ihre Gesetze.

a) Die Stellung der Wunder zu den empirischen Gesetzen des Stoffes. Die Läugnung der Möglichkeit der Wunder auf Grund der Gleichförmigkeit der Natur kann betrachtet werden α) in Beziehung auf die allgemeinen Begriffe des Systems der Naturgesetze, β) in Beziehung auf die specielle Erfahrung über die Art, wie diese Gesetze sich offenbaren. In erster Beziehung hat Hume den Satz aufgestellt: das Wunder ist eine Verletzung der Naturgesetze, und da eine „sichere und unabänderliche Erfahrung" dieselben festgestellt, so ist der Beweis gegen die Wunder so vollständig, als irgend ein Erfahrungsbeweis gedacht werden kann. Allein der Fortschritt der Wissenschaft stärkt eher unseren Glauben an den übernatürlichen Karakter der christlichen Wunder. Denn in dem Maße, in dem unsere Kenntniß der natürlichen Ursächlichkeit beschränkt und die Zahl der unbekannten natürlichen Kräfte groß ist, ist auch die Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß einige von diesen unbekannten Ursachen in einer uns unbekannten Weise die angenommenen Wunder hervorgebracht haben. Aber diese Wahrscheinlichkeit schwindet, wenn jede neu entdeckte Kraft, je mehr ihre Eigenschaften bekannt werden, umso mehr sich unzureichend erweist, jene Erfolge hervorzubringen, und der Rest der unbekannten Ursachen immer kleiner wird. Es schwindet also immer mehr die Möglichkeit, die Wunder natürlich zu erklären, und diese treten um so deutlicher hervor, als die mächtigen Werke des Fingers Gottes, unerreicht und unerreichbar allem Wissen und aller Macht der Menschen. Es bleibt nur die Alternative: entweder waren die biblischen Wunder gar nicht gewirkt, — wo es dann müßig ist, die Glaubwürdigkeit der Zeugen zu prüfen, oder sie waren übernatürlich gewirkt. Der Mittelweg, den z. B. Dr. Paulus eingeschlagen hat, ist längst aufgegeben. Man hat nur die Wahl zwischen völligem Glauben und Verwerfung der heiligen Geschichten als Mythen (Strauß) oder Machwerk eines Betrügers (Br. Bauer). — Doch das Wunder ist nicht eine Verletzung des Naturgesetzes, sondern die Einführung eines neuen Agens mit neuen Kräften, daher nicht inbegriffen in den aus früheren Erfahrungen deducirten allgemeinen Gesetzen, und anderseits auch nicht erklärbar, weil es momentan nur eintretend, der nachherigen Beobachtung und Erforschung sich entzieht Eine Verletzung des Naturgesetzes würde das Wunder nur dann seyn, wenn die Ursache dieselbe, wie gewöhnlich, die Wirkung aber verschieden wäre oder umgekehrt. Allein die Ursache ist ja hier eine andere — das besondere Eingreifen einer göttlichen Macht. Aber ist ein solches Eingreifen denkbar? — das läugnen die Gegner. Allein in dem freien Willen des Menschen haben wir eine wirksame Ursache, die unter und mit den physikalischen Ursachen der materiellen Welt wirkt und Resultate producirt, die durch die unveränderliche Folge physikalischer Ursachen für sich nie zu Stande gekommen wären. Und dieß geschieht ohne die Stetigkeit der Naturordnung im Ganzen zu berühren. Wir haben damit einen Vorgang für die Möglichkeit eines ähnlichen Eingreifens eines höheren Willens in größerem Maßstabe. Und solche Eingriffe von Seiten des menschlichen oder göttlichen Willens sind weder mit den Gesetzen des Stoffes, noch mit deren Resultat im Widerspruch, sondern das Werk eines Agens, das unabhängig von jenen Gesetzen ist, ihnen also weder gehorcht, noch auch nicht gehorcht (vgl. Rothe in den „Theol. Stud. u. Krit." Jahrg. 1858). Dieses Agens ist der Geist im Unterschied von dem Stoff, ein persönliches, bewußtes, freies Agens, das Einfluß übt auf

den Stoff. Bei dem Menschen hat dieser Einfluß eine Gränze. Jenseits dieser Gränze beginnt das Gebiet des Wunderbaren. Bei den meisten biblischen Wundern zeigt sich das übernatürliche Element in der Wirkung des Geistes auf den Stoff, in der Ausübung einer die Gränzen des menschlichen Willens übersteigenden persönlichen Macht. Sie sind nicht sowohl übernatürlich als übermenschlich. Ob der Wunderthäter die natürlichen Agentien, nach ihren eigenen Gesetzen wirkend, gebraucht oder nicht, das ist eine disputable Frage. Sicher aber besteht das Wunder in dem Mittel, das jene Wirkungen hervorbringt, und dieses ist die Macht Gottes. — Befaßt man unter dem Begriff „Natur“ Alles, was in der Welteinrichtung nicht bloß wirklich, sondern auch möglich ist, — Alles, was nicht bloß durch natürliche Ursachen, sondern auch durch die göttliche Macht hervorgebracht werden kann, so gehört das Wunder in das Gebiet der Natur. Wir können wohl annehmen, daß Gott von Anbeginn die Welteinrichtung so geordnet hat, daß Raum bleibt für die Wirkung solcher Wunderkräfte, die er, als zu einer bestimmten Zeit eintretend, voraussah — wie er einen ähnlichen Spielraum dem menschlichen Willen gelassen hat (vgl. Bonnet's Präformationshypothese).

Hiermit ist der Uebergang gemacht zu dem zweiten Punkte: b) der Stellung der Wunder zu unserem Begriff von Gottes Wesen und Eigenschaften. Powell hatte in einem kurz vor den Essays erschienenen Werke „Order of Nature” sich gegen die gewöhnliche Fassung des teleologischen Argumentes ausgesprochen, weil dieses zu unwürdigen anthropomorphistischen Vorstellungen von Gott führe. Er hatte es vom Standpunkte der induktiven Philosophie aus für unzulässig erklärt, vom Gesetz auf einen Willen, von der Ordnung auf eine thätige Kraft, von der allgemeinen Vernunft auf eine Persönlichkeit, von einem Plan auf ein selbstexistirendes Wesen, von der Intelligenz auf ein Absolutes zu schließen. Die unveränderliche Naturordnung gebe schlechterdings keinen Begriff von der göttlichen Allmacht an die Hand, außer einer Allmacht, die jene Ordnung aufrecht halte und nur durch *sie* wirke. Der theistische Begriff der Allmacht müsse auf einem ganz anderen Wege deducirt werden. Mansel will sich nicht auf die schwierige metaphysische Frage über das Absolute und Unendliche einlassen. Er hatte schon in seinen Bampton Lectures „über die Gränzen des religiösen Denkens“ die Ansicht entwickelt, daß es keine Erkenntniß des Absoluten gebe, und will hier lieber vom praktischen Standpunkt aus die Frage so stellen: Ist Stoff oder Geist das wahrere Bild Gottes? An Sir W. Hamilton sich anschließend, weist er darauf hin, daß die Begriffe „Gesetz“, „Ordnung“, „Ursache“ von dem Gebiet des Geistes auf das der Natur übertragen seyen. Der Begriff des Planes schließe die Existenz eines freien Willens in sich. Gott müsse also sowohl in Beziehung auf die Natur als auf den Menschen als freie Persönlichkeit gedacht werden. Das religiöse Grundgefühl sey (mit Jacobi) das Gefühl von einer Beziehung des Menschen zu Gott, als Person zu Person. Die Natur *verhülle*, der Mensch *enthülle* Gott. Das Universum werde nicht bloß durch physische, sondern auch durch moralische Gesetze regiert. In der absoluten Ordnung des Daseyns stehe deshalb die Intelligenz oben an. Daraus folge, daß die Möglichkeit der Wunder nicht bloß nach physischen, sondern vielmehr nach moralischen Gründen beurtheilt werden müsse; sie seyen nicht für die physische Welt, sondern für moralische Wesen gewirkt. — Hinsichtlich der Frage, ob die Wunder die Lehre oder die Lehre die Wunder beweisen, bemerkt Mansel, daß durch solche epigrammatische Antithesen das Verständniß wenig gefördert werde. Um den Werth eines Wunders zu beurtheilen, müssen allerdings immer gewisse Lehren hereingezogen werden, aber die Lehren seyen nur negative Kriterien, die Wunder seyen doch wesentlich zu fassen als Manifestationen eines gottgesandten Lehrers, die nothwendig übermenschlicher Art seyen, aber im Zusammenhang mit seinem Karakter nnd der ganzen Geschichte der christlichen Kirche stehen.

Gehen wir über zu dem *Schöpfungswunder*, so ist als bedeutender Gegner der Essayisten Dr. McCaul, Professor des Hebräischen an King's College, zu nennen (The Mosaic Record. Aids to Faith Nro. V. p. 189—236). McCaul behauptet

die Einheit der beiden Schöpfungsberichte Genesis I. II. und sucht nachzuweisen, daß der Name „Elohim" überall gebraucht werde, wo Gott als Schöpfer und Herr der Welt sich offenbare, „Jehova" aber in allen Fällen, wo Gott als persönlicher Gott in Beziehung zu dem Menschen trete. Moses verbinde beide Namen, um die Identität beider Berichte zu zeigen, und brauche nachher von Kap. 4. an, wo beide Benennungen zulässig seyen, bald den einen, bald den anderen. Die Schöpfungsurkunde ist dem Verfasser ein rein historischer Bericht. Denn Gott selbst drückt ihm durch das Sabbathgebot das historische Siegel auf; ebenso gründet Christus das Ehegebot auf jenen Bericht. Die Schöpfungsgeschichte enthält beides, religiöse und physikalische Wahrheiten. Will man annehmen, daß die göttliche Offenbarung mit einer unwissenschaftlichen Angabe über naturwissenschaftliche Gegenstände beginne, wo fängt dann die Wahrheit an? Die angeblichen Schwierigkeiten, welche die Naturwissenschaft findet, lassen sich wegräumen. Im ersten Verse ist die primitive Schöpfung erzählt, welche Millionen von Jahren vor der jetzigen Gestaltung der Erde stattgefunden haben mag („bereschit" bezeichnet die Vorzeitlichkeit), worauf im 2. Verse das Wüstewerden der Erde folgt. Die schon von Celsus erhobenen Bedenken, daß Licht und Zeitmessung vor dem Hervortreten der Sonne existirt haben, werden durch die Laplace'sche Theorie von der rotirenden Dunstmasse gehoben. Zudem ist gar nicht gesagt, daß die Sonne erst am 4. Tage geschaffen, sondern nur, daß sie sammt Mond und Sternen zu einem Zeitmesser gemacht worden sey; was aber erst nach der Schöpfung des Menschen von Bedeutung seyn und in Kraft treten konnte. Nicht nach der Sonne sind die Schöpfungstage zu messen, sondern nach Licht und Finsterniß, welche Gott Tag und Nacht nannte, über deren Länge wir aber nicht unterrichtet werden. Hat man die Dauer dieser Tage nach dem 7. Tage zu messen, der nach Hebr. 10, noch währt, so müssen diese Tage unbestimmte Perioden seyn. Moses gibt einen Umriß der Schöpfungsgeschichte, so wie sie denen, für die er schrieb, verständlich seyn konnte. Daher geht er nach kurzer Erwähnung der Schöpfung des Lichtes und Aethers an den zwei ersten Tagen (in welche die früheren Formationen mit ihrer Flora und Fauna fallen können) auf die jetzige Gestaltung der Erde über. Schwierigkeiten, wie die angebliche Unbeweglichkeit der Erde und das Firmament, heben sich von selbst, da „rakia" nicht firmamentum, sondern expansio bedeutet und Hiob 26, 7. ausdrücklich gesagt werde, die Erde sey suspendirt. Die häufigen Ausdrücke, die eine Unbeweglichkeit der Erde zu lehren scheinen, sind, wie heute noch, eine bildliche Sprache, wie auch der Sonnenstillstand bei Josua. — Ueberhaupt findet zwischen der richtig verstandenen mosaischen Urkunde und der Wissenschaft kein Widerspruch statt, vielmehr wird durch den Fortschritt der letzteren die außerordentliche Genauigkeit der ersteren immer mehr bestätigt, und es wird immer klarer, daß eine übermenschliche Weisheit Mosis Feder geführt haben muß.

Macht schon McCaul manche Concessionen, die dem strengen Inspirationsbegriffe gefährlich werden müssen, so tritt Rorison (The Creative Week. Replies Nro. V. p. 277—345) fast ganz auf die Seite der Geologen, die er eigentlich bekämpfen will. Er versucht der Wissenschaft und der Bibel gleicherweise gerecht zu werden. Er verwirft, wie Goodwin, die harmonistischen Theorien von Chalmers und Miller und wirft Goodwin nur das vor, daß er zu weit gegangen. Und was ist es, das er selbst als Neues bringt? Daß die mosaische Urkunde in ihrer strophischen Gliederung am besten als „der inspirirte Schöpfungpsalm" gefaßt werde. Die heilige Siebenzahl in den Strophen deute die planvolle Ordnung und Vollkommenheit der Schöpfung und die göttliche Ruhe an. Schon Herder habe den Schöpfungsbericht symbolisch gefaßt. Diese Symbolik werde im Exodus zur Basis des Sabbathgesetzes gemacht. Im Uebrigen wird hauptsächlich die Allmacht Gottes im Schöpfungswerk hervorgehoben, welche durch den Fortschritt der Wissenschaft immer mehr in's Licht trete. — Merkwürdig bei dieser Auffassung ist nur das, daß sie in einer zur Vertheidigung der biblischen Lehre verfaßten Schrift eine Aufnahme finden konnte. — Nicht besser steht es um eine an-

dere Gegenschrift: Huxtable, „The sacred Record of Creation", welche die mosaische Kosmogonie nicht als Geschichte, sondern als eine „Parabel", die den Menschen die Beobachtung des Sabbaths lehren solle, ansieht. — Der Essayist hätte keine besseren Vertheidiger finden können, als seine Gegner.

2) Die Inspiration und Interpretation der heil. Schrift. Dieß war selbstverständlich der wichtigste und schwierigste Punkt im ganzen Streite. Die Bibel als Gottes Wort im vollsten Sinne hatte bis dahin so sehr als Axiom gegolten, daß an die Nothwendigkeit einer neuen Untersuchung des Inspirationsbegriffs kaum gedacht wurde. Gegen Angriffe auf die göttliche Autorität derselben schienen die alten Waffen der Evidenzen völlig zu genügen. Nur der Tractarianismus hatte gesehen, daß es nöthig sey, die Burg des Glaubens mit einem starken Bollwerk zu umgeben — der Autorität der Kirche. Aber Waffen waren indeß geschmiedet worden, welchen jene Schutzmauern nicht widerstehen konnten, und die Vertheidiger hatten fast nur die alten, um den Angriffen zu begegnen. Die Gegner der Essayisten hielten zum größeren Theil an dem strengen Inspirationsbegriff fest, während andere auch die menschliche Seite der Schrift gelten ließen. Die erstere Ansicht vertritt der schon genannte Dr. Wordsworth in seiner Entgegnung: „On the Interpretation of Scripture (Replies Nro. VII". p. 286), die letztere Dr. Ellicott, Dombekan von Exeter und Professor der Theologie an King's College, London, in der Abhandlung „Scripture and its Interpretation" (Aids to Faith Nro. IX. 371), und Dr. Browne, Prof. der Theologie in Cambridge in dem Artikel „Inspiration" (Aids Nro. VII. p. 286). Wordsworth tritt in mittelalterlicher Waffenrüstung Jowett gegenüber. Der heil. Geist ist ihm auctor primarius scripturae sacrae und ebenso interpres. Zum Beweis für das erstere beruft er sich auf die bekannten Stellen der Schrift (namentlich 2 Tim. 3, 16., welche er auch auf die Schriften des neuen Testaments ausdehnt, da jener Brief der letzte unter den paulinischen sey), dann auf das Nicenum: Credo in Spiritum sanctum, qui locutus est per prophetas. Dadurch, meint er, war die Inspirationsfrage erledigt und brauchte nicht erst durch die Väter oder in späterer Zeit entschieden zu werden. Auch die Frage über den Kanon ist längst abgemacht. Jesus erkannte alle Bücher des alten Testamentes als Gottes Wort an und befahl seinen Jüngern, sie als solches heilig zu halten. Er hat seiner Kirche seinen heil. Geist verheißen. Was daher die allgemeine Kirche als göttlich inspirirte Schrift empfangen hat, das ist das unfehlbare Wort Gottes, das Zeugniß des heil. Geistes, der in ihr ist. Jowett's Ansicht aber macht den Menschen zum Maß aller Dinge, als wäre er competent, darüber zu urtheilen, was Gott mittheilen sollte, als würde Gott den Beweis für die Inspiration von den Ideen abhängig machen, die sich der Mensch darüber bilden möchte. Ist aber der heil. Geist der eigentliche Verfasser, so ist die Irrthumsfähigkeit der heil. Schriftsteller ein verkehrter Einwand. Wenn der heil. Geist unvollkommene Werkzeuge benutzt, so ist das gerade ein Beweis, daß die Schrift eben nicht das Werk der letzteren, sondern des heil Geistes selbst ist. Die Apostel im Leben sind ganz andere als im Schreiben. Ist nun die heil. Schrift ein rein supranaturales Werk des Geistes Gottes, so kann sie auch nur von ihm ausgelegt werden, und nicht wie andere Bücher. Der heil. Geist hat von Zeit zu Zeit Männer in der Kirche erweckt, die die wahre Lehre der Schrift herausstellten und in den Symbolen und Bekenntnißschriften niederlegten. Diese sind also die Führer zur rechten Schriftauslegung. Und um so nothwendiger ist die fortgehende Wirkung des Geistes als Schrifterklärers, da jede Weissagung, also auch die von Christo über die Zukunft, erst durch die Erfüllung klar wird. Es ist also grundverkehrt, die zwischen uns und Christo liegende Zeit ignoriren zu wollen, wie Jowett thut. Das ernste Studium der Kirchengeschichte ist vielmehr allezeit als die beste Hülfe zum Schriftverständniß angesehen worden. Dazu gehört aber noch ferner die innere Befähigung, die Erleuchtung durch den heil. Geist. Wer diese nicht sucht, wer die Schrift wie jedes andere Buch ansehen will, den straft der heil. Geist mit Blindheit. — Von diesem

Standpunkte aus sieht nun Wordsworth alle von der allgemeinen Kirche abweichenden Versuche der Schrifterklärung als Werk des Teufels an. Die Angriffe auf die Weissagungen leitet er einfach aus dem Unglauben ab u. s. w. Er selbst sieht nirgends Schwierigkeiten, auch bei solchen Fragen nicht, die den gläubigsten Theologen zu schaffen machen. Daß Paulus z. B. nicht eine baldige Wiederkunft Christi angenommen habe, ist ihm sonnenklar, denn den zweiten Thessalonicherbrief habe Paulus kurz nach dem ersten, der sein frühestes Schreiben sey, geschrieben; zu 1 Thess. 4, 15. bemerkt er in Betreff des „Wir": Jeder solle so leben, als wenn der Herr zu seiner Zeit kommen würde. Deshalb hat der heil. Geist mit großer Weisheit durch St. Paulus darüber in einer Form geredet, die ihn als Zeitgenossen jedes Zeitalters erscheinen läßt. Das ist ächte Inspiration. Es ist die Sprache des Ewigen selbst. Voll Entrüstung ist Wordsworth über seinen Gegner, der in Matth. 2, 15.: „Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen", nicht die Erfüllung einer direkten Weissagung sehen will — was z. B. auch der entschiedene Vertheidiger des strengen Inspirationsbegriffs, Dr. McCaul, nicht thut, welcher in der Stelle Hosea 11. gar keine Weissagung, sondern nur einen Typus sieht. „Jowett will den Matthäus corrigiren!" ruft Wordsworth aus; „nein, den heiligen Geist will er corrigiren! Kann es eine größere Anmaßung in der Welt geben?" — Die zwei Genealogien Jesu zu vereinigen, macht ihm gar keine Schwierigkeit. Matthäus gibt die königliche, Lukas die persönliche Abstammung Jesu. „Wir sollten dem heil. Geiste dafür dankbar seyn, daß er uns Christi Abstammung in doppelter Weise gezeigt hat." — Und so ist der Verfasser noch oft dankbar. Doch genug. Man muß sich nur über die Unerschrockenheit wundern, mit welcher er über alle Schwierigkeiten wegsetzt. Es fehlt allerdings nicht an einzelnen richtigen Bemerkungen, aber der ganze Ton ist zu hochtrabend und absprechend. Das wissenschaftliche Forschen selbst wird fast als etwas Kriminelles angesehen, wo es über die Gränzen der primitiven Kirche hinausgeht. Die eigentlichen Schwierigkeiten werden nicht erkannt. Daß aber diesen in einer anderen als der hergebrachten Weise begegnet werden müsse, haben Andere, wie Browne und Ellicott, wohl gefühlt.

Browne gibt einen guten Ueberblick über die Geschichte des Inspirationsbegriffs und sucht den Mittelweg zwischen den extremen Ansichten, indem er das göttliche und menschliche Element in der Inspiration anerkennt. Doch scheut er sich, eine Theorie aufzustellen, und beschränkt sich auf Erwägung einzelner Punkte, wobei er über das von den alten Evidentialtheologen Gesagte nicht hinauskommt. Denn die Hauptsache ist ihm, daß die heil. Schriftsteller als accreditirte Boten Gottes zu uns kommen, daß wir somit „die Gewißheit haben, eine infallible Urkunde der religiösen Wahrheit zu besitzen."

Viel eingehender hat Ellicott den Gegenstand behandelt. Die Verschiedenheit der Interpretationsmethoden, sagt er, erkläre sich daraus, daß viele Stellen der Schrift so tief seyen, daß keine Erklärung sie ganz ergründe. Die Schrift hat vielfach einen doppelten Sinn. Worte, die zunächst für eine bestimmte Zeit galten, finden eine mysteriöse Anwendung in späterer Zeit, wie z. B. die Typen auf Christus. Der tiefere Sinn war von den heil. Schriftstellern oft nicht sogleich erkannt, wie Matth. 2, 15. und 22, 31., ferner Ephes. 4, 8., wo der Apostel absichtlich den Text ändert, um den tieferen Sinn hervorzuheben. — Dann in Beziehung auf die Inspiration der Schrift will er den Unterschied zwischen der Inspiration des Buches und der Schriftsteller nicht gelten lassen. Den Gegnern wirft er vor, daß sie hauptsächlich die Irrthümer und Widersprüche zwischen der Wissenschaft und der Schrift hervorkehren und die letztere nach der ersteren berichtigen wollen, während doch die Schrift für sich zunächst betrachtet werden sollte, welche die übernatürliche Eingebung entschieden lehre, wie diese auch durch die Wirkung des göttlichen Geistes in der Schrift auf Millionen von Menschen bestätigt werde. Ueber die Art der Inspiration sagt Ellicott: „Der heil. Geist hat die heil. Schreiber so erleuchtet und ihre Gedanken durchdrungen, daß, während ihre Individualität nicht auf die Seite gesetzt wurde, Alles was nöthig war, um sie zu befä-

higen, die göttliche Wahrheit in ihrer ganzen Fülle mitzutheilen, ihnen gegeben war." Und dieser Einfluß erstreckte sich a) auf die Mittheilung der Lehre, so daß der ganze Wille und Rath Gottes als eine gewisse Erkenntniß hervortreten konnte, b) auf die Angaben, Citate und Thatsachen, so daß die Wahrheit, in welche der Schreibende geführt ward, bekannt und anerkannt werden sollte, c) auf die Wahl der Ausdrücke, Redeformen und vielleicht selbst der Worte, so daß der Gegenstand der Offenbarung in der passendsten und eindringlichsten Sprache mitgetheilt würde. Der modus agendi aber kann nicht näher bestimmt werden; auch hat die Kirche das nie versucht. — Hinsichtlich der Interpretation will Ellicott die allgemeinen hermeneutischen Regeln gelten lassen. „Allein diese" — sagt er — „genügen nicht in Fällen wie Ephes. 1, 20. (ἐπουρανία) und Gal. 4, 3. (στοιχεῖα), und noch viel weniger in Fällen, wo der Gegenstand über das menschliche Erkennen hinausgeht. Da muß die Erklärung nach der Analogie der Schrift geschehen (z. B. 2 Theff. 2., nach Daniel Kap. 11.). Und wo es sich vollends um solch schwierige Begriffe wie πρωτότοκος (Kol. 1, 15.) handelt, kann nur die autoritative Erklärung des Schriftsinnes durch die alten Glaubensbekenntnisse entscheiden. So wird man auf dem Wege der Induktion auf die so hart angegriffene Lehre von der analogia fidei geführt. —

Wenn auch aus diesen wie den anderen Streitschriften wenig Gewinn für die deutsche Theologie abfällt, so ist andererseits der Nutzen für die englische nicht gering anzuschlagen. Der Essaystreit hat zu einem ernsteren Studium einen Anstoß gegeben, das sich auch auf die bisher vernachlässigten Zweige der Theologie auszubehnen beginnt. Die Essays selbst aber sind schon in den Hintergrund gedrängt durch Colenso's Bearbeitung des Pentateuchs, die einen neuen Kampf hervorgerufen hat. C. Schoell.

Pacianus. Ueber diesen Kirchenvater des vierten Jahrhunderts, der unter den kirchlichen Schriftstellern des Abendlandes vor Augustin eine keineswegs ganz untergeordnete Stellung einnimmt, hat uns hauptsächlich nur Hieronymus (in cap. 106 und 132 seines Lib. de viris illustr., auch contr. Ruffin. l. I. c. 24) einige sein Leben und schriftstellerisches Wirken betreffende Nachrichten mitgetheilt. Danach entstammte Pacianus einer vornehmen spanischen Familie und betrat anfänglich, wie es scheint, eine weltliche Laufbahn; denn er muß vermählt gewesen seyn, da Hieronymus seinen Freund Flav. Luc. Dexter als Sohn des Pacianus bezeichnet, denselben Dexter, dem er im J. 392 seinen Catalogus virorum illustrium widmete und der später unter Kaiser Honorius die Würde eines Präfektus Prätorio bekleidete. Später erst scheint Pacianus, ganz ähnlich wie um dieselbe Zeit Ambrosius von Mailand, in den geistlichen Stand übergetreten zu seyn, worauf er dann Bischof von Barcellona wurde. Als solcher schrieb er die gleich nachher zu nennenden Schriften, erfreute sich eines weithin reichenden Ruhmes und Einflusses und starb hochbetagt gegen das Ende der Regierung Theodosius des Großen, also um's Jahr 390.

Ueber seine schriftstellerische Thätigkeit bemerkt Hieronymus (Catal. cap. 106): „Scripsit varia opuscula, de quibus est Cervus, et contra Novatianos." Von diesen Schriften ist die zuerst genannte nicht auf uns gekommen. Sie war wahrscheinlich eine Bußpredigt oder ein warnendes Mahnschreiben gegen eine im damaligen Gallien und vielleicht auch in Spanien sehr beliebte ausschweifende Volkslustbarkeit, genannt Cervus oder Cervulus, gerichtet (vgl. Du Cange, Glossar. s. v. „Cervula"). Die Schriften gegen die Novatianer sind uns noch, wenn nicht vollständig, doch wenigstens theilweise erhalten. Es sind drei Briefe an einen gewissen Sympronianus (oder nach anderer Lesart Sempronianus), der sich in Gefahr des Abfalls zum Novatianismus befand und dem es daher galt, das Schriftwidrige und sittlich Bedenkliche der novatianischen Lehre und kirchendisciplinarischen Praxis darzuthun. Der erste Brief (Ep. 1. de catholico nomine) vertheidigt den katholischen Standpunkt mittelst einer ausführlichen Erklärung des Namens „catholicus". Der zweite Brief (Ep. 2. de Sympronani litteris) beantwortet einige Fragen und Einwürfe des Gegners. Der dritte, besonders ausführliche

Brief (Ep. 3. contra tractatus Novatianorum) widerlegt die sämmtlichen Hauptirrlehren und Hauptmißbräuche der novatianischen Sekte in extenso. — Außerdem besitzen wir noch zwei andere kleine Schriften von Pacianus: eine Paraenesis ad poenitentiam (s. libellus exhortatorius) und eine vor Taufcandidaten und älteren Christen gehaltene Predigt über das Taufsakrament (Sermo de baptismo). In stylistischer Hinsicht zeichnen sich alle diese Schriften, über deren Herrühren von einem und demselben Verfasser kein Zweifel obwalten kann, ebenso sehr durch correkte Latinität wie durch anmuthige, klare und gefällige Darstellung aus, so daß das Urtheil des Hieronymus, der Pacian als einen scriptor eloquens preist, als ein völlig gerechtfertigtes erscheint. Hinsichtlich ihres Lehrgehalts freilich bieten sie wenig Auszeichnendes und Originelles dar, vertreten vielmehr den wesentlich praktischen Standpunkt der traditionellen Orthodoxie des Abendlandes in mehr nüchtern-reproducirender als genial-spekulirender Weise.

Was wir noch von Schriften Pacian's haben, ist zuerst von Tilius, Paris 1537, in Quart herausgegeben worden. Ihm ist dann Galland. in seiner Bibliotheca Patrum, Tom. VII. p. 257—276 gefolgt; desgleichen die Biblioth. Patrum maxima Lugdunensis, Tom. IV. und Migne, Tom. XIII. p. 1051 sqq. — Ueber die Lebensumstände des Schriftstellers handeln AA. SS. Boll. ad 9. Mart. p. 44, W. Cave, Scriptorum ecclesiasticorum Hist. literar. I, 234; Tillemont, Mémoires etc. Vol. VIII. p. 539. Zöckler.

Palästina. Evangelisationswerk in diesem Jahrhundert. Es konnte nicht fehlen, daß der neuerwachte Missionseifer unseres Jahrhunderts, nachdem seitens der evangelischen Kirche die Heidenvölker, Israel und die erstorbenen alten Kirchen in suchender, rettender Liebe umfaßt worden, auch dem Lande seine Aufmerksamkeit zuwende, von wo der finstern Welt der schöne Glanz Gottes angebrochen. Palästina umschloß immer noch an seinen vier Hauptorten Jerusalem, Hebron, Tiberias und Saphet einen nicht unbedeutenden Theil des jüdischen Volkes, auf's Strengste haltend an den Satzungen der Väter, hochgeachtet von uns, in innigster Wechselbeziehung stehend zu dem über die Erde hin zerstreuten Volke Israel. Wie hätte die Bedeutung einer Missionsstation gerade im heiligen Lande, ja wo möglich in Jerusalem selbst den Freunden Israel's entgehen können?

Solches im Auge habend, sehen wir frühe schon in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts Boten des Evangeliums von Amerika und England die dem Volke der Juden so heiligen Orte besuchen, freilich so, daß ihr Aufenthalt mehr vorübergehender Art war. Wohl mochten die Schwierigkeiten einer zu begründenden Mission zunächst in Jerusalem übergroß erscheinen. Nicht nur daß die Juden an keinem Orte der Welt abgeneigter waren, den Glauben der Väter zu verlassen und in irgend welche Berührung mit denen zu treten, welche das Wort verkündigten, davon es noch heute gilt: „den Juden ein Aergerniß, den Griechen eine Thorheit", auch die Regierung des Landes und die starken Vorurtheile der muhammedanischen Bevölkerung gegen fremde Elemente, legten jedem solchen Unternehmen die größten Schwierigkeiten in den Weg.

Auch die Londoner Gesellschaft für Israel hatte früher schon Jerusalem in's Auge gefaßt und war bereit, der Ausführung ihres Lieblingsplanes, sollte sie sich als möglich erweisen, alle Mittel zu Gebote zu stellen. So sehen wir im Dienste dieser Missionsgesellschaft den Mann, der von Gott berufen war, ausgerüstet mit dem entsprechenden Maaß von Ausdauer und Energie, die Jerusalem-Station für Israel zu begründen, schon 1827 hier thätig. Missionar John Nicolayson, gebürtig aus Lugumkloster, Herzogthum Schleswig, in Begleitung der Missionare Samuel Gobat und Kugler, letztere Beiden das Terrain recognoscirend im Dienste der Church Missionary Society, welche gleichzeitig die an den heiligen Orten der Christenheit ansässigen Mitglieder der alten Kirchen in's Auge gefaßt hatte, in der Hoffnung, daß das unter den Christen begonnene Werk des Evangeliums bei so mannichfacher Berührung der Eingeborenen christlichen und

muhammedanischen Bekenntnisses auch den Anhängern des falschen Propheten zugänglich werden möchte.

Das griechische Kloster bot damals jenen drei Männern ein Unterkommen, und zunächst hatten sie Gott zu danken für ein recht freundschaftliches Verhältniß zu einigen Mitgliedern jenes Klosters, herzlicher und inniger, als es sich je wieder seitdem hat gestalten wollen.

Jener erste Besuch Jerusalems währte drei Monate. Es galt nun, das Resultat der vorläufig angestellten Untersuchung der Londoner Gesellschaft für Israel mitzutheilen und so sich zu einer Entscheidung führen zu lassen. Es vergingen noch fünf weitere Jahre, dann war der Plan so weit gereift, daß John Nicolayson im Jahre 1832 als in Jerusalem zu stationirender Missionar für Israel seinen Einzug halten durfte. Er begrüßte darin die Erfüllung seines sehnlichsten Wunsches und hat sich weder durch der Juden Feindschaft, noch durch Pest und Aufstände in der treuen Erfüllung seines Berufs irre machen lassen.

Das Einsame seiner Stellung wurde wesentlich gemildert und der Segen christlicher Gemeinschaft ihm geboten durch das Eintreffen christlicher Brüder aus Amerika in den Jahren 1836 und 1837, welche von ihrer Gesellschaft für die alten Kirchen des Orients nach Jerusalem gesandt waren, nicht so sehr, um protestantische Kirchen zu gründen, als die alten Kirchen zu verjüngen, sie mit dem Worte Gottes zu erleuchten, für Schulen thätig zu seyn, ob es möglich wäre, eine Reformation an Haupt und Gliedern bewerkstelligen zu helfen. Es waren zwei Männer, Lanneax und Whiting Thompson, in deren Kreise es dem Professor Robinson bei seinem ersten Aufenthalte in Jerusalem im Jahre 1838 so wohl wurde.

Es war derjenige Gesichtspunkt, von welchem auch alle späteren Unternehmungen englischer und amerikanischer Missionsgesellschaften für jene alten Kirchen der Griechen, Lateiner, Armenier, Kopten und Abessinier ausgegangen, welcher aber immer wieder durch den fleischlichen Sinn und das feindselige Verhalten der resp. Häupter, Priester, Bischöfe und Patriarchen vereitelt worden, so daß die erstorbenen Kirchen, anstatt einer Neubelebung Raum zu geben, die von der Wahrheit des Evangeliums erfaßten Einzelglieder hinausstießen und auf alle Weise verfolgten, somit die Formirung einzelner protestantischer Gemeinschaften nöthig machten.

Welch eine Förderung aber des von J. Nicolayson in großer Treue begonnenen und fortgeführten Werks und welch eine Umgestaltung der bisherigen Verhältnisse Jerusalems mußte die Folge seyn des Einzugs jenes ersten evangelischen Bischofs nach stattgehabter gemeinschaftlicher Fundation des Bisthums seitens Preußens und Englands, in Verbindung mit den neu errichteten Consulaten der europäischen Großmächte!

Im Januar des Jahres 1842 traf Bischof Alexander in Jerusalem ein, begleitet von seinem Kaplan Williams, dem Missionar für Israel, Ewald, dem Dr. Macgowan und Mr. Bergheim, letztere für das zu errichtende Hospital für Juden, verbunden mit Apotheke.

Die feierliche Bewillkommnung dieses für Jerusalem so höchst bedeutsamen Zuges seitens der muhammedanischen Behörden wie auch der Würdenträger der alten Kirchen bezeugte laut, welch einen Schritt die evangelisch-protestantische Kirche im türkischen Reiche vorwärts gethan, wie viele Vorurtheile hier mit einem Male gefallen, welche Vortheile das fremde Element den Einheimischen gegenüber errungen! Der erste Schritt war gethan zur Verwirklichung der Idee des seligen Königs von Preußen, daß der Leuchter des Evangeliums müsse seine Stätte haben in Jerusalem, der den Christen, Juden und Muhammedanern so heiligen Stadt, auf daß von da aus sein Licht scheine durch die finstern Lande des Orients in Folge der tausendfachen Berührung von Nah und Fern mit diesem Mittelpunkte.

Es gelang dem Bischof Alexander, selbst ein Sohn Abraham's, dieses und jenes

Herz für die seligmachende Wahrheit zu gewinnen, das bis dahin fern geblieben. Die Mission wurde von sämmtlichen nun vorhandenen Kräften einmüthig fortgeführt, protestantische Gottesdienste in hebräischer und englischer Sprache wurden eingerichtet; eine Anstalt für lernbegierige junge Leute wurde 1843 unter der Leitung des englischen Missionars Douglas Veitch gestellt mit vielversprechendem Erfolg, doch sollte die Wirksamkeit des ersten evangelischen Bischofs nur eine sehr kurze seyn; schon im November 1845 wurde er auf einer Reise nach Aegypten abgerufen und in Folge der zwischen England und Preußen alternirenden Wahl des Bischofs wurde vom König von Preußen im März 1846 der Missionar Gobat berufen, am 9. Juli zum Bischof der anglikanischen Kirche consekrirt durch den Erzbischof von Canterbury, so daß am 30. Dez. 1846 Sam. Gobat als zweiter evangelischer Bischof von Jerusalem seinen Einzug hielt mit einem nicht minder warmen Herzen für Israel und für Nicht-Israel, ausgerüstet mit reichster Erfahrung auf dem Missionsgebiet, mit apostolischem Sinn und Eifer.

Den ernstlichen Bemühungen J. Nicolayson's war es gelungen, durch die englische Gesandtschaft zu Constantinopel einen Ferman zum Bau der Christuskirche auf Zion zu erhalten. Die Mittel flossen reichlich; wie groß auch die Kosten des 40 Fuß tiefen Fundaments, und ob man auch zunächst ein Consulat zu bauen hatte, sofern der Ferman des Sultans nur eine Consulatskapelle gestattete, so konnte am 21. Januar 1849 die Einweihung der allen billigen Anforderungen in edlem Styl entsprechenden protestantischen Kirche stattfinden, als wichtigen Anhaltspunkts für alle Missionsbestrebungen und von großem Segen für die sich mehr und mehr aus einheimischen Elementen vergrößernden englischen und deutschen Gemeinden.

Schutz und Pflege der letzteren war eine der Stipulationen des englischen Bisthums, welche jederzeit treulich gehalten worden. Der englische Gottesdienst wurde früh Morgens in hebräischer, Vormittags in englischer, Nachmittags in deutscher Sprache gehalten. Die deutsche Gemeinde hatte durch Gründung des Brüderhauses von St. Chrischona tüchtige Kräfte erworben, und obgleich die Brüder in das ihnen angebotene weitere Feld der Wirksamkeit im Dienste des Bischofs oder der englischen Missionsgesellschaft eintraten, blieben sie doch die Stützen der kleinen deutschen Gemeinde auf Zion.

Die häufigen Krankheiten im Jahre 1850 unter den protestantischen Familien veranlaßten Bischof Gobat, sich nach Kaiserswerth zu wenden um zwei Pflegeschwestern. Pastor Fliedner ging darauf bereitwillig ein, jedoch den gemachten Vorschlag dahin erweiternd, daß er anstatt der begehrten zwei Pflegeschwestern vier Diakonissen im Jahre 1851 nach Jerusa brachte, um daselbst ein Hospital zu gründen und vor der Hand sich an des Bischofs Schule zu betheiligen, bis der Weg gebahnt worden sey für eine selbstständige Schule und ein Pensionat. Für die ersten Jahre war auch das preußische Hospiz mit dem Schwesternhause verbunden.

Die Erweiterung der deutschen Gemeinde und die Gründung deutscher Anstalten mußte das Bedürfniß eines deutschen Geistlichen umso dringender erscheinen lassen, und auch diese Bitte fand bei Sr. Majestät König Friedrich Wilhelm IV. huldvollste Gewährung; es wurde Pastor Fr. Valentiner aus der Zahl der aus Schleswig vertriebenen Geistlichen für Jerusalem ernannt, und traf derselbe am 11. Januar 1852 daselbst ein. Die Abreise mußte beschleunigt werden, da zu Ostern dieses Jahres sowohl Bischof Gobat als auch Missionar J. Nicolayson eine Reise nach England anzutreten hatten.

Die englische Kirche wurde nun der deutschen Gemeinde zu freier Benutzung mitübergeben. Die Bunsen'sche Liturgie wurde vom Cultusministerium für die deutsche Gemeinde in Jerusalem bestimmt, nachdem sie auch vom Erzbischof von Canterbury approbirt worden war. Das sich von Jahr zu Jahr vergrößernde Hospital der Diakonissen bietet dem Geistlichen der deutschen Gemeinde ein in gleichem Maße sich erweiterndes Missionsfeld, da in den letzten Jahren neben der nicht unbeträchtlichen An=

zahl von Patienten der verschiedenen christlichen Confessionen die Zahl der muhammedanischen Kranken sich auf 300 bis 400 beläuft. Daneben nimmt die Diakonissenschule die Thätigkeit desselben für Ertheilung des Unterrichts in Religion und in der arabischen Sprache in Anspruch. Die gemeinschaftlichen Gottesdienste, Bibel- und Missionsstunden, ganz besonders aber die seit 1860 bestehenden Gebetsstunden, zweimal wöchentlich, geben ein liebliches Bild des herzlich-brüderlichen Verhältnisses der deutschen und englischen Gemeinde, der Vorsteher sowohl wie ihrer Glieder.

Bischof Gobat gründete im Jahre 1847 zuerst eine Schule für Knaben und Mädchen gemeinschaftlich. Das Wachsen derselben machte zunächst eine Trennung der Geschlechter nothwendig. Darnach zweigte sich die Mädchenschule der Diakonissen ab und später bildete sich auch eine selbstständige Schule der englischen Mission für Knaben und Mädchen. Die Gräuelscenen des Libanon im Jahre 1860 gaben Veranlassung zur Errichtung eines syrischen Waisenhauses in Verbindung mit der Pilgermission, deren ursprüngliches Bruderhaus sich im Laufe der Jahre in ein Handlungsgeschäft zum Besten der Mission umgestaltet hatte, in welchem 30 arme Kinder verpflegt werden, so daß die Gesammtzahl der in christlichem Unterricht stehenden Kinder sich auf zweihundert beläuft.

Jenes in Verbindung mit der Mission für Israel errichtete Collegium wurde nach fünfjährigem Bestande wieder aufgegeben und dafür das Industriehaus eröffnet zur Aufnahme der jungen Leute aus Israel, welche sich zum Unterricht in der christlichen Wahrheit melden, verbunden mit Erlernung eines Handwerks. Dieses seit 1848 in Segen bestehende Haus beherbergt als beste Stätte der Prüfung und Unterweisung im Geistlichen wie im Materiellen die vom Judenthum zum Christenthum Uebertretenden zwei Jahre, innerhalb welcher Zeit den sich Bewährenden die Taufe ertheilt wird, so daß sie dann befähigt sind, ihr weiteres Fortkommen in der Welt zu suchen. Zwölf können hier zur Zeit Aufnahme finden.

Daneben wurde das Bedürfniß einer Voranstalt gefühlt, wo die sich Meldenden meist völlig unbekannt, zunächst geprüft würden, um sie, wenn die Motive sich als unlauter herausstellen, leichter entlassen zu können, andererseits aber auch mit der Aufnahme aus dem armen umherwandernden Volke nicht zu schwierig seyn zu müssen. Der Vorsteher dieses Inquirer home leitet zugleich einen Buchladen, in welchem neben vielen anderen Erzeugnissen der Jerusalemer Literatur die Bibel in recht vielen Sprachen zu haben ist, neben dem Volk der Juden besonders auf die große Zahl der Pilger zwischen Weihnacht und Ostern berechnet.

Auch für die Jüdinnen geschieht was geschehen kann, um sie aus der Trägheit und Armuth emporzuheben durch Unterricht in Handarbeiten, so daß sie zugleich etwas verdienen, ihren Fähigkeiten entsprechend.

Missionar J. Nicolayson hatte im Jahre 1856 sein Tagewerk vollendet; sein Nachfolger war der seit 1852 in gleicher Arbeit in Jerusalem thätig gewesene Missionar Crawford als Geistlicher der Christuskirche. Seine Liebe und große Treue in seinem Berufe hatte ihm Aller Herzen gewonnen, so daß die Trauer allgemein war, als er im Jahre 1860 genöthigt war, in Folge eines schweren Brustleidens den ihm so werthen Posten aufzugeben.

In der Person des im Dienste der Londoner Gesellschaft zu Constantinopel thätigen Missionars Barclay wurde ein tüchtiger, eifriger Nachfolger gefunden, dem die beiden gleichfalls ordinirten Missionare Bailey und Frankel zu Seite stehen.

Dem mit dem ersten Bischof in Jerusalem eingezogenen englischen Arzte Dr. Macgowan folgte Dr. Chaplin, eben so dienstfertig als geschickt, von Allen geachtet und geliebt, welcher auch dem Diakonissenhospital in jeder Weise unentgeltlich seine Hülfe zu Theil werden läßt.

Neben dem fortgeführten Werk der Schulen in Jerusalem sammelte sich eine arabisch-protestantische Gemeinde, welche gegenwärtig 80 Seelen zählt. Die griechische

Kirche ist daselbst am zahlreichsten vertreten, etwa 400 Männer zählend, die lateinische 300, die armenische gleichfalls 300.

Vom Beginn seiner Wirksamkeit in Jerusalem an breitete Bischof Gobat seine Thätigkeit auch über die Eingebornen des Landes aus. Seine Colporteure fanden nicht nur in Samaria und Galiläa, sondern auch in dem jenseits des Jordan gelegenen Salt willige Aufnahme; auch Schulen wurden eröffnet und die Wirksamkeit des ausgestreuten Samens zeigte sich bald in direkter und indirekter Weise. Letzteres sofern die Häupter der alten Kirchen genöthigt wurden, ihren Untergebenen mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden, auch die schlimmsten Mißbräuche abzustellen und Aehnliches zu thun, wozu die Evangelischen ihnen das gute Beispiel gaben.

Die in letzter Zeit in Ramallah gebildete protestantische Gemeinde wird in ähnlicher Weise von dem Geistlichen der englischen Gesellschaft besorgt, wie die protestantische Gemeinde zu Bethlehem von dem preußischen Geistlichen zu Jerusalem.

Es entstanden Schulen in Nablus und Nazareth, Tiberias und Salt. An letzterem Orte errichteten die Griechen sogleich eine Gegenschule, welche aber alsbald wieder einging, nachdem die evangelische Schule verdrängt worden war, welcher unwürdige Vorgang sich einige Jahre später noch wiederholte.

Auch Jaffa, Ramleh und Bethlehem wurden mit einer protestantischen Schule versehen; wo es gelang, einen tüchtigen Lehrer zu finden, fehlte es nicht an Zuspruch der Kinder. Bethlehem war durch Missionar Dr. Sandreczki, welcher im Dienste der Church Missionary Society stehend, im Jahre 1851 Smyrna gegen Jerusalem vertauscht hatte, von hier aus versorgt worden, so daß erst J. Nicolayson, nach ihm der früher in Nazareth angestellte, im Jahre 1856 nach Jerusalem versetzte, ordinirte Missionar A. Klein Dienst verrichtete.

Im Jahre 1859 wurde Missionar S. Müller von Nazareth nach Bethlehem versetzt, um das Werk daselbst eifriger betreiben zu können. Doch war diese Versetzung mehr auf Ordre des Lokalcomité zu Jerusalem geschehen, da zu Aller Befremden bald darnach die Resolution der Gesellschaft eintraf, daß in Folge der gewaltigen Ansprüche von Ostindien und China, die Stationen zu Bethlehem und Ramleh aufgegeben werden sollten.

Bischof Gobat erklärte sich bereit, eine der beiden Stationen aus seinen Mitteln zu erhalten, in der Hoffnung, es werde die Gesellschaft ihn nicht im Stiche lassen. Für Bethlehem trat in der Stunde der Noth der Jerusalems-Verein zu Berlin helfend ein, ermächtigte auch Pastor Valentiner, ein Grundstück zu kaufen, um Haus und Kapelle zu bauen. Es fand sich ein schön gelegenes Plätzchen am Westende des Ortes mit bester Luft und herrlicher Aussicht nach allen Seiten, und am 17. November 1864 fand die feierliche Einweihung der Kapelle in dem herrlichen Missionshause statt unter herzlicher Betheiligung aller Jerusalemsfreunde, Bischof Gobat an ihrer Spitze.

Die protestantische Gemeinde Bethlehems zählt 45 Familienhäupter, Knaben und Mädchen zusammen c. 60 Kinder, die protestantische Gemeinde Ramleh's, wo Missionar J. Gruhler seit 1859 thätig gewesen, zählt 35 Mitglieder, die Zahl der Schulkinder beträgt 18 Knaben und 14 Mädchen. Die in dem benachbarten Lydda neu errichtete Schule zählt bereits 12 Knaben.

Die bischöfliche Knabenschule bildet die fähigeren Schüler so weit aus, daß sie als Schullehrer verwendet werden können; außer dieser werden fähige Leute unter der Führung der Missionare zum Lehrerfach angeleitet, auch kommt es vor, daß junge Leute, welche die Bildungsanstalten der griechischen Kirche durchlaufen, zur protestantischen Kirche übertreten und dann zum Schuldienst sich tüchtig erweisen. Der Geist bitterer Feindschaft und Verfolgungssucht wird bei diesen alten Kirchen besonders wach gerufen, sobald aus dem Lehrer- oder Priesterstande Jemand zum Protestantismus übertreten will. Daneben bieten die Gerichtsverhandlungen der resp. Obrigkeiten die Hauptgelegenheit zum Interveniren und Chikaniren. Die griechische Kirche als die bei Weitem

am zahlreichsten vertretene, und die lateinische, deren Patriarch Valerga sehr thätig, ihren Einfluß auszubreiten besonders in den Dörfern Beitdjala und Ramallah, ersteres westlich von Bethlehem, letzteres nördlich von Jerusalem gelegen, haben ihre Vertreter im Gericht als völlig stimmberechtigte Beisitzer, wo sich dann für solche Verhandlungen, welche Angelegenheiten der Protestanten betreffen, durch Bestechung für allerlei Ungerechtigkeit Thür und Thor öffnen. Könnten die zum Protestantismus Uebertretenden damit zugleich an dem Schutze des preußischen oder englischen Consuls Theil haben, so wäre die Sache viel leichter, aber sie sind natürlich nach wie vor ausschließlich Unterthanen des Sultans und die sie geistlich Pflegenden sind deshalb genöthigt, vielfach in dies allerunsauberste Gebiet der Gerichtsverhandlungen einzutreten.

In Jaffa bildete sich in den Jahren 1850 und 1851 eine recht viel versprechende Gemeinde; von 1854 bis 1862 war Missionar Kruse, welcher eine lange Reihe von Jahren in Cairo stationirt gewesen, dort thätig. Sein Posten blieb unbesetzt und die Knabenschule ging ein, doch ist die Missionsthätigkeit daselbst von einem Agenten des Spittler'schen Handlungshauses in Jerusalem insofern fortgeführt, als er den Kranken Medicin austheilt, in besonderen Fällen auch die Kranken in sein Haus aufnimmt, auch die kleine deutsche Gemeinde sonntäglich in seinem Hause zu versammeln sucht, so daß der deutsche Geistliche von Jerusalem mehrere Male im Jahre dort zur Verrichtung der Amtshandlungen eintrifft, in welchem Verhältnisse derselbe auch zu der arabisch-protestantischen Gemeinde zu Bethlehem steht. Für eine c. 30 Kinder zählende Mädchenschule wurde in einer englischen Dame eine sehr fähige und treue Lehrerin gefunden.

Die protestantische Gemeinde zu Nablus steht gegenwärtig unter der Leitung des Missionars Fullscher, welcher ursprünglich gleich den Missionaren Müller und Gruhler von der Pilgermission in dies Land geschickt worden. In den Jahren 1854 und 1855 war der englische Missionar Bowen dort mit großem Erfolg thätig, welcher später zum Bischof von Sierra Leone consekrirt wurde und dort sein frühes Grab fand. Ihm folgte Missionar Zeller, welcher jetzt der Mission in Galiläa vorsteht, bis der Aufruhr der Muhammedaner im Herbste 1856 ausbrach, in welchem einige getödtet wurden und die bischöfliche Schule zertrümmert ward. Kurze Zeit war auch der vorübergehend in Akka stationirte Missionar Fleischhacker in Nablus thätig.

Das nahe gelegene Dorf Raphidia eingeschlossen, zählt die Gemeinde zu Nablus 17 Familienhäupter, 9 Frauen, 14 Kinder; die Schule zu Nablus zählt 25 Kinder, die zu Raphidia 15.

Außerdem befindet sich eine Schule zu Nußdjebel mit 12 Kindern, einem Orte östlich gelegen von Sebaste, dem alten Samaria, wo gegenwärtig, mit Ausnahme einer Mutter mit ihrem Sohne, Alles muhammedanisch ist. Einige Protestanten finden sich in den umliegenden Orten. Das ganze Nablusgebirge zählt nur fünf christliche Dörfer, in Nablus selbst sind nur 500 Seelen griechischer Confession, von welchen sich die protestantische Gemeinde abgezweigt hat. Die Lateiner sind dort nicht vertreten. Unter den Kindern der protestantischen Schule befinden sich neben der Mehrzahl von Kindern griechischer Confession fünf muhammedanische Knaben, ein Kind samaritanischer, ein Kind jüdischer Eltern.

In Galiläa hat das Evangelisationswerk eine erfreuliche Ausbreitung gewonnen. Die Bemühungen des Katechisten, ausgesandt von Bischof Gobat, weckten zunächst in Nazareth Hunger und Durst nach dem Worte Gottes. Als eine Anzahl Lateiner und Griechen sich der evangelischen Lehre zuwandten und die Irrthümer ihrer Kirche bekämpften, wurden sie aus ihren Kirchen ausgestoßen und schlossen sich nun enger zusammen. Im Jahre 1851 sandte Bischof Gobat den Missionar Schwarz nach Nazareth, und mit ihm kam Missionar Klein, von der englischen kirchlichen Missionsgesellschaft ausgesendet. Die Predigt des Evangeliums erregte nun so heftige Opposition der lateinischen und griechischen Geistlichkeit, daß der fanatisirte Pöbel einen Versuch

wagte, die Missionare mit Gewalt zu vertreiben, wobei Schwarz verwundet wurde. Alle Bibeln und religiösen Schriften, deren die Priester habhaft werden konnten, wurden öffentlich verbrannt und alle Protestanten in den Bann gethan.

In Folge des energischen Einschreitens des englischen Consuls zu Jerusalem fand die Mißhandlung der Missionare die verdiente Bestrafung, um so heftiger wandte sich der Haß der Geistlichkeit gegen die übergetretenen Rajah's.

Im Jahre 1853 verließ Missionar Schwarz Nazareth, die englisch-kirchliche Mission erhielt aber Verstärkung durch die beiden Deutschen Huber und Müller, welche die Mission fortführten, als Missionar Klein 1855 nach Europa zurückkehrte, da seine Frau dem Fieber erlegen war und seine eigene Gesundheit litt.

Im Jahre 1857 kam Missionar Zeller nach Nazareth. Die Missionsthätigkeit wurde nun auf die umliegenden Dörfer ausgedehnt und in zwei derselben ein Versuch mit Schulen gemacht. Es zeigte sich viel Forschen nach der Wahrheit, auch schien der Verkehr mit Muhammedanern und Drusen nicht fruchtlos zu bleiben.

Der furchtbare Sturm, der im Jahre 1860 über die Christen auf dem Libanon und in Damaskus hereinbrach, erschütterte auch die Mission in Galiläa. Die Protestanten hatten neue Angriffe und Bedrückungen zu erdulden, doch wurde durch Hülfe des englischen Commissärs für Syrien schließlich die Anerkennung der protestantischen Gemeinde Nazareths als selbstständig durchgesetzt.

Aehnliche Kämpfe gab es in dem westlich gelegenen Orte Schef'amer, wo sich eine protestantische Gemeinde bildete unter Leitung des vom Bischof Gobat unterhaltenen tüchtigen Katechisten Seraphin.

Dem Mangel an ärztlicher Hülfe wurde im Jahre 1862 abgeholfen, indem ein bekehrter Armenier nach absolvirtem medicinischen Studium zu Edinburg, nach Nazareth gesandt wurde. Freundliche Beiträge aus Württemberg machten die Einrichtung einer Apotheke möglich.

Neben der bestehenden Knabenschule wurde mit dem Beginn des Jahres 1864 auch eine Mädchenschule unter Leitung einer tüchtigen englischen Lehrerin eröffnet.

Seit dem Frühjahr 1864 hat die unverhohlene Ungunst der türkischen Regierung und der wachsende russische und französische Einfluß den Protestanten neue Schwierigkeiten bereitet und besonders die Mission unter den Muhammedanern gehemmt.

Der früher erwähnte direkte und indirekte Einfluß der Mission zeigt sich auch in Nazareth unverkennbar; ein nicht zu übersehender Punkt für die richtige Beurtheilung des an den verschiedenen Stationen fortgeführten Werks und des Verhältnisses der protestantischen Gemeinden zu den alten Kirchen. Unter der für alle höheren Ideen und religiösen Fragen früher völlig todten Bevölkerung hat das neu gepredigte Evangelium wie ein Sauerteig gewirkt und die Häupter der lateinischen und griechischen Kirchen haben sich genöthigt gesehen, Manches für ihre Angehörigen zu thun und, obgleich ungern, in Betreff der schreiendsten Mißbräuche dennoch eine Reformation eintreten zu lassen.

In gleicher Weise haben die Bestrebungen der englischen Mission unter den Juden in Jerusalem die heilsame Folge gehabt, daß die Rothschild's ꝛc. sich aufgemacht, aus ihren Mitteln den armen Brüdern dasselbe zu schaffen, was die Mission bot, auf welche Weise Hospital und Schulen neben den englischen Anstalten entstanden sind, wie auch die griechische Kirche in Jerusalem sich genöthigt gesehen hat, gleichen Schritt zu halten mit den Unternehmungen der Protestanten.

Auch von den Gegnern des Protestantismus wird anerkannt, daß durch die Mission unter englischem Einfluß der in früherer Zeit im Schwange gehenden furchtbaren Bedrückung der Christen in Galiläa durch die Muhammedaner, wodurch viele Christen dieser Gegenden zur Annahme des Islam genöthigt wurden, der kräftigste Damm entgegengesetzt worden ist.

Gegenwärtig macht Nazareth unter den Ruinen Syriens und Palästina's auf den durchreisenden Europäer den freundlichen Eindruck einer kräftig emporblühenden, mehr

als sonstwo von christlichen Sitten beherrschten kleinen Stadt, was auch dem Umstande zuzuschreiben ist, daß die christliche Bevölkerung ein bedeutendes Uebergewicht über die muhammedanische gewonnen hat. Die Bevölkerung beläuft sich auf 5000 bis 6000 Seelen, wovon zwei Drittheile christlichen Bekenntnisses sind.

Die Gesammtzahl der Protestanten in Nazareth und den umliegenden Dörfern Yafa, Reneh, Kefr-Kenna und Schef'amer beläuft sich auf 145 Männer (ohne Weiber und Kinder). Yafa liegt eine halbe Stunde südwestlich von Nazareth, Reneh und Kefr-Kenna nördlich und Schef'amer westlich zwischen Nazareth und Akka.

Auch in Yafa und Reneh bestehen protestantische Schulen. Die Gesammtzahl der Schüler beträgt c. 100.

Die englisch-kirchliche Mission besitzt in Nazareth ein Missionshaus und ein Schulhaus. Der Bau einer Kirche ist in Anregung gebracht und der Bauplatz für dieselbe bereits gekauft. Mit dem Bau eines kleinen Hospitals wird noch in diesem Jahre begonnen werden, da der Ferman dafür bereits ertheilt worden ist. Fr. Valentiner.

Paley, William, englischer Theologe, wurde geboren im Juli 1743 zu Peterborough in Northamptonshire. Sein Vater war damals Kanonikus an der dortigen Domkirche, siedelte aber schon im Jahre 1745 nach Giggleswick in Yorkshire über, wo er zum Direktor der dortigen lateinischen Schule ernannt worden war. Hier empfing denn auch Paley unter den Augen seines Vaters bis zu seinem 16. Lebensjahre die erste klassische Bildung, und schon damals zeichnete er sich durch große Klarheit des Verstandes und durch eine besonders auf das Praktische hingerichtete Wißbegierde aus; besonderes Vergnügen machte es ihm, wenn er von Zeit zu Zeit Gelegenheit hatte, den Gerichtssitzungen in Lancaster oder in York beizuwohnen, und in der eifrigen Discussion von allerlei Rechtsfällen offenbarte er schon frühe den Scharfsinn, der sich später namentlich in seinen apologetischen Schriften so glänzend entfaltete.

Im Jahre 1759 bezog er die Universität Cambridge. Sein Vater hegte in dieser Zeit die größten Erwartungen von ihm. Nach der Abreise seines Sohnes äußerte er: „Mein Sohn ist nun zur Universität gegangen. Er wird einmal ein bedeutender Mann werden, dessen bin ich gewiß; denn er hat bei weitem den hellsten Verstand, der mir in meinem Leben jemals vorgekommen ist." Paley zeichnete sich durch seine außerordentlichen Fähigkeiten bald vor allen seinen Mitstudirenden aus und erwarb sich nach einem dreijährigen Studium den akademischen Grad eines Baccalaureus Artium mit besonderen Ehren. Eine für seine dialektische Gewandtheit, aber auch für seinen latitudinaristischen Standpunkt karakteristische Anekdote ist uns aus dieser Zeit seiner akademischen Studien aufbehalten. Für eine Disputation wählte er sich zwei Thesen, die eine gegen die Todesstrafe, die andere gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen, aeternitas poenarum contradicit divinis attributis. Als seine akademischen Oberen nun gegen die Zulässigkeit dieser Thesen, namentlich aber der letzteren, Einsprache erhoben, so entschloß sich Paley kurz, ein „non" vor „contradicit" einzuschieben, und vertheidigte nun mit großer Gewandtheit die Ewigkeit der Höllenstrafen.

Im Anfange des Jahres 1763 verließ Paley die Universität und ging nach Greenwich, wo er sich bis zum Jahre 1767 aufhielt, zuerst als Hülfslehrer an einer öffentlichen Schule, dann als Hofmeister in einer Privatfamilie und als Hülfsprediger eines der dortigen Geistlichen. Von hier aus machte er häufige Exkursionen in das nahe gelegene London, und seine frühere Neigung, den Verhandlungen der Gerichtshöfe beizuwohnen, fand hier reichliche Nahrung. Er erwarb sich eine bis in's Einzelne gehende Kenntniß des englischen Criminalrechts und eine gründliche Einsicht in die allgemeinen Principien der Jurisprudenz, Kenntnisse, die er später in seinen Schriften auf's Beste zu verwerthen wußte. Dabei vernachlässigte er die wissenschaftlichen Studien nicht. Er bewarb sich um den im Jahre 1765 von der Universität Cambridge für die beste lateinische Dissertation ausgeschriebenen Preis. Das Thema war eine Vergleichung der stoischen und epikuräischen Philosophie: Utrum civitati perniciosior sit Epicuri an

Zenonis philosophia? Paley entschied sich, wie das seiner ganzen Geistesrichtung und seiner durch Locke bestimmten philosophischen Bildung am meisten entsprach, für den Epikuräismus und trug den ersten Preis davon. Im folgenden Jahre 1766 wurde er zum Mitgliede der Universität erwählt (fellow of Christ's college) und um dieselbe Zeit erwarb er sich den akademischen Grad eines Magister artium. Doch blieb er vorläufig noch in Greenwich und trat erst im folgenden Jahre 1767 seine akademischen Aemter an.

Als Universitätslehrer in Cambridge, während der Jahre 1767—1776, erwarb sich Paley durch die Neuheit und Originalität seiner Lehrweise allgemeinen Beifall, und wenn er auch noch nicht als Schriftsteller auftrat, so reiften doch schon jetzt in ihm alle die Ideen, die er späterhin in seinen wichtigsten Werken niedergelegt hat. Er begann den Cursus seiner Vorlesungen mit einer Erklärung von Locke's Essay on the human understanding, die er durch die aus dem gewöhnlichen Leben und der Tagesgeschichte gegriffenen Beispiele besonders interessant zu machen wußte. Darauf folgte Clarke, on the being and attributes of God, Vorlesungen, in denen der Hauptsache nach schon alles das enthalten war, was er späterhin in seiner „Natural Theology" über die Weisheit, Macht und Güte der Gottheit niedergelegt hat. In seinen Vorlesungen über Moral gab er schon jetzt die Substanz seines späteren Werkes über „Moral and Political Philosophy." Zuletzt folgten seine Vorlesungen über das griechische Neue Testament, in denen er sich jedoch allein auf die historischen Bücher beschränkte. In der letzten Zeit seiner akademischen Wirksamkeit kündigte er, als etwas ganz Neues, noch „Vorlesungen über Theologie" an, die besonders für solche schon graduirte Studenten berechnet waren, die in den Dienst der Kirche eintreten wollten. In dem apologetischen Hauptttheile dieser Vorlesungen gab er den wesentlichen Inhalt seiner späteren „Evidences of Christianity", der Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion, und den Kern seiner „Horae Paulinae". Dazu fügte er einen Abriß über die Ursachen des Unglaubens und eine kurze Darstellung der Hauptunterschiede, welche die Kirche von England von der Kirche von Rom, den Presbyterianern, Methodisten und Quäkern trennen. Endlich schloß er diese Vorlesungen mit einer Anleitung zur Anfertigung von Predigten und zur Erfüllung der anderen Amtspflichten eines Geistlichen.

Während dieser Zeit seines Aufenthaltes in Cambridge entbrannte der Streit über die Verpflichtung auf die Glaubensartikel der englischen Kirche zu ungewöhnlicher Heftigkeit. Während in Oxford die hochkirchliche Partei das alleinige Wort führte, erhoben sich in Cambridge Stimmen auf beiden Seiten der Frage, und Paley stand zugestandenermaßen auf der liberalen Seite. Doch weigerte er sich, die im Jahre 1772 dem Unterhause vorgelegte Petition um Milderung zu unterschreiben, und als er von seinen Freunden gedrängt wurde, gab er die Antwort, daß „seine Mittel es ihm nicht erlaubten, sich ein Gewissen zu halten." In der Beurtheilung solcher Aussprüche darf man jedoch nicht zu strenge verfahren, sondern man muß dabei eine gewisse Naivetät Paley's in Anschlag bringen, die allen seinen Unterhaltungen einen eigenthümlichen Reiz verlieh. An dem noch einige Jahre lang über diese Frage fortgeführten litterarischen Streite betheiligte sich Paley später anonym unter dem Namen eines Freundes religiöser Freiheit.

Im Jahre 1776 gab Paley seine Stellung als Universitätslehrer auf, und von nun an ist sein äußerer Lebenslauf für seine theologische Entwickelung von geringerer Bedeutung. Die kirchlichen Aemter, die er bekleidete, ließen ihm Muße genug, seine namentlich in Cambridge ausgebildeten theologischen Ansichten schriftstellerisch zu verarbeiten und die Werke abzufassen, die bis auf die neueste Zeit für die englische Theologie von so großer Bedeutung gewesen sind. Im Jahre 1776 erhielt er eine Anstellung als Rektor von Musgrave in Westmoreland und dazu übernahm er noch in demselben Jahre das Vikariat von Dalston in Cumberland und im folgenden Jahre das Vikariat von Appleby. Im Jahre 1780 wurde ihm die vierte Präbende oder Stifts-

stelle an der Domkirche zu Carlisle ertheilt, und einige Jahre später wurde er Archidiakonus von Carlisle und Kanzler der Diöcese. Alle diese Anstellungen verdankte Paley der persönlichen Gunst des Bischofs von Carlisle, Law, mit dessen Sohne er in Cambridge bekannt geworden war. Er hatte für gewöhnlich mehrere von diesen Pfründen zu gleicher Zeit inne und war also nach dem englischen kirchenrechtlichen Ausdruck ein Pluralist. In Bezug darauf pflegte er zu sagen: „Ich bin allerdings ein Pluralist in meinen Pfründen, aber noch ein viel größerer Pluralist in meiner zahlreichen Familie.“ Im Jahre 1792 erhielt er das Vikariat von Addingham und im folgenden Jahre das von Stanwix, in der unmittelbaren Nähe von Carlisle, worauf er seine Stelle in Dalston niederlegte. Als er von einem Freunde gefragt wurde, weßhalb er diesen Tausch gemacht hätte, antwortete er mit seiner gewöhnlichen Freimüthigkeit: „Ich hatte drei Gründe für diesen Tausch. Zuerst sparte er mir eine doppelte Haushaltung, da Stanwix nur 20 Minuten von meinem Hause in Carlisle entfernt ist. Zweitens ist die Stelle jährlich 50 Pfund mehr werth. Endlich begann ich zu fühlen, daß der Kreislauf meiner Predigten zu schnell wiederkehrte.“

Im J. 1794 erschien die erste Auflage seiner „Evidences of Christianity”, und während Paley früher wegen der in seinen Schriften ausgesprochenen liberalen Ansichten wenig Gunst bei den hohen Würdenträgern der Kirche von England gefunden hatte, erregte dieses Werk ein solches Aufsehen und fand solchen Beifall, daß nun auch die anderen Bischöfe nicht umhin konnten, ihm ein Zeichen ihrer Anerkennung zukommen zu lassen. Der Bischof von London ertheilte ihm noch in demselben Jahre eine Stiftsstelle an der St. Paul's Cathedrale, und fast zu gleicher Zeit ernannte ihn der Bischof von Lincoln zum Subdiakonus seiner Diöcese, eine Stellung, mit welcher ein Einkommen von etwa 700 Pfund jährlich verbunden ist. Die Universität Cambridge ernannte ihn im Jahre 1795 zum Doktor der Theologie, und bald darauf übertrug ihm der Bischof von Durham das Rektorat von Bishop-Wearmouth, mit einem jährlichen Einkommen von etwa 1200 Pfund. Hier in Bishop-Wearmouth verlebte Paley unter den angenehmsten äußerlichen Verhältnissen den Rest seines Lebens. Im Jahre 1800 begann er zu kränkeln, doch setzte er seine litterarischen Arbeiten auch unter den Schmerzen des Krankenlagers fort, und ein nicht unbedeutender Theil seines letzten Werkes, der „Natural Theology”, wurde in dieser Zeit abgefaßt. Paley starb am 25. Mai 1805 in einem Alter von 62 Jahren, allgemein betrauert von denen, die ihm näher gestanden hatten. Im Privatleben war er allgemein beliebt wegen seiner wohlwollenden Gesinnung und wegen seines heiteren und humoristischen Temperaments. „Seinen Nebenmenschen zu nützen“, sagt einer seiner Biographen, „scheint das höchste Ziel seines Ehrgeizes gewesen zu seyn, und es ist nicht der geringste Vorzug seiner Werke, daß sie alle in ganz besonderem Grade nützlich sind.“

Unter den Schriften Paley's sind folgende für die englische Theologie von großer Bedeutung. Wir geben das Verzeichniß nach der Reihenfolge der Druckjahre, mit Angabe der Zahl der Auflagen, die die einzelnen Werke bis zum Tode des Verfassers im Jahre 1805 erlebten. Im Jahre 1785 erschienen die Principles of moral and political philosophy, 2 Bde. in 8. 15 Aufl. Für das Manuskript dieses Werkes erhielt Paley von seinem Verleger ein Honorar von 1000 Pfund. — 1790 Horae Paulinae, 1 Bd. in 8. 4 Aufl. — 1794 A view of the evidences of Christianity, 2 Bände in 8. 9 Aufl. — 1802 Natural Theology, or evidences of the existence and the attributes of the Deity, collected from the appearances of nature. 1 Band in 8. 8 Aufl. — Außer diesen Werken gab Paley eine Reihe von kleineren Gelegenheitsschriften und Predigten heraus, die nach seinem Tode gesammelt erschienen unter dem Titel: Sermons and Tracts. Darunter sind besonders zu bemerken: The clergyman's companion in visiting the sick, ein pastorales Hülfsbuch, und Reasons for contentment, addressed to the laboring part of the british public, veranlaßt durch die bei Gelegenheit der französischen Revolution auch in England hervortretenden Aufregung in der Arbeiterbevölkerung.

In seinen Principles of moral and political Philosophy steht Paley ganz auf dem seichten Standpunkte des Empirismus, der, weil er keine angeborenen moralischen Ideen und kein Gewissen kennt, die ganze Moral nur auf dem Principe der Nützlichkeit erbaut. In den Aids to faith, herausgegeben von William Thomson D. D., London 1861, wird der Proceß, wie die Vertheidiger des Glaubens in jener Zeit zur Annahme dieses flachen Nützlichkeitsprincips verleitet wurden, so geschildert: „Auf der ersten Stufe des Kampfes gegen den Unglauben waren es die Gegner der Religion, welche das selbstsüchtige System der Moral aufstellten, und ihre Vertheidiger, welche die edlere Behauptung verfochten, daß die Tugend um ihrer selbst willen geübt werden müsse. Das war in der That in dem Grade der Fall, daß kaum etwas eine größere Indignation gegen Locke's „Essay" hervorrief, als die Furcht, daß durch seine Läugnung aller angeborenen Ideen das Fundament der Moral untergraben werden müsse. Aber nach und nach entdeckte man, daß Locke ein Christ gewesen sey, und die platonische Tugendtheorie wurde von Shaftesbury zu einer Stütze des Naturalismus und zu einer Angriffswaffe gegen das Christenthum verwendet. Dieser Umstand präjudicirte unglücklicherweise einige der stimmführenden Theologen selbst gegen dasjenige, was in Shaftesbury's Schriften noch das Beste und Gesundeste war. In dem Beweise, daß die Offenbarung nothwendig sey, um den Menschen zu zeigen, daß die Uebung der Tugend unter allen Umständen ihr wichtigstes Interesse sey, glaubten sie einen rechten Gewinn zu finden, und sie haschten nur zu eifrig darnach. So wechselten Hamlet und Laertes die Degen, und einige unter den Kämpfern der Wahrheit brachten Schande auf sich selbst, indem sie die vergifteten Waffen gebrauchten, die sie den Vertheidigern der Lüge entwunden hatten." Diese Bemerkungen finden in der That auf Paley ihre volle Anwendung. Ihm besteht die Bedeutung der Offenbarung vor allen Dingen nur darin, den Menschen zu zeigen, daß Gott ein zukünftiges Leben für sie bestimmt hat, um sie dadurch zur Ausübung der Tugend zu vermögen. Ist aber das die alleinige Bedeutung der Offenbarung, so ist sie nur dann nothwendig, wenn ohne diese Offenbarung kein genügender Grund zum tugendhaften Handeln vorhanden ist, mit anderen Worten: wenn die Tugend nicht Selbstzweck ist. So wurde Paley dazu verleitet, ein System der Moral aufzustellen, das, wenn es auch bei seinen Zeitgenossen den größten Anklang fand, doch bei seinen falschen Grundprincipien sich in die größten Abgeschmacktheiten verlieren mußte, und nicht selten durch sein flaches Raisonnement über die Nützlichkeit und Schädlichkeit gewisser Handlungen das sittliche Gefühl auf das Tiefste verletzt. „Der Wille Gottes ist die Regel und die ewige Seligkeit das Motiv aller menschlichen Tugend. Es gibt zwei Wege, um den Willen Gottes in irgend einem gegebenen Falle zu erkennen; entweder aus seinen besonderen Vorschriften, wenn solche in der heiligen Schrift zu finden sind, oder aus dem Lichte der Natur. Die Tendenz irgend einer Handlung, die allgemeine Glückseligkeit zu mehren oder zu mindern, ist nun das beste Kennzeichen, um den Willen Gottes aus dem Lichte der Natur zu erkennen, da die mancherlei Beweise von Wohlwollen in den Werken der Schöpfung uns zu dem Schlusse berechtigen, daß die Glückseligkeit seiner Creaturen Gottes Wunsch und Wille ist, und daß diejenigen Handlungen ihm wohlgefällig sind, die geeignet sind, diesen Zweck zu fördern. Handlungen sind also recht oder unrecht je nach ihrer Tendenz. Was nützlich ist, das ist auch recht. Es ist die Nützlichkeit irgend einer moralischen Vorschrift, die sie zu einer verbindlichen macht." Allerdings suchte Paley, wie die meisten auf dem Standpunkte des Empirismus stehenden Moralisten, dem Mißbrauche dieser Principien im Interesse der allergemeinsten Selbstsucht einen Damm entgegenzusetzen. Das that Hobbes durch seine Lehre von der Nothwendigkeit des despotischen Staates; Cumberland durch das Vorschieben des Strebens nach Gemeinschaft, indem das Wohl des Ganzen die Glückseligkeit des Einzelnen einschließt; Locke durch das Hereinziehen des sittlichen Gemeinurtheils, indem sich in bestimmten Volksgesellschaften über gewisse Handlungsweisen eine wesentliche Uebereinstimmung des sittlichen Urtheils herausbildet, durch

die der Einzelne beschränkt wird; und so stellt nun auch Paley einen Unterschied zwischen den nächsten, besonderen und direkten, und den entfernteren, allgemeinen und indirekten Folgen einer Handlung auf, und verlangt, daß bei dem Urtheile über die Nützlichkeit einer Handlung besonders auch diese letzteren wohl erwogen werden sollen. Aber die Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit einer vollständigen Erwägung aller Folgen irgend einer bestimmten Handlung ist ihm mit Recht als ein Hauptschaden seines Systems vorgeworfen worden. Es ist einleuchtend, daß in einem solchen System die Begriffe Klugheit und Pflicht ganz zusammenfallen müssen, und es ist eine rein willkürliche Bestimmung, wenn Paley sagt: „Der Unterschied zwischen einer Handlung der Klugheit und einer Handlung der Pflicht besteht darin, daß wir bei der einen auf die gegenwärtige, bei der anderen dagegen auf die zukünftige Welt blicken.“ In solchen Abgeschmacktheiten zeigt es sich, wie falsch die Grundvoraussetzungen seyn müssen, von denen Paley ausgeht. Wenn aber später in dem speciellen Theile dieser Moral die einzelnen christlichen Tugenden nur wegen ihres Nutzens für die Glückseligkeit der Menschen empfohlen werden, so kann dadurch nur die Selbstsucht großgezogen werden. Und wenn dann die Verwerflichkeit der allergröbsten Verbrechen und Laster nur durch ihre Schädlichkeit begründet wird, so kann das nur den Erfolg haben, alles wahrhaft sittliche Gefühl in dem Menschen zu ertödten. Uebrigens fehlt es diesem Werke Paley's, obgleich es den Namen einer Moralphilosophie trägt, an jeder wissenschaftlichen und philosophischen Tiefe. Er begnügt sich meistens damit, seine Sätze durch allerdings treffende, aus dem Leben genommene Beispiele zu erläutern, und da er dabei auf die wichtigsten kirchlichen und politischen Streitfragen seiner Zeit Rücksicht nimmt, so erklärt sich wohl daraus hauptsächlich die große praktische Wichtigkeit, die dieses Werk für seine Zeit gewonnen hat. Seine Auseinandersetzung über die Verpflichtung auf die Glaubensartikel der Kirche von England ist besonders bekannt und der Gegenstand vielfacher Angriffe geworden. Durch geschickte Interpretation sucht er hier die Strenge einer Formel zu mildern, die er selbst nicht ernsthaft billigte. Er meint, man müsse bei der Unterschrift dieser Verpflichtungsformel nicht auf ihren Buchstaben, noch weniger auf die Meinung des sie administrirenden Bischofs sehen, sondern vielmehr auf die Absicht derer, die zur Zeit der Reformation diese Formel aufstellten. Ihre Absicht sey aber keine andere gewesen, als die der neuen Kirche feindlichen Sekten auszuschließen, nämlich den Papismus und den Anabaptismus. „Wenn dieser Absicht der damaligen Gesetzgeber genügt wird, so ist das hinreichend.“ Eben so lax sind auch Paley's Ansichten über die Pflicht des Gehorsams der Unterthanen gegen die Obrigkeit. Er verwirft die Ansicht Locke's von einem Contrakt zwischen Bürger und Staat und bezeichnet dagegen den Willen Gottes, den wir aus dem Nutzen der Sache erkennen, als den einzigen Grund der Verpflichtung zum bürgerlichen Gehorsam. „Die bürgerliche Gemeinschaft“, sagt er, „ist förderlich für die Glückseligkeit des menschlichen Lebens, die nach Gottes Willen gefördert werden soll. Und da nun eine bürgerliche Gemeinschaft nicht bestehen kann, ohne daß das Interesse des Ganzen für den Einzelnen verbindlich ist, so schließt er, daß, so lange das Interesse der ganzen Gemeinschaft es erfordert, das heißt: so lange die einmal bestehende Obrigkeit nicht ohne allgemeine Unzuträglichkeiten geändert werden kann, so lange ist es der Wille Gottes, daß man der bestehenden Obrigkeit gehorcht — und nicht länger. Dieß zugegeben, ist die Frage nach der Berechtigung des Widerstandes in einem gegebenen Falle reducirt auf eine Berechnung der Größe der Bedrückung von der einen Seite, und der Wahrscheinlichkeit und der Kosten einer Abhülfe auf der anderen, worüber „Jedermann für sich selber urtheilen muß.“ Paley's Moralphilosophie wurde schon im Jahre 1786 als Textbuch auf der Universität Cambridge eingeführt und hat sich dort bis auf die neueste Zeit behauptet. Uebrigens erkennt Paley selber an, daß er einen großen Theil seiner Argumente vorhergehenden Schriftstellern verdankt, namentlich einem Werke von Abraham Tucker, The light of nature pursued. Gegenschriften erschienen von Gisborne, Pearson u. A.; Analysen und Commentare

mit zum Theil polemischen Anmerkungen von Le Grice, und noch im Jahre 1859 von Dr. Whately; eine französische Uebersetzung von Vincent, Paris 1817; und eine deutsche Uebersetzung unter dem Titel: Paley's Grundsätze der Moral und Politik, aus dem Englischen übersetzt, mit einigen Anmerkungen und Zusätzen, von C. Garve. Leipzig. 2 Theile. gr. 8.

Die Evidences of Christianity oder Beweise für die Glaubwürdigkeit des Christenthums — nehmen unter den Werken Paley's in Bezug auf ihre Bedeutsamkeit für die englische Theologie den ersten Platz ein. Bis auf den heutigen Tag ist dieses Werk das wichtigste theologische Lehrbuch, das auf der Universität Cambrige im Gebrauch ist. Im Jahre 1822 wurden dort die sogenannten vorläufigen Prüfungen eingerichtet, denen sich alle diejenigen zu unterziehen haben, die sich um den akademischen Grad eines B. A. (Baccalaureus Artium) bewerben wollen. Zu Gegenständen der Prüfung wurden neben einem der vier Evangelien in der Grundsprache, einem griechischen und einem lateinischen Schriftsteller auch Paley's Evidences bestimmt, und im Jahre 1849 wurde die bis dahin bestehende Praxis ausdrücklich dahin verschärft, daß die Prüfung in den Evidences auf mindestens drei Stunden ausgedehnt werden sollte. So ist dieses Werk das Compendium geworden, aus dem der auf der Universität Cambridge gebildete Theil der englischen Geistlichkeit seine hauptsächlichste theologische Bildung geschöpft hat. Es ist zu verschiedenen Malen commentirt worden, und noch im Jahre 1849 erschien eine neue, für den Gebrauch der Studirenden berechnete Ausgabe mit Anmerkungen, einer 23 Oktavseiten füllenden genauen Analyse, die von manchen Studenten einfach auswendig gelernt wird, und einem 30 Seiten umfassenden Anhange von bei den früheren Prüfungen wirklich vorgekommenen Examinationsfragen, die nach den einzelnen Kapiteln des Werkes vertheilt sind. — Die apologetische Methode Paley's ist die historische, wie sie für die damalige Zeit erfordert wurde. Dem in der Restaurationszeit vielfach verbreiteten Atheismus gegenüber hatten die damaligen Apologeten Cudworth, Clarke, Boyle, den Beweis für das Vorhandenseyn einer natürlichen Religion geführt. Aber nun bemächtigten sich die Deisten dieses, wie es schien, eigens für sie ausgesonnenen Systems und läugneten um so entschiedener die Wahrheit der Offenbarung. Ihnen gegenüber schlug die Apologetik einen doppelten Weg ein, den philosophischen und den historischen. Der philosophische Weg wurde besonders betreten von Warburton und Butler, dessen „Analogy of natural and revealed religion" noch jetzt auf der Universität Oxford dieselbe Stellung einnimmt, die Paley mit seinen Evidences in Cambridge behauptet. Da aber von den Deisten und namentlich von Bolingbroke die Behauptung aufgestellt wurde, eine geschichtliche Offenbarung könne nur auf demselben Wege wie jede andere geschichtliche Thatsache bewiesen werden, so schlugen die Vertheidiger der Offenbarung in dieser Zeit auch den historischen Weg ein. Das ist die apologetische Richtung, die in den Werken von Lardner und Paley gipfelte (vgl. Aids to Faith, Essay II.). — Paley theilt seinen Gegenstand in drei Theile ein, indem er zuerst die direkten historischen Zeugnisse für die Wahrheit des Christenthums anführt, dann eine Reihe von Hülfsbeweisen beibringt und endlich einige allgemein verbreitete Einwendungen zum Gegenstande seiner Widerlegung macht. — Im ersten Theile stellt er zunächst als Propositio I. den Satz auf: „Wir haben genügende Zeugnisse, daß Manche, die sich für Augenzeugen der christlichen Wunder ausgaben, ihr Leben in Arbeiten, Gefahren und Leiden hinbrachten, denen sie sich freiwillig in der Bezeugung ihres Glaubens unterzogen, und zwar einzig und allein, weil sie selbst einen festen Glauben an die von ihnen bezeugten Ereignisse hatten; und daß sie aus gleichem Grunde ihre ganze Lebensweise von Grund aus änderten." Diesem Satze stellt er nachher als Propositio II. gegenüber: „Wir haben keine genügenden Zeugnisse, daß Personen, die sich für Augenzeugen irgend welcher anderen ähnlichen Wunder ausgaben, in der Bezeugung ihres Glaubens und zwar einzig und allein, weil sie selbst einen festen Glauben an die von ihnen bezeugten Ereignisse hatten, in derselben Weise handelten. Unter Propositio I. bringt

dann Paley zuerst aus der Natur der Sache, aus den Profanschriftstellern Tacitus, Plinius, Martial, Sueton, Juvenal und Anderen, sowie aus der heiligen Schrift selbst die nöthigen Beweise, und gibt dann eine ausführliche Abhandlung über die Authenticität der neutestamentlichen Schriften, in welcher ihre Bezeugung durch die ältesten Väter in sehr übersichtlicher Weise zusammengestellt wird. Dieser Theil des Werkes ist wegen der Sammlung der profanen und patristischen Zeugnisse über das Christenthum und über die neutestamentlichen Schriften besonders brauchbar, und hier liegt wohl der Grund der außerordentlichen Beliebtheit, deren sich dieses Werk so lange als akademisches Lehrbuch zu erfreuen hatte. — Im zweiten Theile, in dem Paley die Hülfsbeweise für die Wahrheit des Christenthums zusammenstellt, spricht er von den Weissagungen, von dem hohen moralischen Karakter des Evangeliums, von der Offenherzigkeit der neutestamentlichen Schriftsteller, von der Identität des Karakters Christi (nach den Synoptikern und Johannes), von der Originalität seines Karakters und von der Uebereinstimmung der gelegentlich im Neuen Testamente erwähnten historischen und kulturgeschichtlichen Züge mit dem allgemeinen Zustande jener Zeiten und der damaligen Weltlage. In diesem Kapitel führt Paley eine Reihe von 41 verschiedenen Stellen aus dem Neuen Testamente an, stellt sie mit einschläglichen Stellen aus Josephus, Dio Cassius, Sueton, Cicero, Plutarch und Anderen zusammen und zeigt daraus, daß die neutestamentlichen Schriftsteller eine solche Kenntniß der damaligen Verhältnisse verrathen, wie sie nur bei gleichzeitigen Schriftstellern desselben Landes erklärt werden kann, zumal die Zerstörung Jerusalems eine solche Umwälzung herbeibrachte, daß spätere Schriftsteller schwerlich im Stande gewesen seyn würden, sich vor mancherlei Irrungen zu hüten. In demselben Zusammenhange gibt dann Paley ferner dasjenige, was er unbeabsichtigte Coincidenzfälle nennt, die Uebereinstimmung, welche zwischen den gelegentlich in den paulinischen Briefen erwähnten Thatsachen und dem Berichte der Apostelgeschichte zu finden ist, ein Argument, das er in den Horae Paulinae zum Gegenstande eines eigenen Werkes gemacht hat. — In dem dritten und letzten Theile seines Werkes, wo er gegen einige allgemein verbreitete Einwendungen polemisirt, spricht er von den Abweichungen der einzelnen Evangelien untereinander, von den Irrthümern, die man in den Briefen der Apostel findet, z. B. ihre Auslegung des Alten Testamentes u. dergl. m. Ir Bezug auf das erste bemerkt er, daß wesentliche Uebereinstimmung bei Abweichungen in Nebendingen der gewöhnliche Karakter jedes menschlichen Zeugnisses sey. In Bezug auf den zweiten Fall hilft er sich mit der Annahme der Accomodation, mit der Unterscheidung zwischen dem eigentlichen Zweck der apostolischen Wirksamkeit und dem, was nur zufällig und gelegentlich damit in Verbindung trat, und endlich mit der Unterscheidung zwischen der Lehre der Apostel und ihrer Argumentation. — Für den jetzigen Standpunkt deutscher Wissenschaft haben Paley's Evidences ihren Werth als wissenschaftliche Apologie des Christenthums verloren. Auf die von Seiten einer pantheistischen Philosophie gegen die Wahrheit des Christenthums erhobenen Einwendungen läßt er sich natürlich nicht ein. Aber als historische Untersuchung über die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Geschichte, und als ein Magazin des in die Einleitungswissenschaft gehörigen patristischen Materials behaupten die Evidences ihren Werth. Auf den Ruhm der Originalität hat Paley übrigens in diesem Werke am allerwenigsten Anspruch zu machen, da die Substanz seiner Argumente schon vorher zusammengestellt war in Lardner's „Credibility of the Gospel history" und in Bischof Douglas's „Criterion of miracles". In das Französische sind die Evidences übersetzt worden von Levade, Lausanne 1806. Eine deutsche Uebersetzung erschien unter dem Titel: W. Paley's Uebersicht und Prüfung der Beweise und Zeugnisse für das Christenthum, nach der dritten englischen Ausgabe. 2 Bände. Gr. 8. Leipzig 1797.

Die Horae Paulinae, die schon vier Jahre vor den Evidences erschienen, bilden ihrer inneren Stellung nach einen Theil dieses umfassenderen Werkes. Sie erschienen in einer deutschen Uebersetzung unter dem Titel: Horae Paulinae, oder W. Paley's Beweis der

Glaubwürdigkeit der Geschichte und der Aechtheit der Schriften des Apostels Paulus, mit ihren wechselseitigen Beziehungen auf einander; aus dem Englischen mit einigen Anmerkungen von H. P. C. Henke. 8°. Helmstädt 1797. Schon aus diesem Titel ist der Inhalt dieses vortrefflichen Werkes genügend zu ersehen. Paley geht die einzelnen Briefe des Apostels durch und sammelt aus ihnen eine große Menge von, wie er sie nennt, unbeabsichtigten Coincidenzfällen mit der Apostelgeschichte, aus denen er seine Behauptung beweist, und wenn er auch zuweilen in seinen Combinationen zu fein zu Werke gehen mag, so muß man doch sagen, daß der Hauptgedanke selbst mit großer Geschicklichkeit durchgeführt ist. Dies ist das einzige Werk Paley's, für welches er selbst den Ruhm der Originalität in Anspruch nimmt, und wenn auch die Idee des Werkes schon früher ausgesprochen war, so ist doch die Durchführung derselben durchaus sein Eigenthum. Die Horae Paulinae sind ebenso wie die Evidences commentirt und analysirt worden. Sie sind auch in das Holländische und in das Französische übersetzt worden von Levade, Nimes 1809. Paris 1821.

Das letzte unter den Werken Paley's ist seine Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the Appearances of Nature. Es ist der teleologische Beweis für das Daseyn Gottes, den Paley hier in einer mehr populären als philosophischen Weise durchgeführt hat. Aus allen Gebieten der Natur weiß er seine Beweise herzuholen, besonders aber ist es die Anatomie des menschlichen Körpers, die er zum Gegenstande einer eingehenderen Betrachtung gemacht hat, um daraus die Persönlichkeit, Allmacht und Einheit, die Güte und das Wohlwollen Gottes zu folgern. Das Hauptverdienst dieses Werkes besteht in der vortrefflichen populären Darstellung. Durch die Aufzählung der verschiedenen Probleme, welche die Natur in einem gegebenen Falle zu lösen hatte, weiß Paley das Interesse zu spannen, bis er dann durch die Darstellung der Lösung dieser Probleme den Eindruck von der Weisheit und Güte des Schöpfers in dem Geiste des Lesers zurückläßt. Für den Theologen und Philosophen vom Fach ist übrigens dieses Werk von keiner wissenschaftlichen Bedeutung und auf den Universitäten ist es nicht eingeführt worden. Dagegen als populäre Einleitung zu umfassenderen Studien der Naturgeschichte ist es noch jetzt brauchbar und als solche in vielen Schulen Englands und Amerika's in Gebrauch. Im Jahre 1836 erschien eine Ausgabe mit Anmerkungen von Lord Brougham und Berichtigungen und Zusätzen von dem berühmten Physiologen und Chirurgen Bell. Die in den Schulausgaben hinzugefügten anatomischen Tafeln und naturgeschichtlichen Abbildungen erhöhen die Brauchbarkeit des Buches. Eine sehr freie französische Uebersetzung erschien von Pictet, Genf 1804. — Eine spanische Uebersetzung von Villanuova, London 1825. — Eine deutsche Bearbeitung mit zweckmäßigen Weglassungen von D. H. Hauff. Stuttg. und Tübingen 1837.

Obgleich Paley in seinen apologetischen Schriften als ein so eifriger Vertheidiger der Offenbarung auftritt, so ist doch sein theologischer Standpunkt ein höchst schwankender. Es ist weniger aus dem zu erkennen, was er behauptet, als aus demjenigen, was er verschweigt. Von einer tieferen Sündenerkenntniß, von einer Erkenntniß der centralen Bedeutung der Versöhnung und Rechtfertigung findet sich in seinen Schriften kaum eine Spur, und seine begeistertsten Lobredner sind nur mit großer Mühe im Stande, einige Stellen aus den Tracts und Sermons beizubringen, um ihn gegen den Vorwurf des Socinianismus zu vertheidigen. Wenn diese centralen Lehren des Christenthums für sein eigenes Leben von größerer Bedeutung geworden sind, so ist das höchstens in den allerletzten Jahren seines Lebens der Fall gewesen, nachdem er seine schriftstellerische Wirksamkeit abgeschlossen hatte. In seinen Vorlesungen zu Cambridge bezeichnete er als die beiden Hauptirrthümer der Methodisten zuerst die Lehre, daß das einzige Heil des Menschen im Glauben zu finden sey, und zweitens die Lehre von der wahrnehmbaren Wirksamkeit des heiligen Geistes, und damit stimmt es zusammen, wenn er in einer späteren Predigt: „Warnung vor der Anwendung von Schriftausdrücken" —

besonders vor der unmittelbaren Uebertragung der Ausdrücke „wiedergeboren", „vom Geist geboren", „neueCreatur" und ähnlichen auf den persönlichen Zustand jetzt lebender Menschen warnt. Es ist der Standpunkt des mattherzigen Supranaturalismus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, den Paley in der englischen Theologie repräsentirt.

Wie der theologische, so ist auch der kirchliche Standpunkt Paley's ein etwas schillernder und schwankender. In der Subskriptionsfrage vertrat er in Cambridge die Ansichten der Low-Church-Partei, wenn er sich auch nicht offen dazu bekannte. Bei der bischöflichen Consekration seines Freundes John Law hielt er eine Predigt zur Vertheidigung der hierarchischen Ranggliederung der Kirche von England, und das scheint ihm seinen Platz unter der High-Church-Partei anzuweisen. Da er aber diese Vertheidigung nicht von theologischen, sondern von seinen beliebten Nützlichkeitsprincipien aus führte, so erscheint sein Hochkirchenthum doch nur als ein halbherziges. Die Engländer haben für diesen Standpunkt den bezeichnenden Namen „high and dry" (hoch und trocken) und der Ausdruck möchte wohl für den kirchlichen Standpunkt Paley's der bezeichnendste seyn.

Der Einfluß Paley's auf die Bildung der englischen Geistlichkeit ist durch die Einführung seiner Werke auf der Universität Cambridge und auf mehreren anderen untergeordneteren theologischen Bildungsanstalten bis auf den heutigen Tag ein höchst bedeutender geblieben. Namentlich seine apologetischen Werke sind nicht nur in der Kirche von England, sondern auch unter den Dissentern, und nicht nur unter den Theologen, sondern auch unter den Laien allgemein verbreitet. Doch scheint seine Herrschaft bei dem in der neueren Zeit so mächtig hervortretenden Einfluß der deutschen Theologie ihrem Ende entgegen zu gehen, und die englischen Theologen werden sich wohl bald genöthigt sehen, dem neueren Unglauben gegenüber andere Waffen zu ergreifen, als diejenigen, mit denen ihre Väter den Deismus des vorigen Jahrhunderts bekämpft haben.

Vergl. über Paley: Memoirs of W. Paley, D. D. by G. W. Meadley. Edinburg 1810. — Die gesammelten Werke sind vielfach herausgegeben worden; z. B. London 1805—1808. 8 Bde. in 8. Edinburg 1820. 4 Bde. in 12. London 1825. 4 Bde. in 8. London 1825. 7 Bde. in 8. und öfters. F. Lührs.

Palladius. Dieser jüngere Zeitgenosse des Epiphanius und Hieronymus, bekannt als Gegner Beider in den origenistischen Streitigkeiten, wurde um 368 in Galatien geboren (Epiphanii Ep. ad Joann. Jerosol., s. Ep. 51 inter Epp. Hieronymi c. 9). Er war etwa 20 Jahre alt, als er nach Aegypten reiste, um die berühmten Altväter des dasigen Mönchthums kennen zu lernen und sich ihre ascetische Lebensweise anzueignen. Ein in einer Höhle unweit Alexandrien lebender Einsiedler, den er zuerst besuchte, war ihm allzu streng, weßhalb er ihn bald wieder verließ und nach kürzeren Aufenthalten bei mehreren anderen Anachoreten in Alexandria's Umgebung zu den berühmteu Mönchsgemeinschaften des Nitrischen Gebirges wanderte. Hier verweilte er am längsten und knüpfte die dauerndsten Verbindungen an, besonders mit Evagrius Ponticus, der sein Hauptlehrer wurde und ihm seine begeisterte Vorliebe für die origenistische Lehre und Weltanschauung einflößte. Später besuchte er noch die Sketische Wüste und die Thebaide, so daß er so ziemlich alle Hauptsitze des damaligen ägyptischen Anachoretenthums kennen lernte. Körperliche Leiden nöthigten ihn endlich, das anstrengungs- und entbehrungsvolle Wüstenleben aufzugeben. Er begab sich nach Alexandria und von da, dem Rathe der Aerzte folgend, nach dem höher gelegenen und gesünderen Palästina, wo er unter Anderem drei Jahre lang bei den Mönchen des Oelbergs verweilte, denselben, deren Gemeinschaft auch Ruffinus längere Zeit (bis zu seiner Rückkehr nach Europa im J. 398) angehörte. Um das Jahr 400 treffen wir ihn in Bithynien, wo ihn Johannes Chrysostomus, damals Patriarch von Constantinopel, zum Bischof von Helenopolis weihte. Als eifriger Anhänger des Chrysostomus wurde er in die seit 403 von der antiorigenistischen Partei gegen diesen gerichteten Verfolgungen verwickelt. Wie

dunkel, verworren und widerspruchsvoll auch die hierauf bezüglichen Nachrichten lauten mögen, so viel scheint gewiß, daß er in Sachen des verbannten Chrysostomus sich eine Zeit lang in Rom aufgehalten hat, wahrscheinlich um sowohl für sich selbst als für seinen im Exil befindlichen Freund und geistlichen Vorgesetzten Hülfe bei Kaiser Honorius zu suchen (also nicht etwa um Verbindungen mit Pelagius und Cölestius anzuknüpfen, wie z. B. Baronius, Oudinus und Andere, ohne allen Grund gemuthmaßt haben), daß er nach seiner Rückkehr in's Morgenland auf Befehl des Arkadius gefangen genommen und in's Exil nach dem fernen Syene in Oberägypten geschleppt wurde, wo er arge Mißhandlungen und Entbehrungen zu erdulden hatte, und daß er endlich als Bischof von Aspona in Galatien (welchen Sitz er in nicht näher zu bestimmender Zeit mit dem bei jenen Verfolgungen eingebüßten Helenopolitanischen vertauscht haben muß) gegen die Zeit des Concils zu Ephesus im J. 431 starb. Vergl. namentlich Histor. Laus. Praefat. und cap. 43. 121. 144; Dialog. de Vita Chrysost. p. 26. 85. und Socrates, Hist. Eccl. VII, 26. 35.

Wir haben unter dem Namen des Palladius noch drei Schriften, von welchen aber nur Eine mit Sicherheit als ächt, d. h. als herrührend von dem hier behandelten Galater Palladius, dem origenistischen Gegner des Epiphanius und Hieronymus, betrachtet werden kann. Es ist dieß die „Historia Lausiaca" (*τὸ Λαυσαϊκόν*; in alten Uebersetzungen auch zuweilen Paradisus de vitis Patrum genannt), eine Sammlung von Lebensbeschreibungen ägyptischer und palästinensischer Mönchsväter, verfaßt um's J. 420 auf Grund der eigenen Beobachtungen und Reiseerfahrungen des Palladius, und einem gewissen Lausius, Statthalter von Kappadocien, gewidmet. Die auf unmittelbare Augenzeugenschaft des Autors hinweisende Frische und Anschaulichkeit der Darstellung, sowie das verhältnißmäßig seltene Vorkommen von Wundergeschichten, wenigstens von solchen der krasseren Art, verbürgen die Glaubwürdigkeit des Werkes in allem Wesentlichen. Die vielen zum großen Theil fast wörtlichen Berührungen mit der ähnlich angelegten Heiligengeschichte des Ruffinus (s. d. Art.) erklären sich wohl nicht nur daraus, daß auch Ruffin als Begleiter der Melania die meisten der von ihm beschriebenen Einsiedler selbst besucht und kennen gelernt hatte, sondern vielleicht auch aus einem Austausche der beiderseitigen Reisenotizen und Beobachtungen, wie er während des palästinensischen Aufenthaltes der beiden Schriftsteller stattgefunden haben mochte. Jedenfalls würde, wenn man eine der beiden Schriften für unächt, d. h. für die Compilation irgend eines Ungenannten aus späterer Zeit zu erklären hätte, dieses Urtheil nicht die Hist. Lausiaca, sondern die dem Ruffin beigelegten Vitas Patrum betreffen müssen, die namentlich in ihrem zweiten Buche auffallend viele wörtliche Berührungen mit dem Werke des Palladius darbieten. Vgl. auch, was Tillemont (Mémoires T. XI. p. 523 sqq.) zu Gunsten der Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Lausiaca beigebracht hat.

Ob der „Dialogus cum Theodoro, Eccles. Rom. Diacono, de vita et conversatione Joannis Chrysostomi" von unserem oder von einem anderen Palladius herrühre, oder mit anderen Worten: ob der helenopolitanische Bischof Palladius, der diese Biographie des Chrysostomus jedenfalls verfaßt hat, mit dem Galater Palladius, dem Verfasser der Lausiaca, eine und dieselbe Person sey oder nicht — dieß ist eine schwer zu entscheidende Streitfrage. Für die Identität Beider spricht nicht nur die wesentliche Gleichartigkeit der beiden Schriften hinsichtlich ihrer Schreibart, sondern namentlich auch der Umstand, daß der Verfasser der Lausiaca des Chrysostomus und seiner Freundin Olympias mit warmer Verehrung als seiner Freunde und Vertrauten gedenkt. Die chronologische Schwierigkeit, daß der Verfasser des Dialogs sich von dem helenopolitanischen Palladius unterscheidet und diesen um mehrere Jahre früher in Rom anwesend seyn läßt, als die Zeit, wo er angeblich daselbst verweilte und sich mit dem Diakon Theodorus über das Leben und die Schicksale des Chrysostomus unterredete (nämlich als die Jahre 417 oder 418, unter der Regierung des Pabstes Zosimus) — diese Schwierigkeit hebt sich vollständig durch die nahe liegende Annahme, daß Palladius ab-

sichtlich die seine Person betreffenden Umstände in dem Dialog verändert habe, um sich als verschieden von demselben darzustellen. Bis zu völliger Gewißheit läßt sich der Beweis für die Identität der Verfasser der beiden Schriften allerdings nicht führen, da schon aus alter Zeit widersprechende Nachrichten über den Gegenstand vorliegen. Vergl. Cave, Hist. Eccl. literar. I, 377; Du Pin, Nouv. Biblioth. des Aut. Eccl. III, 93; Schröckh, Kirchengesch. VII, 208. X, 525 ff., welche für die Identität sind, während E. Bigot in seiner Ausgabe des Dialogus (1680), Tillemont, Mém. XI, 530, Fabricius, Biblioth. Graeca IX, 8 sqq. mehr zur Annahme eines doppelten Palladius hinneigen, jedoch ohne so weit zu gehen, wie Labbeus, Vossius und einige Andere, welche den Verfasser des Dialogs mit dem um 430 von Pabst Cölestin I. als Missionar nach Irland gesandten römischen Diakon Palladius identificirten. Vergl. über diesen Palladius, der vielmehr eher als ein geborener Brite zu betrachten seyn dürfte: Prosper, Chronic. pars III. p. 309 in Canisii Lectt. antiquae, T. I. und Usher, Britannicar. Ecclesiar. Antiquitt. p. 418 sqq.

Noch existirt unter dem Namen des Palladius eine kleine Schrift: „De gentibus Indiae et de Brachmanis", die aber eher einen späteren Schriftsteller zum Verfasser zu haben scheint, wiewohl sich auch ihre Aechtheit nicht mit entscheidenden Gründen bestreiten läßt. Vgl. Cave a. a. O. S. 377.

Gesammtausgaben der Schriften des Palladius existiren bis jetzt nicht wegen der Zweifelhaftigkeit ihres Ursprungs. Die Hist. Lausiaca, die bis zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts nur in lateinischer Uebersetzung bekannt war (vgl. z. B. die zu Paris 1570 erschienene lateinische Ausgabe) veröffentlichte im Urtexte zuerst Joh. Meursius (Lugd. Bat. 1616), welchem dann Fronto Ducäus (in seinem Auctar. Biblioth. Patr. Tom. II. Par. 1624) und Coteterius (Monum. Eccl. Graecae T. III, 117 sqq. Par. 1686) folgten. — Den Dial. de vita Chrysost. gab zuerst heraus der schon genannte E. Bigot (Par. 1680, graece cum vers. lat.); sodann Montfaucon in T. XIII. der Benediktiner-Ausgabe des Chrysostomus S. 155. — Das Büchlein De gentibus Indiae etc. edirte zuerst Camerarius in seinem Liber gnomologicus (Lips. s. anno); dann der Engländer Ed. Bissäus. London 1665. — Ueber das Leben des Palladius handelt außer den schon angeführten Schriftstellern noch Joh. Christoph Martini, Disputatio de vita et fatis Palladii Helenopolitani etc. Altorf. 1754. Zöckler.

Paradies, paradisus, παράδεισος LXX. u. Nov. Test.), פַּרְדֵּס (Hohesl. 4, 13. Pred. 2, 5. Nehem. 2, 8., auch Thargumim u. Thalmud), bedeutet im Persischen, von wo das Wort in das Arabische, Syrische, in das Hebräische der späteren Bücher des Alten Testaments und in das Griechische der LXX. und des Neuen Testaments, sowie in die verschiedenen Uebersetzungen der heil. Schrift übergegangen ist, einen jeden Baumgarten, insbesondere aber

1) den Garten, welchen Gott (nach 1 Mos. 2, 8—15.) in Eden pflanzte und Adam zur Wohnung anwies, daß dieser ihn bebaue und bewahre, von wo er aber (nach 1 Mos. 3, 23. 24.) das gefallene Menschenpaar vertrieb und auf der östlichen Seite die Cherubim lagerte, daß sie dem Menschen den Rückweg zu dem Baume des Lebens verwehren;

2) die Wohnung der Seligen im Himmel, wohin Jesus (nach Lukas 23, 43.) den reumüthigen und gläubigen Schächer wies, der Apostel Paulus (nach 2 Kor. 12, 4.) entzückt ward, um unaussprechliche Worte zu hören, und die Offenbarung Johannis einzelne Blicke uns eröffnet (2, 1. 7, 17. 22, 1. 2.).

Die Exegese ist kaum einem anderen speciellen Gegenstande der heil. Schrift so unermüdlich und mit einem solchen Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit nachgegangen und doch so gewaltsam damit verfahren und auf so abenteuerliche Resultate gerathen. Die größten Kirchenväter, Reformatoren und Theologen der neuen Zeit, dazu Geographen, Historiker und Philologen, Gelehrte nicht nur der Christenheit, sondern auch der jüdischen und der muhammedanischen Welt haben seit achtzehn Jahrhunderten

darin miteinander gewetteifert; man hat das mosaische und das neutestamentliche Paradies identisch genommen und jenseits des noch unbekannten Oceans, jenseits noch unüberstiegener Gebirge, auf der Erde und über der Erde sich gedacht; man hat, als man das neutestamentliche Paradies von dem mosaischen zu unterscheiden und im Himmel zu suchen angefangen, das mosaische nach allen denkbaren Gegenden der Erde verlegt: nach Palästina, Syrien, Armenien, Mesopotamien, Persien, dem Indusdelta, Kaschmir, einer Insel der Südsee, den canarischen Inseln, sogar an den Fuß des Gotthard und an das Gestade der Ostsee; die Zahl der verschiedenen Ansichten, welche in einer Reihe von Monographieen, sowie in Commentaren, Geschichtswerken, philologischen und geographischen Abhandlungen darüber aufgestellt worden, beläuft sich auf etwa 80; — und doch weiß einer unserer größten Kenner der theologischen Literatur, der selige Georg Benedikt Winer in seinem Biblischen Real-Wörterbuch (Art. „Eden") kein besseres Urtheil zu fällen, als das traurige Wort: „Ueberhaupt wird es nie gelingen, die geographische Vorstellung jenes Concipienten (!), so vag (!) sie auch gewesen seyn mag, ganz zu erreichen!"

Wir treten in diesem Artikel den Gegenbeweis an, so gedrängt, als der Raum einer Encyklopädie es gestattet, und bitten Alle, welche sich für diesen speciellen Gegenstand interessiren mögen, um nichts als eine ruhige, aufmerksame Prüfung. Wir geben hiezu in der ersten Hälfte unseres Artikels die Uebersicht der verschiedenen Ansichten seit neunzehn Jahrhunderten, in der zweiten Hälfte unsere Lösung der exegetischen Schwierigkeiten. —

I. So bunt und seltsam die Verschiedenheit aller jener Ansichten erscheinen mag, so lassen sie sich doch sammt und sonders unter die kleine Zahl von viererlei Klassen subsummiren, von welchen wiederum die beiden ersten und die vierte für uns im Voraus hinwegfallen und selbst die dritte, beim rechten Lichte betrachtet, kaum eine Wahl übrig läßt. Sollen wir sie kurz benennen, so können wir die erste als die allegorische, die zweite als die mystische, die dritte als die orthodoxe, die vierte als die mythische bezeichnen. Die beiden ersten gehören dem Mittelalter an, die beiden anderen der neuen Zeit.

1) Die vornehmsten Vertreter der allegorischen Auffassung waren Philo, Origenes und Ambrosius. Man sollte meinen, diese Auffassung auch nur einzelner Partieen der heil. Geschichte könne kaum im Ernste versucht worden seyn, und doch haben diese drei ausgezeichneten Männer den Versuch mit allem Fleiß und Scharfsinn auch an der Geschichte vom Paradies durchgeführt, Philo in seiner *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορία*, Origenes in seinen Homilien zur Genesis, im vierten Buche seines Werkes Contra Celsum und im vierten Buche seiner Principia (cap. 2), Ambrosius endlich in einer besonderen Schrift De Paradiso ad Sabinum.

Für Philo war die allegorische Auffassung das Mittel, sich die Stellung innerhalb des Judenthums zu bewahren, indessen er doch der griechischen Philosophie huldigte, und gerade die Geschichte vom Paradies schien ihm ein besonders günstiges Gewand, seine klassischen Ideen darein zu kleiden: das Paradies versinnbildete ihm — die Tugend, die Pflanzung desselben gegen Morgen — ihre Richtung nach dem Licht, die Theilung des Einen Stromes in vier Ströme — die vierfache Erscheinung der Tugend als Klugheit, Besonnenheit, Muth und Gerechtigkeit u. dergl. Diese Auffassung widersprach dem gesunden Sinne der ersten Kirchenlehrer noch also, daß ihre Einführung in die Kirche nur unter starkem Widerspruche geschah. Was Papias und Irenäus, Pantänus und Clemens nur erst versucht hatten, ward von Origenes und Ambrosius durchgeführt und fand sodann so viele Nachahmung, daß Ambrosius die Mehrzahl der Kirchenlehrer seiner Zeit dahin rechnen kann; die vornehmsten Vertreter der Opposition dagegen waren die Vertreter der antiochenischen Schule und in specieller Bekämpfung des Origenes noch Epiphanius und Hieronymus, obwohl selbst bei diesen Opponenten, namentlich auch bei Ephräm und Hieronymus sich Spuren einer allegorischen Behandlung des Paradieses finden.

Origenes griff zur Allegorie darum, weil ihm in der h. Geschichte und ganz besonders in der Geschichte der Schöpfung und des Paradieses gar Vieles der Erhabenheit Gottes unwürdig erschien; er erblickte daher in dem Paradies ein Bild der menschlichen Seele, in welcher die Keime der christlichen Tugenden gedeihen und hervorwachsen, oder auch ein Bild des Himmels, darin die Bäume die Engel Gottes, die Ströme Ausflüsse der Weisheit und anderer Tugenden repräsentiren. Die Existenz des Paradieses wollte er darum nicht läugnen, wie er (in seiner ersten Homilie zum Hohenliede) ausdrücklich bezeugt; er betrachtete das mosaische und das neutestamentliche gleichfalls als identisch und kannte nur kein besseres Mittel, sich die Schwierigkeiten im Einzelnen zurechtzulegen, als die Allegorie. Auch Ambrosius war der gleichen Gesinnung; was ihn zur Abfassung seiner Monographie und der darin durchgeführten allegorischen Behandlung bewog, war indessen der specielle Wunsch, das Paradies, in welches Paulus entzückt ward, zu erklären, da er, im Unterschiede von dem auch in seinen Augen identischen Paradies des Schächers und unserer Stammeltern, das Paradies des Apostels für Etwas betrachtete, das keine ὕλη sey, das aller Leiblichkeit entbehre. Dieses paulinische Paradies ist ihm die christliche Seele, deren Verfassung er nun übrigens in lauter Bildern aus der mosaischen Beschreibung des Paradieses durchgeführt; er nennt sie eine „anima foecunda, in Eden plantata, hoc est in voluptate quadam", Adam ist ihm „tanquam νοῦς", Eva „tanquam sensus", der Strom, welcher den Garten wässerte, „Dominus Jesus Christus", „sicut et Pater", die sapientia divina aber hat „quatuor initia, in quae dividitur", die prudentia (der Pischon mit seinem bonum aurum, splendidus carbunculus et prasinus lapis), die temperantia (Gichon, in quo figura est castitatis, weil er Aethiopien umfließe und also carnis vilissimae restinguat incendium), die fortitudo (Tigris) und die justitia (Euphrates) u. s. w. In solchen Spielereien bewegt sich das Ganze; während aber über Origenes die schärfste Kritik erging, während noch die Reformatoren nur ihn verantwortlich machten (Luther für diese „nugae theologo indignae" etc., Calvin für diese „allegoriae, quas pessima astutia in Ecclesiam invehere conatus est Satan"), gingen die anderen betreffenden Kirchenväter frei aus.

2) Dieser spielenden Behandlung des Paradieses lag indessen, wie wir bemerkten, eine Anschauung zu Grunde, welche theils in der Form der Poesie, theils in derjenigen der wissenschaftlichen Abhandlung ihre von der Allegorie durchaus verschiedene Ausführung fand und der Kürze halben von uns oben als

die mystische bezeichnet wurde, sofern sie das mosaische und das neutestamentliche Paradies als identisch faßte und in eine geheimnißvolle, halb noch der Erde, halb schon dem Himmel angehörige Ferne verlegte. Die vornehmsten Vertreter dieser Auffassung waren Theophilus von Antiochien, Tertullian, Ephräm, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Cosmas Indopleustes und Moses Bar-Cepha, somit Männer vom zweiten bis zum zehnten Jahrhundert. Derer, welche an der Identität beider Paradiese zweifelten, waren nur sehr Wenige, so Justin der Märtyrer, der Gnostiker Bardesanes, und wiederum wie gegenüber der allegorischen Behandlung Hieronymus, welcher gegen diese Vermischung ausdrücklich protestirte. Die heilige Schrift hatte dazu keinerlei Ursache gegeben, denn die mosaische Beschreibung verräth in so deutlichen Zügen ihren geographischen Karakter, während die neutestamentlichen Stellen eben so deutlich dessen entbehren und nach einer ganz anderen, überirdischen Welt hinweisen, daß die Ursache dieser Verwirrung nicht in der Schrift, sondern in den Auslegern derselben zu suchen ist. Und zwar trugen dazu viererlei Umstände bei: der Indifferentismus der damaligen Exegese, die ascetische Richtung jener Exegeten, die Ignoranz des Zeitalters in physikalischen und geographischen Dingen und der Nachklang der klassischen Mythologie in der jungen Christenheit. Was wir heute noch vielfach bemerken, daß die frömmsten Christen, daß geistvolle Menschen darum, weil die heilige Schrift der Inbegriff der göttlichen Offenbarung ist, auch alle ihre Bestandtheile als gleichartig betrachten, ihre dogmatischen Begriffe und sogar ihre geographischen und historischen Angaben ohne Rücksicht auf Un-

terschiede der Zeit und des Raumes als gleichbedeutend fassen, das galt auch von jenen großen Lehrern der Kirche und ließ sie in dem neutestamentlichen Paradiese kaum etwas Anderes erblicken, als das einstige mosaische Paradies. Wo ferner, wie in jenen ersten Jahrhunderten der Kirche, alle irdischen Verhältnisse ein so trauriges Gepräge der innewohnenden Verderbniß an sich trugen, da mußte das Christenthum mehr und mehr eine ascetische Richtung nehmen, welche auch in der Exegese ihren Ausdruck fand, welche nicht zuließ, den irdischen Verhältnissen gerecht zu werden, sondern in schwärmerischer Weise alles Irdische seit dem Sündenfalle zur Hölle zu verdammen, alles Irdische vor dem Sündenfall in das Himmlische zu verklären geneigt war. Bedenken wir dazu, wie unwissend das Zeitalter war in geographischen und physikalischen Dingen, wie wenig die Ahnung des Eratosthenes von der Kugelgestalt der Erde und alle die Vermessungen und Ortsbereicherungen innerhalb des orbis romanus und des Orients bis zum Gebiete des Ganges, welche von der Zeit Alexander's bis auf die der römischen Kaiser herab die Kenntniß der Erde bereicherten, — wie wenig das Alles in das allgemeine Bewußtseyn hindurchgedrungen, Vieles (wie der Rückschritt auf der Karte des Ptolemäus zeigt) sogar bei den paar Eingeweihten wieder verloren gegangen war, — so können wir uns nicht wundern, wenn die Anschauung auch so ausgezeichneter Kirchenlehrer mit der Leichtigkeit der Phantasie unserer Kinder über den Rand des irdischen Horizontes emporstieg und in der naivsten Weise sich das Bild eines halb noch der Erde, halb schon dem Himmel angehörigen Paradieses entwarf. Geheiligt und verklärt klangen ihnen nun auch die Sagen ihrer heidnischen Voraltern wieder in die Seele, die Sagen ihres klassischen Bodens von einem Okeanos, welcher die Erde umfließt und aus seiner Urne die Ströme derselben speist, von Inseln der Seligen jenseits der bekannten Gewässer, von einem Elysium und Gärten der Hesperiden mit ihren goldenen Aepfeln: — der dämmernde Westen ward nun nur zum leuchtenden Osten, der Hades zur Hölle an dem Fuße der paradiesischen Höhen, und das Paradies ward erhoben über das Niveau der Inseln der Seligen und der ganzen verderbten Erdscheibe; nicht mehr hinab, sondern aufwärts ging der Weg der Vollendeten; nicht mehr in ein Land der Schatten, sondern nach einer Region des Lichtes; nicht mehr über einen Strom der Vergessenheit, sondern in ein Land ewiger Gemeinschaft des Diesseits und des Jenseits in Jesu Christo; so himmelhoch dieser Weg aufwärts geht, so ist doch, wie Ephräm sagt, keine Beschwerde in das Innere des Paradieses für seine Erben, und während es zuvor gegolten hatte: Nieder führen tausend Steige, keiner führt zum Licht zurück! — lebte man nun des Glaubens, daß die Bewohner des Paradieses oftmals zu den Ihrigen herabsteigen auf den Erdkreis, ohne das Meer zu fürchten, daß sie über dessen Fluthen einhergetragen werden, gleich wie Petrus einst darüber hinwandelte. Die früheste Ausführung des Bildes, welches sich aus dieser Auffassung ergab, verdanken wir E p h r ä m dem Syrer, welcher dasselbe zwar nicht mit dem Griffel entwarf, wohl aber mit der Feder in zwölf Gesängen von reicher poetischer Schönheit. Was Theophilus in seiner Schrift: *Πρὸς Αὐτόλυκον περὶ τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως*, Tertullian in seinem Apologeticum, Basilius in seiner Oratio de Paradiso, und Andere nur in einzelnen Zügen zu erkennen gaben, das findet sich bei Ephräm vereinigt.

Die unterste der drei Etagen des Paradieses beginnt jenseits des Randes der Hölle, welche den Ocean rund umgibt, und beginnt in einer Höhe, welche über die höchsten Spitzen unserer Berge hinausliegt, also daß „zu seinem äußersten Rande nur gelangte das Haupt der Sündfluth, seine Füße nur küßte und anbetete, während sie das Haupt aller Berge schlug." Dieser halb irdischen, halb himmlischen Lage des Paradieses entspricht auch die Natur aller seiner Herrlichkeiten, seiner Pflanzen, seiner Metalle und Edelsteine, und insbesondere auch des Wassers seiner Flüsse, welches erst durch den Fall derselben in die Tiefe unserer Welt seinen überirdischen Geschmack verliert. Der Eine gemeinsame Strom entspringt unter dem Throne Gottes in dem Garten des Paradieses (das Paradies wird hier als das Ganze, in welchem im Osten auf der

obersten Etage ein besonderer Garten; Eden aber nicht lokal, sondern nur eigenschaftlich genommen), theilt sich in vier Ströme, welche, wenn sie auf der untersten Etage den Rand der Hölle erreicht haben, „in cuniculis" versinken, unter der Hölle, dem Ocean und einem Theil der Erde durchfließen und in drei verschiedenen Gegenden an die Oberfläche kommen, in Armenien als Euphrat und Tigris, in Aethiopien (oder aber in Ostindien, von wo er als Indus ausgehe, das erythräische Meer umfließt und durch Aethiopien herabkomme) als Nil (Gichon) und im Westen Europa's als Donau (Pischon). Wir übergehen alle weiteren Einzelheiten, darüber die genannten Männer und Andere, so schon Josephus, ferner Hieronymus und Origenes, Cäsarius (der Bruder Gregor's von Nazianz) und Severianus von einander abweichen, und erwähnen nur noch Folgendes:

Nicht in concentrischen Kreisen aufsteigend, sondern in der Form eines Trapezes stellte und zwar mit einer von ihm selbst entworfenen Karte die Welt und das Paradies dar in seiner *Χριστιανικὴ Τοπογραφία* Cosmas Indopleustes, zwei Jahrhunderte nach Ephräm; auch verstand er unter dem Pischon nicht die Donau, sondern den Ganges.

Im zehnten Jahrhundert stellte Moses Bar-Cepha in seinem Tractatus de Paradiso noch eine dritte Ansicht auf, wornach das Paradies nicht jenseits des Oceans zu denken sey, sondern diesseits desselben, aber hinter Gebirgen, welche für den Fuß jedes Sterblichen unzugänglich bleiben. Die Ursache, warum Bar-Cepha und Andere (wie er sagt) von der transoceanischen Ansicht zurückgekommen, sey diese, daß er und seine Meinungsgenossen alle vier Elemente immer wieder eines das andere einschließend sich denken und darum nicht annehmen können, daß jenseits des Ocean's wieder eine Erde anfange.

Mit dieser Gesammtanschauung der Kirche stimmte überein die Anschauung der Synagoge und des Islam: die der Synagoge, wie sie zuerst von Josephus, später von den großen mittelalterlichen Exegeten in deren Commentaren zum ersten Buch Mose und in einigen Wörterbüchern ausgesprochen ward, ging dahin, das Paradies sey die Mitte der Welt, wie die Pupille die Mitte des Auges, liege aber jenseits aller vom Fuße eines Sterblichen betretenen Länder in der Ferne des dämmernden Ostens; die vier Ströme seyen Euphrat, Tigris, Nil (Aben Esra dafür: der Bach Aegyptens), Donau (oder einer der hochasiatischen Ströme); das Land Cusch sey Aethiopien, das Land Chavilah Indien. Der Islam bezeichnete zwar vier Gegenden der bekannten Erde als Paradiese, nämlich 1) die Gegend von Beit el Dschanne (Haus des Gartens) auf dem östlichen Abhange des Berges Hermon, 2) die Gegend von Bavan in Persien, 3) die von Samarkand in der Bucharei, 4) die von Baßra am Schatt el Arab; allein es sollte damit nur die paradiesische Anmuth dieser Gegenden bezeichnet werden; das wirkliche Paradies mit seiner halb sinnlichen, halb übersinnlichen Herrlichkeit, mit seinen vier Strömen, davon der erste reines Wasser, der andere Milch, der dritte Wein und der vierte Honig enthalte u. s. w., dachte sich auch Muhammed als ein halb irdisches, halb himmlisches Jenseits. Einzelne geographische Angaben über das Paradies finden sich bei zwei muhammedanischen Gelehrten: der berühmte Edrisi in seiner Geographie lehrt Gichon sey der Nil, der auf den Bergen Hochasiens entspringe und um Aethiopien herumfließe, das Paradies mit der Quelle der vier Flüsse sey zu suchen an dem großen Flusse Chamdan im fernen China; der spätere Geschichtschreiber Munedschem Baaschy Ahhmed Efendy dagegen sagt in seinem aus den ältesten und geschätztesten historischen und kanonischen Schriften der Araber und Perser gesammelten Geschichtswerk, das Paradies sey mitten in den Lustgegenden Aden's gelegen und von einem wunderbaren Flusse bespült worden, der Quelle der vier Flüsse des Orients, des Dschihhun (Oxus), des Syhhun, des Didschlat und des Fraat.

Man hat auf die Uebereinstimmung zwischen der alten Kirche, der Synagoge und dem Islam ein Gewicht gelegt, um die eine oder die andere Auslegung des Paradieses

und einzelner Züge in seiner Beschreibung dadurch zu unterstützen. Allein wenn auch in der Totalanschauung eine ziemliche Uebereinstimmung waltet, so gehen doch in der Auslegung einzelner Züge die Ansichten gleichfalls weit auseinander, wie denn z. B. der Pischon wohl nach den meisten Kirchenvätern den Ganges bedeutet, nach Ephräm, Cäsarius, Severianus aber und nach den Rabbinen die Donau und nach den Muhammedanern den Sihon 2c. Wenn aber auch in den Einzelnheiten eine eben so große Uebereinstimmung waltete als in der Totalanschauung: — was für einen Werth hätte es bei einer so naiven Unwissenheit über die wichtigsten physikalischen und geographischen Verhältnisse? Man vergleiche einmal die geniale Anschauung des Eratosthenes (wie sie in Kiepert's Atlas dargestellt ist und dem Ende des dritten Jahrhunderts vor Chr. angehört), die Karte des Ptolemäus (um 120 nach Chr.), die obige Anschauung des Ephräm (viertes Jahrhundert), die Angaben des Cosmas Indopleustes (sechstes Jahrhundert), die Anschauung des Moses Bar-Cepha (zehntes Jahrhundert), man vergleiche damit gar erst die Karte des französischen Hofgeographen Vicomte de Santarem (Mappemonde des grandes chroniques de St. Denis du tems de Charles V. [1364 á 1375], manuscript de la bibliothèque de St. Géneviéve), welche dem Ende des vierzehnten Jahrhunderts angehört, und man wird im Laufe dieser 16 Jahrhunderte einen Rückschritt der betreffenden Erkenntniß von so trauriger Art bemerken, daß die Veranlassung, auf die Kirchenväter und Rabbinen als geographische Auktoritäten sich zu berufen, in Jedermanns Augen hinwegfallen muß.

3) Erst mit dem 16. Jahrhundert tritt ein wirkliches geographisches Verständniß zu Tage, die Befähigung, geographische Fragen nüchtern und auf fester Grundlage zu erörtern; erst mit dem 16. Jahrhundert beginnen die Versuche der dritten, der orthodoxen Richtung. Die Ursachen dieses Umschwunges kennt Jedermann; wie gewaltig aber die Wirkung war, welch' einen Riesenschritt die Wissenschaft über diese Schwelle des 15. zum 16. Jahrhundert machte, das tritt erst recht vor die Augen, wenn man Karten des 16. Jahrhunderts mit der obigen Karte vom Schlusse des 14. Jahrhunderts vergleicht. Eine solche bei all' ihrer Mangelhaftigkeit überraschende Karte findet sich auch in Calvin's Commentar zum ersten Buch Mose, eine Karte von Mesopotamien. Luther und Calvin sind die beiden Häupter dieser dritten Richtung, ein Jeder von ihnen in seiner eigenen Weise, ein Jeder mit einer langen Reihe von Gelehrten nach sich, welche in die Fußtapfen des Einen oder des Anderen traten und mit gewissenhafter Festhaltung des historischen Karakters der mosaischen Beschreibung, sowie auf der Grundlage einer nüchternen geographischen Anschauung das Paradies behandelten, daher wir dieser Richtung den Namen der orthodoxen gegeben haben.

Den Uebergang dazu machte die Ansicht, welche Vadian von St. Gallen in seinem Trium terrae partium Epitome (Tiguri 1534 u. 1548) ausgeführt hat, die Ansicht, daß der ganze Erdkreis vor dem Sündenfalle das Paradies gewesen sey mitten in Eden, d. h. in der Fülle aller Lust und Wonne, daß der Sündenfall aber unter dem Fluche Gottes diese Fülle von Lust und Wonne in ein gleiches Maß allerlei Elends verwandelt habe, daß der Eine Strom der die Erde umwogende Ocean sey, die vier Flüsse der Ganges, der Nil, der Tigris und der Euphrat, sofern sie, wie Vadian meint, den Süden, Osten und Norden unseres Continents bespülen und die größten Theile desselben durcheilen. Vadian war nicht der Einzige, welcher dieser Ansicht huldigte; er war vielmehr nur, wie es scheint, der Letzte, welcher sie öffentlich vertrat; denn Martin Luther hat schon im Jahre 1524 in seinen Enarrationes in Genesin diese Ansicht zurückgewiesen. Ihre Unhaltbarkeit liegt auf der Hand. Diese Auslegung von Eden streitet mit dem geographischen Karakter des Berichts; diese Ausdehnung des Paradieses über die Erde mit der Austreibung Adam's und Eva's gegen Morgen und mit der Nachbarschaft der Länder Cusch, Chavilah, Assur; dieses Verhältniß des Oceans und der Ströme mit den Angaben über den Nahar und die vier Naschim. Es war der letzte Nachklang der mittelalterlicher Anschauung, indessen mit jenen Enarrationes

Luther's bereits der Umschwung erfolgt war. Wie es aber in Allem die Art des Reformators war, nicht nur das Neue aufzustellen, sondern auch mit dem Alten, Unhaltbaren mit gewaltiger Hand aufzuräumen, so finden wir es auch bei unserem so speciellen Gegenstande, bei dem Paradies: Luther räumt mit allen bisherigen Ansichten darüber gründlich auf, — mit der Vermischung der beiden Paradiese, gleichwie mit der allegorischen Behandlung; er weist nach, daß die neutestamentlichen Stellen keinen geographischen Karakter haben, während die mosaische Beschreibung ein Stück Geographie sey; er weist hin auf die Bestimmtheit ihrer Angaben im Detail; und nachdem er also Raum geschafft und den geschichtlichen und geographischen Karakter des heiligen Textes festgestellt, entwickelt er seine eigene Ansicht. Freilich ist diese nur erst negativer Art, indem er sagt: „Mea igitur haec sententia est, quod primum Paradisus per peccatum homini clausa, deinde per diluvium tota vastata sit et disjecta, ut jam nullum ejus appareat vestigium. Nam omnino existimo, Paradisum post Adae lapsum extitisse et notum fuisse posteritati ejus, sed tamen inaccessibilem propter custodiam Angeli. Sed diluvium omnia vastavit, sicut scriptum est, ruptos esse omnes fontes et abyssos. Quis igitur dubitet, etiam hos (nämlich des Einen Nahar und seiner vier Raschim) fontes ruptos et confusos esse?" — „Tota terrae facies mutata est, nec dubito ego, reliquias diluvii esse" (folgen Beispiele von Versteinerungen, Inseln, Halbinseln 2c., Meerbusen, wie der persische, arabische 2c.) — „nemo ergo offendatur hoc scandalo, quod audit Mosen dicere, ex eodem fonte flumina quatuor oriri, quae hodie longissime inter se distant et diversos fontes habent." — „Si quis Nilum et alios fluvios vidisset in sua prima conditione et gloria, longe vidisset esse alios. Jam non solum non est origo eadem, nec qualitas, sed nec cursus idem; sicut aliae quoque creaturae omnes deformatae et corruptae sunt." Die Deutung der einzelnen Namen machte nun freilich keine Schwierigkeit, man konnte das Unzusammengehörigste vereinigen, und so erklärte Luther den Ganges für den Pischon und Indien für Chawilah, den Nil für den Gichon und Aethiopien mit Aegypten für Cusch u. s. w.

Kein Wunder, daß die Mehrzahl derer, welche den geschichtlichen Karakter des mosaischen Berichtes festhielten und doch die Schwierigkeit des Textes erkannten, gerade zu dieser Ansicht ihre Zuflucht nahmen: — sie gewährte der Orthodoxie den freiesten Spielraum und deckte ihre Blößen zu mit dem größten Namen der evangelischen Kirche. Diese Ansicht ist bis auf den heutigen Tag die beliebteste geblieben, nicht nur bei der Menge der Bibelleser und Prediger, welchen die Ehrfurcht vor der heil. Schrift keinen Zweifel an der geschichtlichen Treue des mosaischen Berichtes zuläßt, sondern auch bei vielen gleichgesinnten Gelehrten. Aus der Zahl der Letzteren machen wir um der Eigenthümlichkeit ihrer Ausführung willen Folgende namhaft: David Clericus und Jean Hardouin, sowie Hadrian Reland, Karl von Raumer, Michael Baumgarten, Fréderic de Rougemont und Franz Delitzsch. Die beiden Ersteren gelangten zwar zu einem anderen Resultat als die Folgenden, alle Sieben aber gehen von der gleichen Voraussetzung aus, der Sündenfall und die Sündfluth haben die Oberfläche der Erde also verwandelt, daß die Nachweisung des mosaischen Bildes von dem einstigen Paradies in unserer heutigen Geographie unmöglich geworden sey. Hiebei war Luther stehen geblieben; auf Grund dieser Ueberzeugung hatte er nicht nur alle Legenden über das Paradies niedergeschlagen, sondern auch auf alle wissenschaftlichen Versuche, Einzelnes zu deuten, verzichtet; jene Gelehrten dagegen ließen sich auf solche Versuche ein, in der Hoffnung, auch aus den vereinzelten Spuren noch Schlüsse ziehen zu können auf die muthmaßliche Lage des einstigen Paradieses. Clericus (Notae ad Sansonis Geographiam sacram im 8. Bande von Ugolini Thesaurus biblicus und Commentar zur Genesis von 1699) schienen diese Spuren nach Syrien zu weisen, welches von den Propheten als ein Paradies geschildert werde und wo nach Strabo, Plinius, Ptolomäus und Anderen in der Nähe der Oronteshuellen eine Stadt Namens παράδεισος liege;

Chavilah müsse nach 1 Sam. 16, 7. Cölesyrien benachbart gewesen seyn, auch haben die Alten nicht fern vom Libanon sich die Wohnsitze der Chablasii oder Chaulotäi gedacht, Cusch könne der Berg Cassius in Syrien seyn; auf den Chrysorrhoas als Pischon weise desselben Wasserfülle bei kurzem Lauf und die Etymologie von פָּשָׁה = diffusus fuit; auf den Orontes als Gichon desselben ungestümes Hervorbrechen und die entsprechende Etymologie von גִּיחַ; ursprünglich freilich haben die vier Flüsse (Chrysorrhoas, Orontes, Tigris und Euphrat) zwar auch alle vier ihre eigenen Quellen gehabt, aber im Paradiese sich vereinigt und erst nach dem Austritt aus demselben sich wieder in vier besondere Ströme gespalten! *Hardouin* (De situ Paradisi terrestris. Opera selecta 1709) glaubt, die Spuren führen nach *Palästina*: der Pischon sey das Flumen Achenum (Plin. 6, 32) in Arabien; der Gichon das Flumen Salsum; mit diesen beiden seyen der Tigris und der Euphrat ursprünglich in Verbindung gestanden! *Reland* (Dissertatio de situ Paradisi terrestris, zu finden in seinen Dissertationum miscell. partes tres 1706—1708, auch im 7. Bande von Ugolini Thes. bibl.) findet die meisten Spuren noch in den Verhältnissen von *Hocharmenien* und hat dazu eine hübsche Karte gegeben; seine Gründe sind: 1) Euphrat und Tigris weisen auf eine Gegend ihres Stromgebietes hin, die vier „Häupter" aber weisen in das *Quellenland* dieses Gebietes; 2) Pischon und Gichon können nur der Phasis und der Araxes seyn, weil keiner anderen Flüsse Quellen denen des Euphrat und Tigris so nahe liegen; 3) dazu stimme die Aehnlichkeit des Namens Pischon und Phasis! ferner, daß unter den Söhnen Sem's auch ein Chavilah und ein Ophir gewesen sey, Colchis aber ein Theil des gold-krystallen- und smaragdenreichen Scythien, die Aehnlichkeit des Namens, wenn Colchis hebräisch geschrieben würde! Gichon bedeute dasselbe wie Araxes, Arras, Aras im Persischen; Cusch sey das Land der Cossäi, welches nicht weit vom Araxes entfernt seyn solle! 4) die Angabe des Einen Flusses, welcher sich in vier Häupter theilte, *sey hinlänglich ausgedrückt durch die Nachbarschaft der Quellen* jener vier Flüsse, durch das Eine armenische Quellengebiet; — *es wäre denn, daß die vier Flüsse sogar wirklich aus einem und demselben, nicht offen zu Tage liegenden, dann aber mit aller paradiesischen Herrlichkeit verschwundenen und nun unterirdischen Fluß entsprängen.* Auf Eines wie auf das Andere würde es passen, daß Mose gerade diesem Einen Strom allein keinen Namen beilege. An diese, alle Theile der mosaischen Beschreibung mit der größten Gelehrsamkeit behandelnde Dissertation Reland's reihen sich der Exkurs von Karl von Raumer (der Pison, von Palästina, 1836), die Bemerkungen von Michael Baumgarten (Commentar zum Pentateuch, 1843), der betreffende Abschnitt von Fréderic de Rougemont (in seiner Geschichte der Erde nach der Bibel und der Geologie, 1856), und die Erklärung des mosaischen Berichtes von Franz Delitzsch (in seinem Commentar über die Genesis, dritte durchaus umgearbeitete Ausgabe, 1860). — *Raumer* läßt die übrigen mosaischen Angaben unerörtert und befaßt sich nur mit dem Pischon und Chavilah, wozu ihm eine Angabe in Rosenmüller's Scholia in vetus Test. (p. 1. S. 50) die Veranlassung gegeben zu haben scheint, seine reichen geographischen Kenntnisse über die Verhältnisse des Schwarzen und des Caspischen Meeres aber das Material lieferten. Jene Angabe ist, daß nach G. F. Müller, „De Chwalissis, populo a plerisque ad Slavorum prosapiam relato, exteri scriptores nihil nos docent, sed soli russici, ipsi quoque raro illorum mentionem facientes. Ad Wolgam proxime a Caspio mari feruntur habitasse. Nomen eorum derivatur a Chwala, ejusdem cum Slawa significationis." Da nun auch Raumer überzeugt ist, daß die uns gegebenen bekannten Größen, Phrath und Chiddekel, uns bei der Erörterung der Lage des einstigen Paradieses bestimmen müssen, und da von der luftigen Berginsel Armeniens, dem Ararat, die zweite Bevölkerung der Welt ausgegangen sey, so glaubt er, daß dieses Quellenland auch zur ersten Bevölkerung ausersehen gewesen sey, und dient ihm jene Angabe über die Chwalissi als ein Fingerzeig zur Entdeckung des Pischon und des Landes

Chawilah. Raumer erkennt denn gleich Reland den Pischon im Phasis, jedoch nicht, wie dieser, im klassischen, sondern in dem sogenannten oberen Araxes, welcher nach Mannert der Phasis des Xenephon seyn soll, und entwirft nun das Phantasiegemälde einer Uralinsel, welche gebildet gewesen sey durch den ursprünglichen Zusammenhang des Caspischen Meeres mit dem Aralsee, durch die Wasserstraße, welche vom Aralsee in das Stromgebiet des Irtisch, hiemit in den Ob, hiemit in das nördliche Eismeer, von hier mittelst der Stromgebiete der Petschora und der Dwina wieder in die Wolga und also zurück in das Caspische Meer geführt habe; eine Uralinsel, welche wir uns in der vorsündfluthlichen Zeit nicht in der jetzigen Rauhheit des Ural denken dürfen, sondern mit einem milden und gesegneten Klima, in welchem Elephanten, Rhinocerose, Hippopotamen und andere tropische Thiere leben konnten; eine Uralinsel, auf deren Goldreichthum die jetzigen 82 Goldgruben ꝛc. hinweisen; eine Uralinsel, an deren Westseite nach der Wolga zu das Volk der Chwalissi gewohnt und also dieser ganzen Insel den Namen „Land Chawilah“ gegeben habe! Baumgarten weist zuerst die mythische Auffassung zurück (worüber wir später handeln werden) und weist sodann auf den geographischen Karakter der mosaischen Beschreibung hin, wobei man indessen nicht vergessen dürfe, daß zwischen dem Anfange der Geschichte und uns eine große Revolution in der Mitte liege, nämlich die Sündfluth. Man könnte dadurch sogar veranlaßt werden, die Vergleichung der Beschreibung mit den gegenwärtigen Lokalitäten ganz aufzugeben; allein theils sey doch die Identität der Erde durch die Sündfluth nicht aufgehoben, theils sollen auch einzelne Namen, wie Phrath und Assur, ohne Zweifel auf die spätere Erde hinweisen. Baumgarten denkt sich daher die Sache so, daß ursprünglich von der Gegend Armeniens herab sich ein Strom ergossen habe, der sich in vier Arme theilte, von denen die beiden östlichen dem späteren Euphrat und Tigris entsprechen, die beiden westlichen durch Arabien ihren Lauf hatten, welches etwa durch eine spätere Hebung über das ursprüngliche Stromthal erhöht worden! Rougemont läßt sich besonders durch Angaben der Zendavesta bestimmen: „Eden“, sagt er, „kann nur Armenien seyn mit den Nachbarländern, weil sich in Eden die Quellen des Euphrat und Tigris befanden; derselbe Name erscheint wieder in den Büchern der Könige, in Jesaja und Ezechiel als eine Provinz von Assyrien oder Medien bedeutend, und Zendavesta gibt den Namen Eden dem Lande Aserbeidschan, dem Vaterlande Zoroaster's.“ — „Wir können sogar die genaue Lage des Paradieses andeuten: Es hatte nur Einen Ausgang, war also ein Alpland, ein Thal, das von allen Seiten von hohen und unzugänglichen Bergen umgeben war, welche als einzigen Zugang einen Engpaß übrig ließen. Durch diesen strömte der Fluß Edens aus dem Paradies und trat in weite Ebenen ein, wo er sich in vier Arme theilte, die sich nicht mehr vereinigten und sogar in verschiedene Meere mündeten. Der erste dieser Flüsse war der Pison; nun trug der Araxes auch den Namen Phasis in der Gegend, wo seine Quellen sind, dem Phasiane der Alten, am Fuße des Ben-Cul oder des Berges der Tausend Quellen; dieses Phasiane war also der unermeßliche Garten Adam's.“ — — „Mose wußte, daß dieser Ort der Lust durch irgend eine große Umwälzung zerstört war, ohne Zweifel durch die Sündfluth, und daß die Beschreibung, welche er davon gab, der Geographie seiner Zeit nicht mehr entsprach“ (?). Rougemont gibt nun ein Bild der vier Ströme, welches so ziemlich dasselbe ist mit dem Bilde Raumer's, nur daß er noch den Oxus als Gichon zu Hülfe nimmt, und sagt endlich: „Was auch übrigens die Erklärung des vierfachen Flusses Edens seyn mag, man wird immer dahin kommen, entweder Mose eines groben Irrthums zu beschuldigen oder zu sagen, die Oberfläche Armeniens und der Nachbarländer habe von Adam bis zu den nachsündfluthlichen Zeiten durch die Erhebung neuer Bergketten, die die ganze Hydrographie des westlichen Asiens bedeutend modificirt haben, in Bezug auf Höhen und Tiefen große Veränderungen erlitten.“ — Delitzsch endlich premirt einen Unterschied in der geographischen Beschreibung des Nahar mit dem davon bewässerten Garten und der vier Arme desselben: von jenem rede Mose als von einer

schlechthin vergangenen Sache, von diesem aber als von geographischen Verhältnissen seiner Zeit. „Der Strom, der einst in Eden entsprang und durch das Paradies hindurchfloß, existirt, nachdem das Paradies verschwunden ist, noch in den vier Armen, in die er sich, aus dem Paradies ausgetreten, theilte.“ Nach dieser (wie Ewald mit Recht sagt) völlig grundlosen Unterscheidung in der geographischen Beschreibung Mose's folgt die gelehrte Erörterung der vier Flüsse, deren Resultat ist, daß Phrath und Chiddekel den Euphrat und Tigris bedeuten, Pischon zwar nicht den Ganges, aber doch einen Strom Indiens, am wahrscheinlichsten den Indus, Gichon den um Aethiopien, besonders Meroë, sich windenden Nil. Endlich sagt Delitzsch: „Sonach müssen wir die Untersuchung entweder mit dem Bekenntniß der Unbegreiflichkeit schließen oder uns zu dem Zugeständniß bequemen, daß mit dem Verschwinden des Paradieses auch die sichere Kunde der vier Flüsse verloren ging und daß der Verfasser treu die Ueberlieferung wiedergibt, welche Indus, Nil, Tigris, Euphrat als Fingerzeige auf das verlorene Paradies ansah. Die Einheit derselben ist vielleicht auch im Sinne der Erzählung ein Räthsel ohne Lösung.“

Statt solcher Zugeständnisse an die mythische Auffassung schien anderen rechtgläubigen Gelehrten eine dritte Annahme offen, eine Vereinigung aller einzelnen Züge der mosaischen Beschreibung sowohl untereinander wie mit der heutigen Geographie mittelst einer anderen Deutung des Verhältnisses der Ströme. An der Spitze dieser orthodoxen Gelehrten steht Johannes Calvin mit seinem Commentar zur Genesis und der beigegebenen Karte des Paradieses (s. oben). Calvin weist zu allernächst diejenigen Ansichten zurück, welche er für unzulässig erkennt, nämlich 1) die allegorische Behandlung, 2) die Vermischung beider Paradiese, 3) die Ansicht Vadian's und 4) die Ansicht Luther's (ohne jedoch dessen Namen zu nennen), letztere mit den Worten: „Ex hocnodo se quidam ita expediunt, quod diluvii vastatione mutata fuerit orbis facies: ideo fieri potuisse divinant, ut turbati sint ac conversi fluminum cursus et scaturigines alio translatae, quod mihi nullo modo recipiendum videtur. Nam etsi fateor, terram ex nativa pulchritudine in miserum squalorem et quasi luctuosum habitum redactam esse, ex quo maledicta fuit, postea in diluvio multis locis vastatam esse: dico tamen, eandem esse terram, quae initio creata fuerat. Adde, quod topographiam suam Moses, meo quidem judicio, ad suae aetatis captum accommodavit.” Calvin behauptet aber nicht nur den rein geschichtlichen und den den Zeitverhältnissen Mose's vollkommen entsprechenden geographischen Karakter der Paradiesesurkunde, sondern er erkennt auch die Nothwendigkeit, daß das Paradies zwischen dem Orient und Judäa müsse gelegen haben, ja daß es noch genauer zu bestimmen sey; und so entscheidet er sich für das südliche Mesopotamien. Pischon und Gichon müssen zwei zu Phrath und Tigris in unmittelbarem Verhältniß stehende, uns allerdings ziemlich fremd gewordene Flüsse bezeichnen; man müsse nur den Punkt auffinden, ubi ex fluvio uno exeant Tigris et Euphrates, um damit den Mittelpunkt für alle vier capita zu treffen. Soweit waren seine Grundsätze vollkommen richtig; und Calvin war der Erste, welcher von der Nothwendigkeit derselben sich überzeugt hatte. In der Art und Weise der Anwendung derselben aber begann die Willkür und der Irrthum: Da er noch keine Ströme kannte, welche als Pischon und Gichon dem Chiddekel und Phrath zu coordiniren wären, so nahm er dafür die beiden Mündungen des Schatt el Arab, und zwar die östliche für den Pischon, die westliche für den Gichon, und um sich diese Coordination mit Euphrat und Tigris und das Verhältniß aller vier Wasser zum gemeinsamen Schatt el Arab erlauben zu könnnen, erklärte Calvin, daß das Wort Raschim ebensowohl principia, ex quibus nascuntur fluvii, wie ostia, quibus se in mare exonerant, bedeuten könne. Chavilah sey die Persien benachbarte Gegend jenseits der östlichen Mündung (was er aber erst aus 1 Mos. 25. und noch irrig zu beweisen vermochte) und Cusch die Gegend der Midianiter, welche als mit Arabien zusammen-

hängend von Mose angeführt werde und so immer noch nach dem allgemein darunter verstandenen Aethiopien hinweise. Die Gegend des Schatt el Arab also sey die Stätte des mosaischen Paradieses. Dieser Ansicht schlossen sich trotz des Mangelhaften in der Begründung ganz und gar an: Joseph Scaliger (in seinem Thesaurus temporum, 1658) und Johannes Voorst (in seiner Dissertatio de Paradiso im 8. Bande von Ugolini's Thesaurus bibl., nebst Karte des südlichen Mesopotamiens), nur daß sie wiederum einen kleinen Rückschritt machten, indem sie die Mündungen sich unverhältnißmäßig groß, den Schatt el Arab unverhältnißmäßig klein dachten. Eine kleine Verbesserung der Ansicht Calvin's beabsichtigten, wiewohl vergeblich, Athanasius Kircher (in seiner Turris Babel), Samuel Bochart (in seiner Epistola de Paradisi situ ad Ludov. Capellum in Ugolini's Thesaurus bibl., 7. Band), Stephanus Morinus (in seiner Dissertatio de Paradiso terrestri in Ugol. Thes. bibl., 7. Band), Daniel Huetius (in seinem Tractatus de situ Paradisi terrestris, ursprünglich französisch 1691, lateinisch in Ugol. Thes. bibl., 7. Band mit einer sehr hübschen, wieder viel richtiger gezeichneten Karte) und Thomas Stackhouse (in seinem Lehrbegriff der ganzen christlichen Religion, aus dem Englischen übersetzt von Rambach 1771, dritter Theil), indem sie die Deutung von Pischon und Gichon geradezu umkehrten, die westliche Mündung für ersteren, die östliche für den zweiten erklärten, und zwar theils um der vermeintlichen Etymologie willen, theils und zu allermeist, um den Gichon mit Chusistán in unmittelbare Verbindung bringen zu können. Eine andere um nichts glücklichere Verbesserung der Ansicht Calvin's versuchte Bochart (in seinem gelehrten Werke De animalibus Scripturae sacrae, 1663) und ihm nach eine Anzahl anderer Gelehrter, indem sie statt der Mündungen des Schatt el Arab zu etlichen Kanälen im Stromgebiet desselben ihre Zuflucht nahmen: Bochart und Steuchus nämlich schlugen vor, in einem noch vor der Vereinigung des Euphrat und Tigris nach Süden abzweigenden, heutzutage versandeten Bett des Euphrats den ursprünglichen Pischon zu erkennen und in dem Schatt el Arab selbst den Gichon. Andere nahmen zwei der großen Verbindungskanäle zwischen Euphrat und Tigris zu Hülfe: nämlich Johannes Hopkinson (in seiner Descriptio Paradisi, 1594; auch in Ugolini's Thesaur. bibl. 7. Band, mit Karte) den Nahar Malka als Pischon, den Maarsares als Gichon; Franciscus Junius (in seinem Commentar zur Genesis um's Jahr 1590), Hugo Grotius (in seinen Annotationes in vet. Testam. 1664) und J. H. Hottinger (in seinem Historiae creationis examen. 1695) den Schatt el Arab, den sie für den Pasitigris hielten, als Pischon und den Kanal Malka oder den Kanal Sura als Gichon.

Während diese Gelehrten alle die Schwierigkeiten im mosaischen Bericht durch die Coordinirung der beiden Mündungen oder zweier Kanäle mit Euphrat und Tigris zu bereinigen suchten, versuchten andere Gelehrte, wie Heidegger, Schultheß, Michaelis und Kurtz, es durch eine andere Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Nahar und den vier Raschim: nämlich Heidegger (Hist. Patriarch. 1667), indem er unter dem Einen Nahar den Jordan verstand und annahm, daß derselbe vom Becken des todten Meeres aus unter der Erde durch in entlegene Gegenden dringe, bis sein Wasser als Quellen verschiedener Flüsse hervorbreche; Eden sey das Land des Stammes Dan, der Garten sey Genesar (Gan Sar = Fürstengarten = Garten Adam's), Chavilah sey eine Gegend Arabiens, Cusch das Mohrenland Jethro's. Nicht besser war der Versuch von Johann Schultheß (das Paradies, das irdische und überirdische, historische, mythische und mystische, nebst einer kritischen Revision der allgemeinen biblischen Geographie. Zürich 1816, der viel versprechende Titel eines eine Masse von Gelehrsamkeit bunt durcheinander werfenden, alles Lichtes entbehrenden Buches), welcher zwar gleichfalls wie Calvin die richtige Ansicht ausspricht, „daß Mose von Flüssen schreibe, welche nach wie vor der Sündfluth existirten, nach wie vor dieselbe Lage, denselben Lauf hatten", dafür aber keine bessere Auslegung weiß als: „es entsprang ein Fluß aus Eden zur Bewässerung des in Eden befindlichen Gartens und von da aus zerrinnt er in vier Quellen, welche

die vier vornehmsten Flüsse des (zu Moses Zeit) bekännten Erdbodens (den Indus, den Tacazzé [einen Nebenfluß des Nil!], den Tigris und den Euphrat) abgeben. Aus Einem Flusse entstehen nach der Natur der Dinge nicht mehrere Hauptflüsse, sondern umgekehrt; wohl aber kann ein Fluß, der zur Bewässerung eines Landes dient, zumal in flachen Gegenden des heißen Erdstrichs darüber versiegen, und es ist gedenkbar, daß sein vom Erdboden eingesogenes Wasser durch unterirdische Kanäle in entfernte Gegenden hingeführt, daselbst als Quelle anderer Flüsse hervorbringe (!), besonders wenn man von dem Verdunsten der Wasser zu mangelhafte Begriffe hat und die Wasserwage der Länder gegen einander nicht kennt" (!). Auf Grund dieser physikalischen Anschauung hin nimmt nun Schultheß die jüdischen, muhammedanischen und christlichen Legenden zu Hülfe, welche schon Luther als Mährlein zurückgewiesen, die Legenden, daß Judäa die erste Wohnstätte des Menschen gewesen; daß dieser nicht fern davon auf dem Felde bei Damaskus erschaffen worden; daß der Flecken Ban oder Medinat el Ras im Libanon den Ueberrest der allerersten Stadt auf dem Erdboden bilde; daß das Dorf Eden auf dem Libanon, in dessen nahem Kloster ein maronitischer Bischof seinen Sitz hat, noch den Namen führe von seiner ursprünglichen Landschaft, dem mosaischen Eden; daß die Stadt Abila und ihre Bergruine Nebi Abel die Stätte sey, wo Cain den Abel erschlagen, woher auch Damaschk den Namen habe (Scham el Dameschi = das bluttriefende Scham); endlich daß auf der schönen Ebene westwärts von Damaskus aus der rothen Erde daselbst Adam erschaffen worden. Diese Ebene, welche die Araber für eines der vier Paradiese halten, durchfließt der vom Antilibanon kommende, in mehrere Arme getheilte Steppenfluß Chrysorrhoas, dessen Name die Bedeutung aussprèche, daß er, in viele Kanäle getheilt, die einzige Quelle aller Schönheit und Fruchtbarkeit dieser ganzen Gegend ausmache, und dessen Lauf östlich von Damaskus sich in einer seiner obigen Hypothese entsprechenden Weise in einem kleinen Landsee verliere. Am willkürlichsten aber ging mit der Erklärung des Textes um J. D. Michaelis (Uebersetzung des Alten Testaments, mit Anmerkungen. 1769—1786), indem er folgendermaßen übersetzte: „Es quollen Flüsse (Nahar sey collective zu fassen) aus Eden; sie gingen immer weiter auseinander (יִפָּרֵד) und hatten vier Quellen (statt וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים)." In seinen Supplementen ist Michaelis geneigt, den Gichon im Oxus zu erkennen, Cusch sey Chath am Oxus, an der Stelle des heutigen Balch, Chavilah sey das Land der Chwalissi, wie später v. Raumer und v. Rougemont es erklärten. Und doch, — so willkürlich diese Auffassung war, so eignete sie sich im Wesentlichen ein Theologe an, von dem man es nicht erwarten sollte: J. Heinr. Kurtz (Bibel und Astronomie, 1853; und Geschichte des Alten Bundes, 1853—1855). Seine Ansicht ist aus folgenden paar Sätzen seiner Deduktion zu erkennen: „Der Sündfluth eine solche umgestaltende Macht beizulegen, erscheint biblisch wie geologisch gleich unzulässig. Und auch die Annahme geographischer Unkenntniß möchte kaum ausreichen, so lange wir die Paradiessage als eine urzeitliche Ueberlieferung und nicht als eine fabelhafte Mythenbildung späterer Zeit ansehen." — — „Sehen wir die Worte genauer an, so erheben sich nicht ungewichtige Bedenken gegen die gewöhnliche Uebersetzung. Daß רָאשִׁים durch „„Arme"" übersetzt werden müsse, halten wir für entschieden irrig. Ein so völlig verkehrtes und verfehltes Bild können wir bei keinem Volke und in keiner Sprache voraussetzen. Soll רֹאשׁ einen Flußtheil bezeichnen, so kann es vernünftiger Weise nur die Quelle oder den oberen Theil des Flusses bezeichnen. Hätte der Referent obigen Sinn ausdrücken wollen, so hätte er vielmehr umgekehrt den Nahar als Rosch und die vier Raschim als Naharim bezeichnen müssen." Während man nun aber nach solchen richtigen, gesunden Betrachtungen meinen sollte, die nächsten Schritte bringen die Lösung, folgt statt derselben die gleiche Willkür wie bei Michaelis, indem Kurtz fortfährt: „Wir sind deshalb geneigt, zu der viel bestrittenen Auffassung zurückzukehren, welche das Nahar collektivisch nimmt und darin die Bezeichnung eines Fluß- oder Quellenreichthums im Garten findet." — „Das Fluß- und Quellensystem des Gar-

tens ging außerhalb des Gartens auseinander" ꝛc. — „Dann muß freilich Raschim mit Luther, Rosenmüller u. A. in dem Sinne von flumina principalia gefaßt werden, woran ich mich auch durch nichts gehindert sehe." Kurtz entscheidet sich demzufolge ebenfalls für Armenien als die Gegend des Paradieses.

4) Die Orthodoxie schien mit allen ihren verschiedenen Versuchen außer Stande, eine Lösung der Schwierigkeiten aufzufinden, und während diejenigen, welche Calvin's Ausweg einschlugen, sich selbst und Anderen es nicht verbergen konnten, daß sie in irgend einem Punkte denn doch dem Texte Gewalt anthun, ließ sich auch das Haltlose des anderen Ausweges, worauf Luther vorangegangen, nicht verkennen. Kein Wunder darum, daß solche Gelehrte, welche die Antastung des heiligen Textes weniger bedenklich fanden und zugleich durch anklingende Sagen der Heidenwelt, der klassischen oder der germanischen oder der orientalischen sich angezogen fühlten, nun sich hinreißen ließen, durch die Annahme einer Vermischung von Dichtung und Wahrheit in der mosaischen Beschreibung den Schlüssel zur Lösung ihrer Schwierigkeiten zu erkennen. Wir haben diese vierte Auffassung oben der Kürze halber als die mythische bezeichnet, und machen nun als die vornehmsten Vertreter derselben bei diesem Gegenstande namhaft: Herder, Paulus, Eichhorn, Wahl, Hasse, Buttmann, Hartmann, Gesenius, Hammer, Rosenmüller, Sickler, Credner, Rask, Tuch, Ewald, Redslob, Bertheau und Knobel. Der Erste, welcher sich dahin aussprach, war Joh. Gottfried Herder im ersten Theile seiner Schrift über den Geist der hebräischen Poesie, 1782, und im zweiten Bande seiner Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1785. Er nannte den Bericht noch nicht Mythus, er gab ihm in der ersteren Schrift den noch geringschätzenderen Namen einer Fabel: „Die Fabel setzt alles Wunderbare an die Goldflüsse, den Phasis, der Colchis umfließt, den Oxus, der Caschmire umgibt, den Indus und Euphrat." In diesem „Fabellande ist der Garten zu suchen, wohin die Nationen der alten Welt ihre schönsten Zauberideen, das goldene Vließ, die goldenen Aepfel, das Gewächs der Unsterblichkeit und dergl. setzten. Es war der Garten ihrer schönen Götter und Genien, der Dsinns, Peris und Neris (in unserer Urkunde der Elohim und Cherubim) nebst anderen Zauberwesen." In der anderen Schrift drückt Herder sich etwas decenter aus, aber der Sinn ist derselbe: „Ohne Physik ist diese Sage keineswegs; denn ohne Berge könnte unsere Erde kein lebendiges Wasser haben; und daß alle Ströme Asiens von dieser Erdhöhe fließen, zeigt die Karte. Auch geht die Sage, die wir erklären, alles Fabelhafte der paradiesischen Ströme vorbei und nennt vier der weltbekanntesten, die von den Gebirgen Asiens fließen. Freilich fließen sie nicht aus Einem Strom; dem späten Sammler dieser Traditionen indeß mußten sie genug seyn, den Ursitz der Menschen in einer ihm fernen Ostwelt zu bezeichnen." Schließlich entscheidet Herder sich für Kaschmir als die Stätte des einstigen Paradieses. So fabelte Herder. Kürzer noch fertigten den Bericht zwei andere Zeitgenossen ab: Paulus in seinem Neuen Repertorium für biblische und morgenländische Literatur (von 1789 an), im zweiten Theile, wenn er unter Anderem sagt: „Der Mythus vom ersten Lustgarten hört durch seinen Anschein von geographischer Genauigkeit nicht auf, Mythus zu seyn. So zeichnet die Odyssee die Fahrt zu den Inseln der Verstorbenen ꝛc. ꝛc. Schade für die vergeblichen Nachtwachen, für die Denkmale des eisernen Menschenfleißes, welche über dem Scheinproblem, ihn geographisch zu bestimmen, verschwendet wurden"; und Eichhorn in seiner Urgeschichte (herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von Gabler, 1790—1793) im zweiten Theile des ersten Bandes, wenn er nach einer kurzen Darstellung der verschiedensten Lösungsversuche und der Nothwendigkeit der mythischen Auffassung sagt: „Jedoch ist es nicht nöthig, Alles in der Beschreibung für bloßen Mythus zu halten, sondern ich glaube noch immer mit Herder, daß eine alte einfachere Sage, eine wahre Begebenheit der Urwelt zum Grunde liegt ꝛc. Wahrheit schimmert überall durch, aber sie ganz eigentlich verstehen kann man ohne Absurdität gewiß nicht." Die Saite des Mythus war nun angeschlagen; so folgte diesen ersten Vertretern eine Reihe anderer, welche es sich zur

Aufgabe machten, aus dem Schatze ihrer abend- oder morgenländischen Völker- und Sprachenkunde Alles herbeizuholen, was als Stütze dafür dienen konnte. Die Einen ließen sich hiebei besonders durch die persische Sagenwelt leiten, so Wahl, Rosenmüller, Hammer und Knobel; Andere durch die ostindische, so Buttmann, Hartmann und Ewald; Andere durch die klassische, so Credner; wieder Andere durch die germanische, so Hasse; Einige hielten sich innerhalb des mosaischen Gesichtskreises, so Rask und Tuch; während Gesenius, Sickler, Redslob und Bertheau in die unbegränzteste Ferne der alten Welt hinausschweifen.

Der älteste von ihnen ist Günther Wahl, welcher im ersten Theile seines Alten und Neuen Vorder- und Mittelasien (Bd. I. 1795) in einem Anhang die Frage aufwirft: Ob nicht eines oder das andere der von ihm erwähnten Paradiese Vorder- und Mittelasiens das mosaische gewesen sey? Die nächste Antwort ist: „Wirklich muß man diese Frage in gewisser Rücksicht bejahen, wenn man die schöne mosaische Dichtung ganz in ihrem ursprünglichen Geiste verfolgt und mit der Karte vergleicht.“ In Eden erkennt er „den großen Strich Landes zwischen dem Euphrat und Oxus, die vornehmste gegen Morgen gelegene Landschaft“; in „Fyssoon“ den Fassis, welcher das Goldland Hhavyla, d. i. Iberia (Colchis, Georgien und Nordarmenien) umfleußt“; und „ohne Zweifel den Fassis, Khour und Araxes zusammen, das ganze kaukasische Flußsystem begreift, ungefähr wie es Avestaa mit Arg und Weh gehalten hat“; in „Gyhhoon nach dem einstimmigen Sprachgebrauch der Morgenländer den Dshjyhhoun oder Oxus“, doch müsse man sich „unter diesem Namen den Oxus und Indus zugleich denken“, Boundehesch enthalte noch „eine Spur von diesem Irrthum der eingeschränkten geographischen Kenntnisse der ältesten Vorderasiaten“; in „Khouß“ endlich Chusistan, das alte Elymais. Alle vier Ströme zusammen machen den Nahar (das heiße eben „das Wasser“) aus; wolle man sie wirklich aus Einer Quelle ableiten, so bekomme man das altchaldäische Bild, nach welchem auch Soroaster den reinen und heiligen von Gottes Thron ausfließenden Quell Arduissur genannt habe. Eden sey somit der bei den Parsen berühmte Kheschwar Chounereß, und der Garten darin das noch jetzt so vortreffliche und paradiesische Land Iranwedshj (Provinz Erywan und Aderbydshan), denn dahin weise das ganze medische und persische, mit Einem Wort (?) chaldäische Alterthum hin, und chaldäischen Ursprungs, — vielleicht durch Abraham auf den ersten Geschichtsschreiber des hebräischen Volkes gekommen, sey doch die Quelle dieser Hieroglyphe.

An Wahl reiht sich an Rosenmüller in seinen Scholia in Vetus Testamentum und ausführlicher in seinem Handbuch der biblischen Alterthumskunde (1825), indem er darzustellen sucht, was an der alten hebräischen Sage, die uns Mose aufbewahrt hat, das Wahrscheinlichste seyn dürfte. Das Wichtigste hievon ist Folgendes: 1) Eden ist „ein fernes Land, von welchem wir nur die allgemeine Vorstellung fassen können, die uns der Name desselben, Anmuth, gibt“; dabei erinnert Rosenmüller übrigens an Zend-Avesta, welcher als die von Ormuzd erschaffene Lustgegend Eeriené Veedjô bezeichnen, d. h. das reine Iran, worunter das vom Khur und Araß gewässerte schöne Land Erivan zu verstehen sey und worin die Gegend, da Zoroaster geboren ist, Hedenesch, Heden = Ort der Ruhe in der Pehlvisprache. 2) Die vier Flüsse seyen der Phasis, der Araxes, der Tigris und der Euphrat; hierin stimmen, was die Zahl und was die Namen (mit Ausnahme eines einzigen) betreffe, die arabischen Geographen überein; der Phasis könne der kolchische oder der armenische seyn; der Araxes sey der Oxus; Chavilah sey Kolchis; Cusch das Mohrenland, aber in weiterer Bedeutung, da es als das Südland mit dunkelfarbigen Einwohnern bis zum Indus und Ganges hinüberreichte; die Angabe, daß der Chiddekel in Assyrien gegen Morgen fließe, müsse man den geographischen Ungenauigkeiten beizählen, welche ihren Grund haben in den dunkeln und unvollkommenen Vorstellungen, die sich die Hebräer der früheren Zeiten von jenen ihnen so fernen Gegenden machten.

Aehnlich, mit Ausnahme des Pischon, spricht sich aus Hammer in seiner Ab-

handlung über Schahnameh in den Wiener Jahrbüchern (Bd. IX. 1830) aus Veranlassung der jenem Gedicht zu Grunde liegenden oder doch verwandten altpersischen Geographie. Hammer findet „zwischen den beiden ältesten Erklärungen aller Geschichte und Geographie, der Genesis und dem Sendavesta, eine wunderbare Uebereinstimmung in der Beschreibung des paradiesischen Hochlandes nach den Gränzscheiden der Flüsse, der Gebirgserzeugnisse und Ländernamen." — „Ueber den Phrath und Chiddekel ist kaum jemals ein Zweifel erhoben worden; — — auch vom Dschihon wußte man wohl, daß derselbe Persien von Transoxana trennt, man stieß sich aber am Lande Kusch. — — — Seitdem wir aber wissen, daß der Oxus wirklich nirgends als am Hindukusch, d. h. im Lande der indischen Kuschiten entspringe, kann auch wohl kein Zweifel mehr über die Identität des heutigen Dschihun mit dem Dschihon der Schrift seyn. Nur der Pischon hat bisher alle Bibelausleger und Erdbeschreiber getäuscht ꝛc. — Derselbe strömt ostwärts vom Dschihon, demselben zunächst benachbart (wie die beiden Moses es sagen, der ägyptische und der von Chorene) im Lande Chavilah, wo Gold, Bdellium und Onyx erzeugt wird, kein anderer als der heutige Sihon oder Jaxartes. Der Sihon entspringt bei Chadschend, d. h. bei der Stadt Cha (denn Dschend oder Kend heißt Stadt) und umfließt das noch heute Ilah oder Ailah genannte Land, wo die turkistanische Fundgrube des Goldes und der Edelsteine, östlich von Baktrien; und was das Merkwürdigste, — Plinius rühmt, ganz im Einklange mit Moses, das Bdellium dieses Landes als das berühmteste von allen."

Statt des Sihon versteht unter dem Pischon den Indus Knobel in seiner Erklärung der Genesis (1852) bei im Uebrigen gleichen Voraussetzungen und Resultaten. Man sey, sagt er, durch den Euphrat und Tigris nicht an Armenien gebunden, sondern nur an ein nördliches Hochland überhaupt. Dahin weisen die Stellen, welche Eden mit dem Götterberg verbinden (Ezech. 28, 13 f.), diesen aber nach Norden setzen (Jes. 14, 13. Ps. 48, 3.). Mit ihnen treffen anderweitige Mythen zusammen. Bei'm medisch-persischen Volke werde der Götterberg Albordj genannt, der Wohnsitz des Ormuzd und der guten Geister und der Nabel der Wasser. Dieß sey ohne Zweifel der indische Kaukasus, der heutige Hindukusch; an ihm lag Airjana Veedjo, der Ursitz der arischen Menschheit. Hier lasse sich auch Eden nachweisen, das Hedenesch Zoroaster's ꝛc. Dasselbe sey der Berg *Μηρός*, Meros der Klassiker. Von den Sagen des östlichen Asiens sey den Hebräern zur Zeit des jüngeren Erzählers Manches bekannt geworden, und so Eden, Pison und Gihon mit der hebräischen Tradition von Tigris und Euphrat vereinigt worden ꝛc. Indien (von der im südlichen Vorderindien liegenden Handelsstadt *Κόλχος* und dem promontorium Coliacum her) sey Chavilah; der Oxus der Gichon und das Land zwischen Indus und Tigris sey Cusch, denn es wohnen auch westlich vom Indus Dunkelfarbige und der hebräische Erzähler scheine angenommen zu haben daß der Oxus auch von Norden nach Süden ströme und so im Westen das Land jener Dunkelfarbigen umfließe.

Einen Schritt weiter nach Osten gingen drei andere Gelehrte: zuerst Buttmann in seiner Abhandlung: Die älteste Erdkunde des Morgenlandes (1803, und später auch im ersten Bande seines „Mythologus" 1828) mit einer Karte. Aus dem Mythus der ältesten hebräischen Tradition folgt nach Buttmann nur so viel, daß das hebräische Volk selbst sich aus jener Gegend herleitete; es sey aber auch höchst wahrscheinlich, daß dieser Tradition Wahrheit zu Grunde liege; der wachsende Verkehr unter den Nationen habe dann die aus den früheren Sitzen des Volkes mitgebrachten Notizen wieder aufgefrischt und bereichert. Nun weise Alles hin nach Südasien, nach der Landschaft, die wir unter Persien und Ostindien begreifen, am Stärksten, Lautesten und Vollständigsten aber nach Indien in seiner von alten Zeiten her ihm anklebenden Unbestimmtheit, wonach der ganze Landstrich zwischen Arabien und China längs der See damit bezeichnet werde. Der Gichon bezeichne den Ganges mit dem Buramputer miteinander, der Pischon den Irabaddy, der Chiddekel beides, den Indus und den Tigris; der Phrath den Euphrat;

mit dem Chiddekel nämlich verhalte es sich also: Ursprünglich sey der dritte Fluß der Indus, der vierte der Dekel gewesen; im Verlaufe der Tradition aber seyen Indus und Dekel zu Einem Namen und Strom vereinigt worden (aus Hind ward Hidd, d. h. das nd ward geschrieben mit einem dageschirten d; das dritte d in Dekel ward nicht mehr ausgedrückt, so lautet es denn Hiddekel und das H ward zu einem dicken Gurgelton, der einem starken H nahekommt und so als Ch, Chiddekel, geschrieben) und als vierter Strom habe sich nun der Phrath eingeschlichen. Die Stätte des Gartens und damit die gemeinsame Quelle jener vier asiatischen Ströme sucht Buttmann im Himalaja; Chavilah im Lande Ava in Hinterindien, Kusch in Vorderindien, Assur erstreckt er bis zum Indus.

Ein paar Jahre später erschien die verwandte Schrift von Ant. Theod. Hartmann, Aufklärungen über Asien (1806), deren Hauptsätze folgende sind: 1) Die elf ersten Kapitel der Genesis sind ein Produkt des babylonischen Exils, denn sie verrathen eine Feinheit der Beobachtung und Anordnung und ein psychologisches Verständniß, wie man sie Mose gar nicht zutrauen kann, ferner eine Uebereinstimmung mit Berosus, Sanchuniathon, Hesiod und anderen griechischen Schriftstellern, welche aus babylonischen, persischen und indischen Quellen geschöpft haben, daß man annehmen muß, der gemeinsame Brunnen seyen die Tempelarchive zu Babylon gewesen. 2) Die hebräischen Schriftsteller haben den Norden von Europa nicht gekannt, also auch 3) nichts von der Bernsteinküste der Ostsee (dieß war gegen Hasse gerichtet, wovon unten Weiteres). 4) Gegen Buttmann macht Hartmann geltend theils die Widersprüche und Lücken seiner Exegese, theils daß weder die Hebräer, noch die Phönizier, noch die Griechen vor Cyrus die Länder von Südasien gekannt haben, wohin Hartmann sogar die Gegenden des Euphrat rechnet. 5) Nach seiner eigenen Ansicht sind die zwei ersten Ströme der Phasis und der Oxus; Chavilah ist Colchis, Kusch die Südbucharei, das heutige Balk; Eden ist der Paropamisus der Alten, der Garten in demselben das Thal von Kaschmir mit dem es durchströmenden Behud, und statt des Gebirges, daraus die Ströme quellen, setzte die Tradition allmählich den Fluß jenes Thales. Von Kaschmir und Indien überhaupt wurden die Noachiden durch die Fluth nach Hocharmenien getragen.

Diese Anschauung hat denn auch Ewald in seiner Geschichte des Volkes Israel (Göttingen 1843) kurz und scharf ausgesprochen. Er sagt zuvörderst in einer Anmerkung (S. 377): „Die dort gegebene Beschreibung des Paradieses wird ihrer Quelle nach nie richtig erkannt, noch die vier Flüsse sicher erklärt werden, bis man zugibt, daß die Namen der vier Flüsse beim Wandern der Sage zum Theil gänzlich verändert seyen. Der Phishon und der Gihon sind nach meiner Ansicht der Indus und der Ganges, statt zwei zu diesen ursprünglich passenden wurden ihnen nun aber, bei dem Wandern der Sage zu den Hebräern in Palästina, die diesen bekannten Euphrat und Tigris zugesellt.“ Später sagt Ewald im Texte selbst: „Obwohl die Vorstellung von den vier Flüssen des Paradieses, welche der vierte Erzähler 1 Mos. 2, 10—14. mittheilt, ihrer letzten Quelle nach erst in den königlichen Zeiten aus dem entfernten Osten unter vielen Umwandlungen nach Palästina vorgedrungen zu seyn scheint, so läßt sie doch sogar in ihrer jetzigen Gestalt deutlich erkennen, wo die Hebräer aus uralter Erinnerung ihr Eden (ein ächt semitisches Wort) sich dachten; denn indem die hebräische Vorstellung diese Sage nicht anders sich aneignen konnte, als so, daß Euphrat und Tigris zwei der Paradiesesströme wurden, verräth sie klar genug, daß sie eben an den Quellen dieser Ströme oder in der heiligen Umgebung des Ararat sich ihr Eden dachte.“

In ganz entgegengesetzter Himmelsrichtung suchten das Paradies Credner und Hasse, und zwar:

Credner auf dem Boden der klassischen Sagenwelt, in einer Abhandlung in Illgen's Zeitschrift für historische Theologie (VI. I. 1836). Credner sucht das Paradies im äußersten Westen der alten Welt, auf den kanarischen Inseln; die hebräische Sage sey ein Erzeugniß der Hierarchie, erfunden zur Verherrlichung der Abstammung

Israels; übrigens wohne der hebräischen Hülle eine Wahrheit inne, gewisse geschichtliche und geographische Data, nur ohne alle Etymologie. Das Verschließen des Gartens von Osten her weise darauf hin, daß er von allen anderen Himmelsgegenden her vorher schon unzugänglich gewesen sey, also — seine Lage im äußersten Westen gehabt und von hier aus die Versetzung der Noachiden nach dem Ararat stattgefunden habe. Die Unwissenheit des Erzählers suchte die Quellen auch des Euphrat und Tigris im äußersten Westen statt in Armenien, weil ihr Lauf eine vorherrschende Richtung von Westen nach Osten zeige. Auch die Griechen aber verlegten schon zu Homer's Zeiten ihr Elysium an den äußersten Westrand, an den die Erdscheibe umfließenden Okeanos: — woher nun bei zwei Völkern, welche keine Seefahrt trieben und in älterer Zeit miteinander in keiner Berührung standen, diese Uebereinstimmung? Beide erfuhren es von den Phöniziern, welche aber absichtlich es so darstellten, daß der Zugang zu jener westlichen Welt durch göttliche Ordnung verschlossen sey. Hienach wäre der Ursprung der vier Flüsse der phönizisch-griechisch-hebräischen Sage gemäß aus dem Einen Nahar, d. h. dem Okeanos jenseits der Säulen des Herkules; der Europa und Asien im Norden umströmende Theil des Okeanos wäre der Pischon, und Chavilah dieser ganze Erdkreis von Ostindien nord- und westwärts bis durch Europa hinüber nach Spanien; der Afrika und Asien im Süden umströmende Theil des Okeanos wäre der Gichon, und Cusch der Erdkreis von Arabien bis Westafrika herüber.

Eben so unaussprechlich ist es, wenn Hasse in seiner Schrift: „Preußens Ansprüche, als Bernsteinland das Paradies der Alten gewesen zu seyn" (Königsb. 1799, später 1801 auch unter dem Titel: Entdeckungen im Felde der ältesten Erd- und Menschengeschichte), das Paradies an der Ostseeküste in der Nähe von Königsberg suchte. Er basirte diese Meinung vorzüglich auf Zweierlei: auf nordgermanische Urkunden wie die Edda und auf die Bernsteinlager jener Ostseegegend. Die letzteren waren für ihn offenbar die erste Veranlassung; die kolossalen Bernsteinbäume, welche in den Bergwerken auf Samland zu Tage kommen, riefen ihm zuerst die Produkte des Landes Chavilah in das Gedächtniß, und dieser Eindruck war so stark, daß er zur fixen Idee wurde: in flüssiger Form sollte das Harz jener Bäume das Bdolach seyn, in verhärteter oder verglaster der Schoham und das Gold; Samland komme von Sem und bedeute das Urland, dasselbe, was auch das Land der glücklichen Hyperboreer und von Boreas komme Borussia; eine der Inseln der Seligen, Erythia, d. h. die röthliche, die morgenröthliche, weise auf die Ostseeinsel Sama; Elysium sey = Glysiswall der Edda und dieß sey = Glasland, Bernsteinland, das Idawaller der Edda sey = Eden; Pischon sey der Phasis in einer fabelhaften Verlängerung gedacht als Eridanus, als die jetzige Ostsee 2c.!

Während diese Gelehrten von dem mosaischen Boden so weit ab nach den verschiedensten Himmelsgegenden sich verloren, beschränkten sich weislich auf denselben Rask und Tuch. Rasmus Rask kommt in seiner Abhandlung über die älteste hebräische Zeitrechnung (in Illgen's Zeitschrift für histor. Theol. 1836. VI. II.) in den Abschnitten 74—85. darauf zu sprechen; die Hauptpunkte sind folgende: 1) Die indischen Vorstellungen gehören der Phantasie an, die hebräischen der Wirklichkeit; sie sind geknüpft an den Euphrat und Tigris. 2) Die beiden ersten Flüsse müssen ebenfalls bedeutend gewesen seyn, was zu den zwei Mündungen und zu Kanälen nicht paßt; doch sind die entsprechenden Ansichten von Huet 2c. besser als diejenigen, welche von Mesopotamien abgehen, vorzüglich als die seltsame Ansicht Buttmann's. 3) Die Flüsse folgen einander von Osten nach Westen und alle vier im gleichen Verhältniß zum Hauptstrom, und da Tigris und Euphrat sich in den Schatt el Arab vereinigen, so müssen alle vier in denselben auslaufen; Pischon muß also der Karún seyn, Gichon der Karasú; Chavilah die Gegend südöstlich vom Schatt el Arab; das Land Cusch ist Chûzistân; Chiddekel ist = Wasser (armenisch γέτ, assyrisch ched), Diglat also der Tigris, Phrath der Euphrat, denn die Vorsylbe Eu ist das persische ab, au = Wasser. So weit ist bei Rask

Alles mit der Ansicht des Verfassers dieses Artikels ganz übereinstimmend und einer umsichtigen, gewissenhaften Erwägung des Textes ohne Zweifel entsprechend. Aber nun beginnt auch Rask zu fabeln: Schon seine Etymologieen (mit Ausnahme der treffenden Erklärung von Chid und Eu in den Namen des Tigris und Euphrat) und seine geographischen Nachweise ermangeln noch der rechten Begründung; noch schlimmer steht es um seine Erklärung des Verhältnisses der vier Raschim zu dem Einen Nahar und am Allerschlimmsten um die Begründung dieser Erklärung. So scheint Rask Pischon zu liegen in Pasi-tigris, Chavilah in Ulai, Gichon in Gyndes, nach Art der so vielfach schon mitgetheilten etymologischen Spielereien Anderer; das Verhältniß der Flüsse zu einander aber erklärt Rask daraus, daß der Verfasser den Lauf derselben nicht aus eigener Anschauung gekannt und darum nicht deutlich bestimmt habe, daß es vier Flüsse waren, welche sich vielmehr zu Einem vereinigten. Unser Text sey nämlich schon aufgeschrieben gewesen, bevor er der Genesis einverleibt wurde; aber da es zweifelhaft, ob auch Mose die Buchstabenschrift gekannt habe, so sey es wohl gewiß, daß unser Text mit Hieroglyphen aufgezeichnet worden sey, und habe sich später allerlei Unbestimmtheit oder Eigenheit im Ausdruck eingeschlichen. Die Vorstellung, das Paradies sey nur eine Mythe, weist Rask zwar mit Entrüstung zurück, dabei hat er aber nicht nur von der Composition der Genesis, sondern auch von der Berichterstattung selbst die seltsamsten Vorstellungen, wie er denn annimmt, daß Adam gar nicht der erste Mensch gewesen sey, sondern nur der erste uns bekannte, welcher in der Gegend des Paradieses genug wilde Menschen angetroffen, nachdem es längst vor Adam einen wohlorganisirten Staat der Eloher in Elymais gegeben habe, deren König den Titel Jehovah gehabt habe und woher die beiden Gottesnamen herstammen 2c. Statt mit Rask an dem westlichen Ufer des Schatt el Arab, in der Gegend des heutigen Basra, das Paradies zu suchen, steigt

Tuch in seinem Commentar zur Genesis (Halle 1838) wieder höher hinauf in Mesopotamien, obwohl er bekennt, daß es vergebliche Mühe sey, dieses mythische Gemälde in der Wirklichkeit nachweisen zu wollen. Doch erklärt er, daß der althebräische Sagenkreis das Terrain des armenischen Hochlandes bis zum persischen Golf nicht überschreite; auch der Götterberg des Ezechiel sey in diesem Hochlande, und damit sey Eden in Verbindung zu setzen. So weise die Sage nach den Bezirken hinauf, wo sich die Uranfänge des Semitischen verlieren. Aber gerade durch diese lokale Beziehung dokumentire sich die Sage als uralte Stammsage, welche die Erzväter von Jenseits des einen der paradiesischen Flüsse mit hinübernahmen in ihre neuen Wohnsitze. Pischon und Gichon seyen gemodelte Ausdrücke, welche auf keinen bekannten Strom der Erde passen und dem Erzähler selbst unbekannt gewesen seyen; nur eine dunkle Erinnerung bedeutender Ströme jenseits des bekannten Flußgebiets, vielleicht indischer, welche der Hebräer sich näher denken mochte, schimmere hindurch. Auch Tuch also kann sich der Neigung, den orbis mosaicus zu verlassen, nicht ganz entschlagen, und Rask bleibt unter allen unseren den mosaischen Bericht halb und halb bezweifelnden Gelehrten der Einzige, welcher sich dabei denn doch innerhalb der hebräischen Gränzen hielt.

Es sind uns nun nur diejenigen Gelehrten noch übrig, welche bei ihrem Hinausschweifen über jene Gränzen sich von gar keiner nationalen Rücksicht leiten ließen: Gesenius, Sickler, Redslob und Bertheau.

Gesenius in seinem hebräischen Lexikon (Leipzig 1810—12) sagt: „Die Angabe, daß von dieser Gegend aus die vier Hauptströme der Erde entsprängen, ist offenbar eine mythisch-geographische Vorstellung, bei welcher wenig Wahres zu Grunde liegen möchte, und jede Aufsuchung jener Gegend in der heutigen Geographie wird eben so unnütz und vergeblich seyn, als eine Nachweisung der Hesperidengärten und anderer fabelhafter Gegenden des griechischen und römischen Alterthums." Bei den Flüssen Pischon und Gichon führt Gesenius ein paar Ansichten Anderer mit allem Vorbehalt der Unmöglichkeit einer Bestimmung an, gesteht aber zu, „daß hier eine uralte Vorstellung ausgedrückt ist, welche sich den Nil als das Land Cusch (Aethiopien) umströmend und

in Verbindung mit den drei übrigen Hauptflüssen der ihnen bekannten Welt dachte." Chavilah sucht Gesenius in Arabien, Cusch in Aethiopien, aber dieses im weitesten Sinne als „Südland, von Schwarzen bewohnt, wie das Land der homerischen Aethiopen."

Sickler in seiner Abhandlung in Augusti's theologischer Monatsschrift (I, I.) läßt den Urheber des Mythus beim Nahar an das kaspische Meer denken, das ihm (etwa wie Raumer) ein ungeheurer Strom aus Osten war. Pischon umgebe die ganze damals bekannte Erde von Osten aus bis an den Nil; Gichon begreife das atlantische, schwarze Meer und den Phasis in sich und umgebe die ganze Erde von Westen bis an den Nil hin. Eden sey die Gegend des kaspischen Meeres.

Redslob hat in seiner Schrift: Der Schöpfungsapolog 1 Mos. 2, 4 — 3, 24. (Hamburg 1846) — ein Phantasiegemälde entworfen, welches weder zu den mosaischen Angaben noch zu der geographischen Anschauung der klassischen Welt stimmt und in Folgendem sich zusammenfassen läßt: Die Hebräer dachten sich die Erde als eine vom Meer umgebene Scheibe; alle Ströme mußten so nach ihrer Vorstellung in der Richtung vom Centrum nach der Peripherie laufen, die allerlängsten also dem Centrum am nächsten entspringen, ja eine gemeinschaftliche Quelle haben, um dann erst sich zu theilen in eigenthümlicher Richtung. An solchen Strömen können neben Euphrat und Tigris nur Indus und Nil in Betracht kommen; übrigens ist es für unsere Dichtung selbst ganz gleichgültig, welches die gemeinten Flüsse sind, indem es für sie bloß darauf ankommt, daß Eden an die Quelle der Hauptströme, d. h. an den Mittelpunkt der Erde verlegt ist. Hätten die Hebräer etwas vom Senegal und Gambia gewußt, sie würden auch ihre Quellen nach Armenien haben verlegen müssen, ja selbst der Missisippi würde ihnen um das ganze Land Kittim und Tarsis herumgegangen seyn.

Ungleich werthvoller ist die letzte hier in Betracht kommende Schrift, die Abhandlung von Bertheau über „die der Beschreibung der Lage des Paradieses 1 Mos. 2, 10—14. zu Grunde liegenden geographischen Anschauungen, ein Beitrag zur Geschichte der Geographie" (aus den Göttinger Studien von 1847 abgedruckt als besondere Schrift 1848). Das Wichtigste ist Folgendes: 1) Die Beschreibung der Lage des Paradieses im zweiten Kapitel der Genesis stützt sich auf eine weite Räume umfassende Ansicht von den Ländern der Erde und von den Verhältnissen ihrer großen Ströme zu einander und zu den Gegenden, welche von ihnen durchströmt oder durch sie begränzt werden." — — „Die leider sehr kurzen Angaben im zweiten Kapitel der Genesis lassen viele Fragen unbeantwortet", darum räth Bertheau, „lieber im Voraus von jedem Versuch, dieselben unserer modernen europäischen Anschauung anzupassen, zu abstrahiren und darin nur ein wiewohl immer noch sehr werthvolles Exempel von der geographischen Vorstellung der Alten zu erblicken, wie sie bis auf die Erkenntniß von der Kugelgestalt der Erde durch Aristarchos aus Samos und Seleukos aus Erythrä und bis auf die Behauptung des Aristoteles von der Möglichkeit einer westöstlichen Weltumseglung die allgemeine gewesen sey. Je früheren Zeiten die älteren geographischen Systeme angehören, desto weniger Berührungspunkte mit unserem geographischen Wissen bieten sie dar"; — — „Die Vorstellungen von der Erde in 1 Mos. 2., welche viel älter sind als die geographischen Systeme der Griechen, müssen also auch am weitesten von der geographischen Wissenschaft unserer Zeit entfernt seyn." Um nun aber doch die mosaische Vorstellung und namentlich die wenigen Berührungspunkte derselben mit unserer Geographie zu erörtern, entwickelt Bertheau 2) zuerst und zwar richtig das Verhältniß der vier Flüsse zu einander, darauf falsch ihr Verhältniß zu dem Einen Nahar, indem auch ihm die Raschim sich eben nur als „Arme" darstellen; endlich gibt er noch die verschiedenen Ansichten über die Namen der Flüsse und Länder und entscheidet sich bei Pischon für den Ganges, bei Chavilah für ein Ostland, das von Ostarabien an bis in unbestimmte Fernen reichte; bei Gichon für den Nil, bei Cusch für den Inbegriff der Länder des südlichen Erdgürtels, d. h. aller in den Gesichtskreis der Israeliten fallenden Südländer, welche nach Osten hin durch das östliche Arabien und den persischen Meer=

busen, nach Westen hin durch den Nil und die westlich vom Nil gelegenen wenig bekannten und jeder bestimmten Anschauung sich entziehenden Wüsten begränzt werden; bei Chiddekel für den Tigris, bei Aschur für die ganze Ländermasse vom Mittelmeer bis ungefähr zum Tigris; bei Phrath für den Euphrat; den Garten in Eden sucht Bertheau im äußersten Norden, da es feststehe, daß alle Völker Asiens südlich von Hocharmenien von den ältesten Zeiten an die Wohnung ihrer Götter nach dem höchsten Norden verlegten und Erinnerungen daran auch im Alten Testamente durchschimmern. Das Uebrige ist gelehrter Apparat, sehr interessant, aber nicht im Stande, die Verkennung des mosaischen Berichts zu rechtfertigen.

II. Was hat sich dieser Bericht nach dem Bisherigen unter der Hand der gelehrten Interpreten gefallen lassen müssen! Die Einen haben ihn allegorisch behandelt und ihm damit einen ganz fremden Sinn unterlegt. Andere haben ihn nach ganz ungleichartigen Stellen des Neuen Testamentes ausgelegt und aus dem irdischen Paradiese, welches natürliche Menschen bewohnten, ein überirdisches, eine Wohnung der Seligen gemacht. Andere haben in ihrer Ehrfurcht vor dem heiligen Bericht die Schwierigkeiten desselben dadurch zu beseitigen gesucht, daß sie behaupteten, das darin entworfene Bild des irdischen Paradieses lasse sich in Folge des Sündenfalles und der Sündfluth gar nicht mehr nachweisen. Wieder Andere erkannten, daß es jetzt noch müsse sich nachweisen lassen, und versuchten dasselbe, jedoch auf Kosten der ungezwungenen Deutung einzelner Züge des Bildes. Am Schwersten verfuhren mit dem Texte Diejenigen, welche ihn den sagenhaften Nachrichten der Heidenwelt gleichstellten und das Mehr oder Weniger von Wahrheit, welches noch daraus hervorschimmere, anzuerkennen sich herabließen.

Es sind fünf Auswege. Die beiden ersten sind als solche allgemein anerkannt: — Die Allegorie in dieser Anwendung gilt heutzutage jedem besonnenen Interpreten für ein frommes Spiel; die Vermischung des irdischen und des himmlischen Paradieses für eine Verirrung der frommen Phantasie, welche nur so lange möglich war, als die Kenntniß von der Oberfläche und von der Stellung der Erde in der Gestirnwelt noch eine so außerordentlich mangelhafte und verkehrte war. Die drei anderen Auswege sind von Vielen noch nicht als solche erkannt; gehören doch, wie wir sahen, manche ihrer bedeutendsten Vertreter der Gegenwart an. Dessen ungeachtet sind es Auswege; Auswege, deren Ungenügendes und Gewaltsames sich sogar ihren Vertretern nicht ganz verbirgt und je länger je mehr allgemein dafür erkannt werden wird. Der erste dieser drei Auswege hat auf den ersten Anblick viel Bestechendes; bei genauerer Betrachtung muß man sich aber doch sagen, daß der Knoten nur durchhauen, nicht gelöst ist. Oder wie? wenn die Lage des mosaischen Paradieses in Folge des Sündenfalles und der Sündfluth nicht mehr sich nachweisen läßt, — wie mochte Mose selbst in seinem Bericht dieselbe nachweisen? Denn daß er sie nachweisen wollte, dafür zeugt die ganze bestimmte, geographische Namen und Verhältnisse in sich begreifende Fassung des Berichtes. Ferner: — kann man in Ernst annehmen, die Folgen des Sündenfalles und der Sündfluth haben sich auf die ganze Situation jener Landschaft, welche einst die Stätte des Paradieses gewesen, erstreckt, ja sogar auf die physikalischen Gesetze von dem Laufe der Ströme? kann man in Ernst annehmen, daß Euphrat und Tigris nebst den beiden anderen Strömen den Ueberrest eines vor dem Sündenfall gemeinsamen Stromes bilden? oder daß irgend jemals ein Strom in seinem Laufe nach vier Richtungen auseinandergegangen sey und in vier besonderen Strömen sein Wasser in das Meer ergossen habe? Der zweite der drei übrigen Auswege aber verstößt gegen den unzweifelhaften Sinn einzelner Ausdrücke des mosaischen Berichtes: denn die Raschim, d. h. die Häupter des Einen Stromes werden nimmermehr zu „Armen“, wenn auch die Gesetze vom Laufe der Ströme es zuließen; eben so wenig zu „Hauptflüssen“ oder zu „Flußanfängen“ u. dergl.; der Eine Nahar wird nimmermehr zu einem „Bassin“ oder einem „Quellenboden“ oder einem „Flußsystem“ u. dergl.; er ist und bleibt ein Strom; mit zwei

Strömen wie der Euphrat und Tigris lassen sich zwei Mündungen des gemeinsamen Stromes oder zwei Kanäle nimmermehr coordiniren. Gegen den dritten Ausweg endlich, den letzten aller fünf Auswege, spricht Beides, der Karakter des Geschichtsschreibers und der Karakter seines Berichtes: Ein Gelehrter war Mose freilich nicht, was man in unseren Verhältnissen einen Gelehrten heißt, er war ein Mann, der wie Wenige berufen war, an der Spitze eines Volkes zu wirken; aber er war für seinen außerordentlichen Beruf auch hinsichtlich seiner Kenntnisse der Geschichte und der Natur, der Vergangenheit und der Gegenwart, der sichtbaren und der unsichtbaren Welt in einer Weise ausgerüstet worden, daß man großes Bedenken tragen sollte, einem solchen Manne Unwissenheit oder Leichtgläubigkeit zuzutrauen; er war unterrichtet worden am Hofe Pharao's in aller Kunst und Weisheit der Aegypter, er war der Erbe einer Tradition, welche nicht in der üppigen und trügerischen Welt des Heidenthums, sondern in dem schlichten aber gottesfürchtigen Geschlechte der Erzväter von Adam auf Noa, von Noa auf Abraham, von Abraham auf Israel und Mose bewahrt worden war, er war der Prophet, mit welchem Gott redete wie ein Mann mit seinem Freunde, und er zeichnete die Geschichte von der Erschaffung der Welt bis auf seine Zeit auf als der Erzieher seines Volkes. Diesem Karakter des Geschichtschreibers, wie er uns in den Schriften des Alten und des Neuen Testaments entgegentritt, entspricht aber vollkommen der Karakter der mosaischen Geschichte und im Besonderen unseres Berichtes über das Paradies. Man mag heutzutage nach drei bis vier Jahrtausenden über die Composition dieser Geschichte, über die einzelnen Urkunden, welche Mose vorgefunden und seiner Aufzeichnung einverleibt haben mag, Hypothesen aufstellen, welche man will, — der rein historische und geographische Karakter derselben macht sich doch immer und immer wieder geltend, wenn die Hypothesen wechseln wie die Wolken, welche die Sonne umschweben.

Wenn aber jene verschiedenen Versuche alle, die Schwierigkeiten des mosaischen Berichtes über das Paradies zu erklären, nur Auswege sind, — auf welche Weise ist die richtige Erklärung, die Lösung aller jener Schwierigkeiten zu gewinnen? Die Sache ist so einfach wie das Ei des Columbus und die Exegese wird, — wir sind dessen gewiß, — je länger je allgemeiner die Richtigkeit derselben und damit die Treue des mosaischen Berichtes und seine Uebereinstimmung mit der heutigen Geographie zugestehen.

Das Erste hiefür ist, daß wir uns den Bericht, wie er 1 Mos. 2, 8—15. enthalten ist, in möglichst getreuer Uebersetzung vergegenwärtigen. Das Zweite, daß wir uns Rechenschaft geben über die Quelle, daraus Mose diesen Bericht schöpfte, und damit über den Länderkreis, innerhalb dessen wir demgemäß die geographischen Angaben desselben nachzuweisen haben. Das Dritte, daß wir das richtige Verhältniß des Nahar und seiner vier Raschim noch abgesehen von aller Etymologie ermitteln. Das Vierte, daß wir die Namen der Raschim damit zusammenhalten und in der heutigen Geographie nachweisen. Das Fünfte, daß wir über die entsprechenden Landschaften uns orientiren. Das Sechste, daß wir dem Paradies selbst seine Stelle unter diesen Landschaften anweisen. Das Siebente endlich, daß wir vier weitere Stellen im ersten Buch Mose zuziehen, welche ein Licht darauf werfen, 1 Mos. 1, 28. 3, 23. 24. 8, 4. und 9, 13. 14.

1) Der Bericht Mose's 2, 8—15. lautet in möglichst getreuer Uebersetzung also:

Vs. 8.: „Und es pflanzte Jehova Gott einen Garten in Eden, von Osten her, und setzte darein den Menschen, welchen er gebildet." — Vs. 9.: „Und es ließ Jehova Gott aufgehen aus der Erde allerlei Holz, lieblich anzuschauen und gut zu essen, und Holz des Lebens in der Mitte des Gartens und Holz des Erkennens Gutes und Böses." — Vs. 19.: „Und ein Strom (ist) ausgehend von Eden, zu wässern den Garten, und von da wird er sich theilen und wird er zu vier Häuptern." — Vs. 11.: „Der Name des Einen (ist) Pischon; das (ist) der das ganze Land des Chavilah

umgebende, woselbst das Gold." — Vs. 12.: „Und das Gold dieses Landes (ist) gut; daselbst (ist) das Bedolach und der Stein des Schoham." — Vs. 13.: „Und der Name des Zweiten (ist) Gichon; das (ist) der das ganze Land Cusch umgebende."— Vs. 14.: „Und der Name des Dritten (ist) Chiddekel; das (ist) der nach der Ostseite von Aschschur gehende. Und der vierte Strom, das (ist) Phrath." — Vs. 15.: „Und es nahm Jehova Gott den Menschen und führte ihn in den Garten in Eden, ihn zu bebauen und ihn zu bewahren."

Wer diese Uebersetzung mit dem Original vergleicht, wird die Richtigkeit derselben schwerlich bestreiten können; und doch entspricht sie der gewöhnlichen hergebrachten Anschauung in manchen der wichtigsten Punkte keineswegs: das Pflanzen des Paradieses und die Versetzung des Menschen in dasselbe erscheint freilich auch nach unserer Uebersetzung als etwas Vergangenes, wie denn nach dem dritten Kapitel der Mensch das Paradies wieder verlassen mußte und die herrliche Pflanzung zerstört ward; die Gegend des Paradieses aber ist in ihrer ganzen Situation von Mose also beschrieben, daß sie nicht als etwas Vergangenes erscheint, sondern vielmehr als etwas Constantes: — darauf weisen die Participia des 10., 11., 13. und 14. Verses, welche man zumeist als Präterita übersetzt hat; noch mehr: — Mose schildert die Gegend offenbar als eine, welche seinen Lesern noch zugänglich sey, dahin sie kommen können, in welcher sie die einzelnen Verhältnisse noch wahrzunehmen im Stande seyen, wenn sie seiner Schilderung Schritt vor Schritt folgen: — darauf weist namentlich das Futurum des 10. Verses, welches man zumeist als ein Präsens oder gar als ein Präteritum zu übersetzen sich erlaubt hat. Weiter ist aus unserer Uebersetzung zu ersehen, daß die vier Ströme, in welche der Eine gemeinschaftliche Strom sich theilte, einerseits wirkliche Ströme sind nach Mose's Anschauung, nicht bloße Mündungen oder Kanäle, andererseits daß diese vier Ströme keine Arme des Einen Nahar sind oder Flußanfänge oder nur irgend welche Hauptflüsse oder wie man sonst in oberflächlicher und unhebräischer Weise das Wort Raschim übersetzen mochte, sondern Häupter des Einen Nahar. Wie wir uns das vorstellen können, vorstellen müssen, werden wir später sehen. Endlich sehen wir, wenn wir den mosaischen Bericht recht darum ansehen, gar wohl, daß die Gegend der Erde, in welcher das Paradies einst gepflanzt und hernach zerstört worden war, nebst den angränzenden Landschaften und ihren Strömen, daß dieses ganze Stromgebiet den ersten Lesern oder Hörern des Berichtes keine terra incognita war, wenn sie auch nur eine ungefähre Kenntniß derselben hatten, wenn sie auch nöthig hatten, daß Mose sie darüber erst orientirte, mit einzelnen Namen derselben erst bekannt machte. Von dem Stromgebiet Eden, von zweien der Häupter seines Einen Nahar, von Chiddekel und Phrath, und von der Landschaft Aschschur redet Mose sichtlich als von etwas Bekanntem; von anderen Theilen des Stromgebietes dagegen, dem Land des Chavilah und dem Lande Cusch kannten sie kaum die Namen, besser die Produkte, welche aus dem einen derselben bezogen wurden; von den Strömen derselben endlich, dem Pischon und dem Gichon, sowie von der Vereinigung aller vier Ströme in dem Einen Nahar und der davon bewässerten Landschaft, welche einst die Stätte des Paradieses gewesen, wußten sie nichts. Es verhielt sich bei den ersten Lesern oder Hörern des mosaischen Berichtes mit jenem Stromgebiet etwa, wie wenn man unserem Volke Ungarn beschreiben würde: — unsere Leute wüßten von Ungarn als einem der fruchtbarsten und herrlichsten Länder Europa's; sie wüßten von Siebenbürgen und dem Banat, sie kennten die Donau so genau, daß man, wie Mose bei dem Phrath, ebenfalls nur sagen dürfte: „der vierte Strom, das ist die Donau"; sie wüßten auch noch etwas von der Theiß; sie kennten die vornehmsten Produkte, den herrlichen Banater Weizen, den Wein, die Pferde u. dergl., welche daher bezogen werden; aber sie wüßten nichts von der Drave, der Save und den anderen südlichen Gegenden, welche davon bespült werden; sie wüßten nichts von dem ganzen confluxus dieser vier Ströme zu Einem Strome. Und doch wüßten sie mit jenem Bekannten genug, daß man sie durch

einen Bericht wie der mosaische darüber orientiren könnte und daß sie sich darnach zurechtfänden, wenn Einer in jene Gegenden käme, wenn Einer etwa die Gegend von Belgrad aufsuchen wollte.

2) Aber woher kannte Mose jenes Stromgebiet so genau? und woher durfte er auch bei seinem Volke das nöthigste Verständniß dafür voraussetzen? — Er selbst war, soweit wir irgend wissen, niemals in die Gegend des Euphrat gekommen, sondern hatte, ehe er der Führer seines Volkes wurde, nur in Aegypten und auf der Halbinsel Sinai gelebt; die Seinigen aber waren in ihrem Zustande der Unterdrückung wohl eben so wenig dahin gekommen. Dagegen dürfen wir annehmen, daß schon durch die Vermittelung des Handels, welcher seit der Zeit der Hyksôs das bisher so verschlossene Aegypten mit Vorderasien verband, und unter den Kriegszügen der Dynastie des Raemses, welche die Hyksôs stürzte und an deren Hofe Mose erzogen worden war, diejenige Kenntniß Vorderasiens in Aegypten verbreitet ward, welche zum Verständniß des mosaischen Berichtes seinen ersten Lesern oder Hörern erforderlich war. Noch wichtiger aber war eine andere Quelle, eine Quelle, welche sich beim Volke Israel zwar nicht ganz im Sande ihres Sklavenzustandes verloren, aber doch nur in schwachen Erinnerungen einiger Namen erhalten haben mochte, daraus indessen Mose, der Urenkel Levi's, noch die genauesten Nachrichten schöpfen durfte: — die Familientradition des Hauses Abraham's, Isaak's und Israel's. Diese Tradition, welche als ein Heiligthum von Geschlecht zu Geschlecht im Hause der Erzväter theils mündlich, theils vielleicht schon in einzelnen Aufzeichnungen sich vererbt hatte, führte Mose und mit ihm wieder sein Volk aus der schweren Gegenwart rückwärts in die fernste Vergangenheit, ja bis zu dem Ursprunge des Menschengeschlechtes und dem Anfang aller Dinge; aus Aegypten, diesem Lande der Knechtschaft, hinauf nach Canaan und auf dem Wege, den Abraham gezogen, über den Euphrat hinüber nach Haran und nach Ur in Chaldäa in der Nähe des oberen Tigris, hinauf nach dem Ararat, der Zuflucht Noa's und seiner Familie, und wieder herab nach Mesopotamien, nach der Landschaft Assur im Norden desselben, nach der Landschaft Sinear in der Mitte, nach der Landschaft Cusch und Chavilah im Südosten und nach der Gegend des einstigen Paradieses im Süden Mesopotamiens, in dem schmalen Tiefthale des Schatt el Arab. Das war die vornehmste Quelle, daraus Mose schöpfte, und dieser Complex von Ländern bildet den orbis mosaicus, innerhalb dessen jeder Interpret des ersten Buches Mose sich halten muß, wenn er nicht in dem Nebel heidnischer Sage umhertappen und irre gehen will. Ehe wir nun aber es versuchen, innerhalb dieses Orbis uns über die einzelnen Namen der Ströme und Länder zurechtzufinden, gilt es, daß wir,

3) noch abgesehen von aller Etymologie, das richtige Verhältniß des Einen Nahar und seiner vier Raschim ermitteln. An der Beantwortung dieser Frage liegt Alles; denn die falsche Auffassung dieses Verhältnisses hat den Auslegern seit 18 Jahrhunderten Alles verdorben und sie zu den vielerlei künstlichen und willkürlichen Deutungen gebracht. Ja, dieses Verhältniß des Einen Nahar zu den vier Raschim hat von Allen nicht ein Einziger richtig aufgefaßt und an dieser Frage sind alle Versuche gescheitert. Und doch ist die Sache so einfach und spricht sich Mose so deutlich aus! Er nennt die vier Ströme, in welche der Eine Nahar sich theilt, seine vier „Häupter", und die Interpreten machten daraus „Arme", als entstünden aus dem Einen Strome vier besondere Ströme oder als dürfte man doch mit den zwei Häuptern Tigris und Euphrat die zwei Mündungen des Schatt el Arab oder gar zwei Kanäle seines Stromgebietes coordiniren 2c. Ist es aber gegen alle Ordnung, zwei Mündungen oder zwei Kanäle mit zwei Strömen zu coordiniren, so ist es gegen alle Physik, sich einen Strom vorzustellen, aus welchem vier besondere Ströme entstünden; einen solchen Strom gibt es nirgends auf Erden und konnte es auch vor dem Sündenfalle nirgends geben; diese Vorstellung hätte niemals in den Sinn eines Inter-

preten kommen sollen und war einem so seltenen Menschen, wie Mose war, gewiß am wenigsten in den Sinn gekommen. Nein, die vier Raschim oder Häupter sind vier Ströme, welche vielmehr in umgekehrter Weise den Einen Nahar bilden. Aber, wendet man uns ein: Mose sagt doch, der Eine Nahar theile sich und werde zu vier Raschim! Ganz richtig, es geschieht dieß heutzutage noch bei allen Strömen der Erde, ob es zwei oder drei oder mehrere Häupter seyen, welche uns innerhalb einer gewissen Gegend des Einen Stromgebietes vor die Augen treten. Eines der entsprechenden Beispiele haben wir oben namhaft gemacht, wo wir von der Vereinigung der Drave, der Save, der Donau und der Theiß sprachen; ein anderes besonders überraschendes und ungleich näher liegendes Beispiel gibt uns der Rhein, wenn wir vom Bodensee aufwärts ihm bis nach Graubündten folgen und oberhalb Chur in den Schloßgarten in Reichenau treten, in dem Garten aber bis an den Rand des Granitfelsen, auf welchem er gepflanzt ist: — siehe, da theilt sich der Eine Strom auf ein Mal zu unseren Füßen und wird zu zwei Strömen, dem Domletschger Rhein, wie er aus der Schlucht der via mala zur Linken hervorbricht, und dem Dissenter Rhein, wie er aus dem Schooße des Gotthard herabkommt; ja die beiden Rheine liegen bei diesem überraschenden Zusammentreffen vor unseren Augen ebenfalls wie die beiden Häupter des Einen Riesen, dessen Länge wir vom Bodensee aufwärts bis zu diesem Punkte gefolgt waren. Das Bild ist so überraschend, daß, wenn wir nie die mosaische Beschreibung gelesen hätten, schon wir Abendländer gerade eben so gut auf die Vergleichung von zwei Häuptern eines Riesenstromes kommen möchten, als unsere Sprache unter anderen Verhältnissen von Armen eines Stromes redet, — geschweige denn der morgenländische Geschichtschreiber Mose, welchem diese bildliche Sprache ungleich geläufiger war. — Unsere Kenntniß der Ströme geht aber überhaupt zumeist nicht stromabwärts, sondern stromaufwärts: — stromaufwärts zumeist wandern die Colonisten, wandern ganze Völker in die Länder ein; stromaufwärts lernt der einzelne Reisende die Gegenden kennen; stromaufwärts geht die Erdbeschreibung; stromaufwärts der Weg der Weltgeschichte; stromaufwärts schildert der große Geschichtsschreiber die Gegend des einstigen Paradieses. Wo Einer der Seinigen in diese Gegend käme und seiner Schilderung nachzugehen Gelegenheit hätte, da sollte dieses Bild des gemeinsamen Riesenstromes, welcher vor den Augen des Wanderers von dort aus sich theilt und zu vier Häuptern wird, ihm sich vergegenwärtigen und zu seiner Orientirung über die Verhältnisse des einstmals daselbst gepflanzten Paradieses dienen; darum sagt Mose: „Von da aus wird er sich theilen und wird er zu vier Häuptern."

Halten wir nun 4) damit die Namen der Raschim zusammen, so ergibt sich die Nachweisung des mosaischen Bildes in der heutigen Geographie beinahe von selbst. Unter den vier Raschim des Einen Nahar sind zwei, deren Namen von unzweifelhafter Bedeutung sind: Phrath und Chiddekel, wie denn seit 18 Jahrhunderten auch nicht ein Einziger gewagt hat, ein Bedenken dagegen vorzubringen*). Der Name Phrath lautet heute noch im Arabischen Frát, Forát, zuweilen auch Foráb geschrieben; ebenso im Syrischen, Chaldäischen, Neupersischen, Neuarmenischen und Türkischen; die Vorsylbe Eu, welche in unserer abendländischen Benennung mit dem eigentlichen Namen verbunden ist, kommt am wahrscheinlichsten aus dem Persischen her, von dem Worte Av, Ū, welches = Wasser, Fluß, und entspricht

*) Auch die oben mitgetheilte Vermuthung Gatterer's und Buttmann's, daß in Chiddekel der Name des Indus mit dem des Tigris zu Einem Namen verschmolzen worden sey, zeigt nur, wie wenig sogar eine so bodenlose Kritik es wagte, den Tigris in Zweifel zu ziehen. Und wenn andere Mythologen meinten, daß mit dem Wandern der Sage aus dem Innern von Indien die zwei Hauptflüsse Vorderasiens an die Stelle eines dritten und vierten ostindischen Stromes aufgenommen worden seyen, so war es eben doch gleichfalls der Tigris und Euphrat, welche sie unter dem Phrath und Chiddekel verstanden.

somit ganz und gar der im Alten Testamente so häufig dem Phrath vorausgesetzten näheren Bestimmung Nehar, Strom Phrath. Er ist die eigentliche Lebensader Mesopotamiens; in dem gesammten Stromsysteme dieses herrlichen Gebietes aber erscheint er gleich den drei anderen selbstständigen Strömen desselben nur als eines der vier Häupter des gemeinsamen Schatt el Arab, welcher die südlichste und schmälste Gegend Mesopotamiens, sein Tiefthal bewässert und die ganze Fülle der mesopotamischen Gewässer in den persischen Meerbusen ergießt. — Ganz entsprechend dieser Etymologie der Vorsylbe Eu im Namen jenes Stromes ist die Etymologie der Vorsylbe Chid im Namen des anderen Stromes, in Chiddekel; denn Get ist im Armenischen ebenfalls = Fluß, und der hebräische Name heißt somit nichts Anderes als Nehar Dekel, Strom Dekel. Das armenische Get lautet im Syrischen Chad, daher auch der kleinasiatische Chaddib (der *Λύκος ποταμός* der Griechen) seine Vorsylbe hat; im Hebräischen aber Chid. Wie diese beiden Flüsse (Dib und Dekel) zu jener armenischen Vorsylbe kamen, ist bei einem Blick auf die Karte leicht zu erkennen, da beide in ihrem oberen Laufe Gegenden angehören, in welchen von uralter Zeit her die Armenier einen Hauptbestandtheil der Bevölkerung ausmachten; der Chaddib einer Gegend, in welcher sie mit Syrern und Kleinasiaten, der Chiddekel einer Gegend, in welcher sie mit Chaldäern zusammenlebten. Daß Mose dem Phrath jene entsprechende Vorsylbe nicht gab, erklärt sich daraus, daß sie persischen Ursprungs war und das persische Sprachgebiet ihm und den Erzvätern fern lag, während die Chaldäer, welche am oberen Tigris wohnten, diesen Strom nach dem Sprachgebrauche der mit ihnen verkehrenden Armenier zu benennen pflegten und diese armenisch-chaldäische Benennung mit der gesammten Tradition in Abraham's Hause auf Mose sich vererbt hatte, wogegen die dieser Tradition fern stehenden oder entfremdeten semitischen Völker den Namen ohne jene Vorsylbe gebrauchen und den Tigris nur Thiglath, Diglito, Didshjlath ꝛc. benennen. Ueber die nähere Bezeichnung, welche Mose dem Chiddekel gibt: „Das ist der nach der Ostseite von Aschschur gehende", werden wir weiter unten reden, wenn wir die Ländernamen des mosaischen Berichtes erörtern; daß Mose dem Chiddekel eine nähere Bezeichnung gibt, während er bei dem Phrath schlechtweg sagt: „Das ist Phrath", wird Niemanden wundern, der bedenkt, daß der Euphrat den Israeliten ungleich näher lag als der Tigris und zu allen Zeiten als die große Wasserstraße des vorderasiatischen Handels den Tigris in den Hintergrund stellte. Die beiden gewaltigen Ströme vereinigen sich unter dem 31. Gr. nördl. Breite und dem 65. östl. Länge (von Ferro) bei dem heutigen Korna und bilden dadurch

den Einen N a h a r, welcher von diesem Vereinigungspunkte an bis zu seiner Mündung in den persischen Meerbusen unter dem 30. Gr. nördl. Br. und dem 66. östl. L. heutzutage, da die herrschende Bevölkerung aus Arabern besteht, den Namen des Schatt el Arab führt. Ein eigentlicher Name ist dieß freilich nicht, denn das Wort Schatt heißt dasselbe, was im Hebräischen Nahar, im Deutschen ein Strom heißt, und wenn zu Mose's Zeiten die Gegend schon von Arabern bevölkert gewesen wäre, so hätte schon er ihn den Nehar Arab nennen können. So aber nennt Mose den nur 42 Stunden langen, aber 600 bis 900 Schritte breiten und 18 bis 42 Fuß tiefen Strom, diese majestätische Wasserstraße, schlechtweg den „Nahar", den „Strom", während die vier Raschim, welche ihn bilden, ihre speciellen, der eigenthümlichen Natur jedes Einzelnen entsprechenden Namen führen. Man hat dem Schatt el Arab zwei Mündungen zugeschrieben; ursprünglich war es nur eine einzige, das zeigt die künstliche Richtung der sogenanten östlichen Mündung augenscheinlich, und die Eingeborenen nennen daher die westliche, den geraden Lauf des Stromes beibehaltende nach wie vor Schatt el Arab, während sie der östlichen, unter einem rechten Winkel vom Strom abzweigenden den besonderen Namen Chor Gafgah geben, entsprechend den anderen Chor's oder Kanälen, welche in diesem Flachlande die Ueberfülle der Wasser ableiten, um den Boden vor der völligen Versumpfung zu bewahren und dem Verkehre der Einwohner zugänglich zu erhalten.

Welches sind aber die beiden anderen Raschim dieses Riesenstromes, deren Namen in dem mosaischen Berichte Pischon und Gichon lauten? Diese beiden Raschim existiren gleichfalls heutzutage noch in den beiden Strömen Karún und Kertha. Die Kenntniß derselben und der von ihnen bewässerten Landschaften des südöstlichen Mesopotamiens war indessen bis in unser neunzehntes Jahrhundert herein so außerordentlich erschwert, daß sie der Geographie beinahe ganz fremd geworden waren und die Rathlosigkeit der Interpreten des mosaischen Berichtes auch daraus sich theilweise erklärt. Wer die betreffenden Abschnitte in Ritter's Allgemeiner Erdkunde (Thl. IX. Westasien, Bd. III.) vergleichen will, Abschnitte, welche an Reichhaltigkeit, Gründlichkeit und Klarheit in der Darstellung der Nachrichten aus der ältesten bis in die neueste Zeit die ganze Meisterschaft des großen Geographen bewähren, der wird sich überzeugen, welch eine Confusion darüber waltete und wie es erst der Gegenwart vorbehalten war, zu einer richtigen und genauen Kenntniß dieser geographischen Verhältnisse zu gelangen. Wir kennen heutzutage eigentlich nur erst die Grundrisse derselben; denn auch der jüngste Gelehrte, welchem es vergönnt war, am weitesten dahin vorzudringen, der englische Major Rawlinson, von der Bombayarmee, welcher im Jahre 1836 die Truppen des Prinzen von Kermanschah gegen die rebellischen Ilyat, ein weit in Mesopotamien und im Zagros verbreitetes Gebirgsvolk commandirte, konnte die von der Heerstraße abliegenden Gegenden nur sparsam und mit Lebensgefahr erforschen. Die Nachrichten aus der alten Welt bestanden zumeist aus den Mittheilungen Arrian's, des Geschichtschreibers Alexander des Großen; dazu kamen etliche Notizen aus dem Propheten Daniel und aus Strabo, Ptolemäus und Plinius; von der Herrschaft des Muhammedanismus an waren diese Gegenden dem Europäer verschlossen; nach mehr als einem Jahrtausend erst wagten sich einige unserer Reisenden dahin, im Jahre 1810 der Erste, Kinneïr, ihm folgten Dupré, Morier, Ker Porter, Keppel und Andere, zuletzt Rawlinson. Doch reicht die nun gewonnene Kenntniß aus, unsere obige Behauptung zu rechtfertigen. Bei diesem Stande der Geographie von Mesopotamien mangelt es auch zumeist an brauchbaren Karten davon. Die Handatlase geben keine Specialkarten und sind auch, wie alle älteren Specialkarten, noch vielfach unrichtig. Von den älteren Specialkarten unseres Jahrhunderts ist noch am meisten zu empfehlen die Rosenmüller's Handbuch der biblischen Alterthumskunde beigegebene; wer aber im Stande ist, die treffliche Kiepert'sche Karte, herausgegeben von dem geographischen Institut zu Weimar, 1859, über die asiatische Türkei zu vergleichen, wird sich am besten orientiren. Beginnen wir, der Aufzählung Mose's wie der heutigen Geographie entsprechend, mit

dem Pischon. Wenn der Reisende vom persischen Meerbusen in den Schatt el Arab einläuft und die Sandbarren seiner Mündung passirt hat, gelangt er nach einer Fahrt von 16 Stunden zuerst zu der Stelle, wo die sogenannte östliche Mündung abzweigt; 2 Stunden weiter stromaufwärts aber erblickt er auf dem östlichen Ufer die Stadt Mo'ammerah mit der Festung Hafar und unter ihren Mauern die Mündung eines Stromes, welcher von Osten her seine Wasser in den Schatt el Arab ergießt, die Mündung des Kuran. Der Kuran oder, wie man gewöhnlich aber fälschlich liest, der Karún, führt diesen Namen erst seit 200 Jahren; in Timur's Marschroute nach Cheriffeddin (im J. 1392) hieß er noch Chahar Danga, wahrscheinlich von seiner Wasserfülle; noch älter ohne Zweifel ist der Name Didschlej Tuster (d. h. der Tigris von Schuster), wie er denn jedenfalls während des ganzen Mittelalters bei den Orientalen so genannt wurde, oder auch nur Nahri Tuster (d. h. Strom von Schuster); die Perser setzen zur Unterscheidung von dem eigentlichen Tigris auch hinzu Kudak (d. h. kleiner — Tigris), und die Griechen schon nannten ihn deshalb auch Pasitigris, da nach Rawlinson im Altpersischen pas = dem lateinischen inferior ist; der vorherrschende Name bei den Griechen und Römern (nach Arrian, Ptolemäus und Plinius) war indessen Euläus — *Εὐλαῖος* nach dem noch älteren von Daniel (8, 2.) erwähnten Namen Ulai, welcher wahrscheinlich aus den Pehlviwörtern Av — halaéh = reines klares

Wasser zu erklären ist und mit der Nachricht bei Arrian und Ptolemäus übereinstimmt, wornach das Wasser desselben von alten Zeiten her besonders um seiner leichten Verdaulichkeit willen einen solchen Ruhm genossen, daß schon Cyrus sich das Trinkwasser daher nach Susa bringen ließ. Noch ein Jahrtausend vor Daniel aber nennt Mose diesen Strom Pischon, und zwar gleichfalls nach einer natürlichen Eigenschaft desselben wie aus Folgendem sich ergibt: Der Name Pischon gehört dem semitischen Sprachschatze an und entspricht ganz der hebräischen Wortbildung, denn פוש ist wie in den übrigen semitischen Sprachen, so auch im Hebräischen = Hüpfen; daher Mal. 3, 20. nnd Jer. 50, 11. von dem Hüpfen und Löcken der jungen Rinder gebraucht, und Hab. 1, 8. von dem Einhersprengen der Reiter; das Hauptwort Pischon = Hüpfer aber ist in der gleichen Weise gebildet, wie Rischon der Erste aus Rosch das Haupt, wie Tichon der Mittlere aus Tavech die Mitte, wie Chizon der Aeußere aus Chuz draußen, und wie (vgl. weiter unten) Gichon der Durchbrecher aus Giach durchbrechen. Verdient nun der Strom diesen Namen in außerordentlicher Weise? Die augenscheinliche Antwort darauf liegt in den Terrainverhältnissen des Kuran, wie sie von Ritter geschildert werden und worüber wir nur Folgendes mittheilen: Das Stromgebiet des Kuran gibt sich als ein vierfaches Terrassenland zu erkennen. Die oberste Terrasse reicht vom Fuße des Kuhi Zerd (einer Spitze des Zagros und Gränzscheide von Mesopotamien und dem eigentlichen Persien), wo der Strom entspringt, bis zur Gegend der Ruinen des oberen Susan, der Frühlingsresidenz der Achämeniden, wo ein Halbkreis steil abschüssiger Berge von Norden her die Stadt und das nordöstlich davon gelegene Grabmal Daniel's und von Süden her ein gleicher Halbkreis das jenseitige Ufer also einschließt, daß die beide Ufer verbindende Brücke die einzige Passage und damit die günstigste Position zur Vertheidigung des Zugangs nach dieser oberen Gegend von Elymais bildete. Hier ist es auch, wo der Strom von der obersten Terrasse hinabhüpft auf die zweite — seine erste Katarakte. Die zweite Terrasse reicht bis Bandi Kir und begreift in sich die nordwestliche Ebene Sardascht, die südöstliche Ebene Baitawand (mit den Zuflüssen des Salzstromes und des Zuckerstromes) und weiter gegen Westen die Ebene von Schuster, drei Ebenen einst von der wunderbarsten Fruchtbarkeit*) und heute noch vor Rawlinson's Augen zu Ende März mit einem reichen Teppich wilder bunter Blumen bedeckt, wie er es nirgends im Orient wieder gesehen habe. Die dritte Terrasse beginnt mit der Stadt Bundi Kir, wo ein mächtiger Seitenfluß, der Dizful (mit seinem Zufluß, dem Baladrud) von Nordosten herab in den Kuran mündet, und hier beginnt die Gegend heutzutage öde und wüste dazuliegen. Die vierte Terrasse beginnt mit der Stadt Ahwaz, der heutigen Hauptstadt des Landes, wornach der Strom von nun an bei den Einwohnern auch Nahri Ahwaz genannt wird, — eine Gegend — einst der Boden von ganzen Wäldern von Zuckerrohr, die Heimath**) aller Zuckerfabriken, jetzt wenigstens noch mit Dorfschaften und Dattelgärten auf schlammigem Grunde geschmückt. Der Abfall von der dritten zur vierten Terrasse ist wieder eine eben so merkwürdige Katarakte wie die oberste, denn sie besteht aus sieben Sandsteinbänken, welche die Schiffe zum Umladen und Umgehen nöthigen und worüber der Fluß schäumend hinabspringt. Durch die letzte Terrasse fließt der bisher stürmische Strom nun gemächlicher dahin, der Mündung in den Schatt el Arab zu; bis Ahwaz fahren die größten Seeschiffe; die Flotte Alexander's fuhr sogar bis Bandi Kir und von da den Dizful hinauf bis in die Nähe von Susa, der zwischen dem Dizful und Kerkha gelegenen berühmten Schwesterstadt von Persepolis und Ekbatana; denn der Karún ist bis Bandi Kir hinauf oft über 300 Schritte breit.

Das ist Pischon, der Hüpfer, der Kataraktenstrom, das erste Haupt des gemeinsamen Riesenstromes, des Schatt el Arab.

---

*) Der herrlich bewässerte Boden ertrug aus einem Korn Getreide 100 bis 200 Körner.

**) Die Nachrichten darüber reichen hinauf bis in's 5. Jahrhundert n. Chr.

Das zweite Haupt ist der Gichon, der heutige Kerkha. Wenn der Reisende die Mündung des Kuran passirt hat und weiter stromaufwärts fährt, erblickt er nach einer Strecke von 8 Stunden am westlichen Ufer eine bedeutende Stadt, die alte Handelsstadt Basra, und gelangt er nach einer abermaligen Strecke von 11 Stunden zur Mündung eines zweiten Stromes, der wie der erste von Osten her seine Wasser in den Schatt el Arab ergießt, zur Mündung des Kerkha. Die Türken und Perser nennen im oberen Lauf ihn nach einem seiner Zuflüsse auch Karasú, d. h. Schwarzwasser. Er ist der Choaspes der Alten, welcher bisher in seiner Hauptader wie in seinen vielfachen Verzweigungen den Geographen, selbst den trefflichsten, wie Kinneir und Ainsworth (der nach Kinneir seine ganz falsche hydrographische Beschreibung des oberen Kerkhalaufes entwarf) fast eben so unbekannt geblieben war, wie das Gebirgsland und die Thalgebiete, die er bewässert, und seine Anwohner. Selbst auf der sonst so vortrefflichen, von Alex. Burnes und Arrowsmith herausgegebenen Karte von Centralasien ist er noch ganz falsch eingetragen. Auch hier verdanken wir den Entdeckungen von Rawlinson den wichtigsten Fortschritt; denn das Kerkhasystem war früher von wenigen Reisenden auf der großen Route von Bagdad bis Hamadan berührt worden und so nur in einzelnen nördlichen Zubächen bei Kerend, Kermanschah, Bisutun, Kongawer und Khorramabad und kaum an der Mündungsstelle in den Schatt el Arab bekannt geworden. Auf der Karte von Kiepert (herausgegeben vom geographischen Institut in Weimar, revidirt im J. 1859) ist er nun ziemlich richtig eingetragen, doch ist die Mündungsstelle zu weit nach Korna hinaufgerückt, denn die Distanz beträgt 4 geographische Meilen, und ist die Mündungsstelle des Kuran etwas zu weit nach Süden gerückt, so daß die Entfernung der beiden Ströme bei ihrer Mündung in den Schatt el Arab viel zu groß geworden ist, da sie in Wirklichkeit nicht ganz 10 geographische Meilen beträgt. Mit dem mosaischen Namen dieses Stromes verhält es sich wie mit dem Namen des ersten: Gichon ist, wie wir oben bemerkten, gleich Pischon gebildet aus dem ebenfalls allgemein semitischen גִּיחַ, durchbrechen*), daher es Hiob 38, 8. vom Durchbrechen des Kindes bei der Geburt (ebenso transitiv Ps. 22, 10. und Mich. 4, 10.), Hiob 40, 18. vom Durchbrechen der Wasser des Jordan, Dan. 7, 2. vom Durchbrechen der Winde über das Land hin bis zum Mittelmeer, Ezech. 32, 2. vom Durchbrechen des ägyptischen Pharaonenheeres den Strömen entlang gebraucht wird, und ist somit = Durchbrecher. Da die beiden Namen Pischon und Gichon semitischen Ursprungs sind, so wurde der eine von ihnen später nicht nur dem kleinen, von der westlichen Seite Jerusalems herabeilenden Zuflusse des Kidron gegeben, sondern endlich mit der Ausbreitung der arabischen Herrschaft sogar auf den dem orbis mosaicus so ferne liegenden Oxus übertragen, welchen die Araber heutzutage noch den Dschihun nennen. In welch' außerordentlicher Weise nun aber der Kerkha den Namen des Durchbrechers verdiente und heute noch verdient, ist aus Folgendem zu erkennen, das wir wie bei Pischon der Schilderung Ritter's entlehnen: Der Kerkha wird gebildet aus zwei Quellenarmen, von welchen der nördliche im Westen von Hamadan (dem alten Ekbatana) am Südabhange des Kuhi Elwend entspringt, der südliche mit dem besonderen Namen Gamasch-Ab im Norden der Dizfulquelle, nicht weit von der Stadt Nehawend; der vereinte Strom fließt nun westwärts durch ein weidereiches Hochthal an Kongawer vorüber, durch das berühmte Skulpturthal Bisutun, nimmt später gegen Kermanschah zu den Karasú auf und verläßt nun seine westliche Richtung, nach Süden sich wendend; er tritt nun aus den Thälern, welche die Längenrichtung gegen Nordwest und West haben, und durchbricht in wilden Felsklüften und Queerthälern mit tausendfachen Windungen die Queerketten des Hochgebirgslandes und des Terrassenabfalls von Luristan auf eine direkte Strecke von nicht weniger denn 15—16. geographischen Meilen

*) Nicht „hervorbrechen"; das Hervorkommen ist in allen folgenden Stellen erst die Erscheinung des גִּיחַ.

(von 34 Gr. 15 Min. nördl. Br. bis 33 Gr.). Diesen ungeheuren Queerspalt, welcher die via mala, den Taminapaß, die Gotthardschlucht und ähnliche berühmte Gebirgsspalte, welche Ströme durchbrechen, weit hinter sich läßt, hat Rawlinson als der erste Europäer erreicht, wenn auch erst an der Stelle, wo der letzte Gebirgswall durchbrochen wird. Der 80—100 Schritte breite Strom ward hier in der Länge von 300 Schritten so sehr eingeengt, daß ein junger Kurde in Rawlinson's Gegenwart den entsetzlichen Sprung über die schaudervolle tosende Tiefe wagte; ein kleiner Brückenbogen reicht hin zur Passage der Eingeborenen und ihrer Heerden. Von diesem letzten kolossalen Durchbruche an ergießt sich der Strom wieder frei und in mächtigem Bette in das offene Land, eine mit Beluteichen, herrlichen Alpenwiesen und paradiesischem Blumenflor geschmückte Gegend; nimmt nun den Seitenfluß Kerend, weiter unten den noch bedeutenderen Abi Zal auf, erreicht nun die mesopotamische Ebene und ergießt sich, nachdem er von seiner Wasserfülle bereits in mehreren Kanälen das Land gespeist hat, an der oben genannten Stelle in den Schatt el Arab.

Das ist Gichon, der Durchbrecher, das zweite Haupt des gemeinsamen Riesenstromes.

Das dritte Haupt ist der Chiddekel, der heutige Didshjlat oder Tigris; das vierte der Phrath, der heutige Frat oder Euphrat; von welchen wir bereits gesprochen haben; und nun gilt es, daß wir uns

5) über die betreffenden Landschaften orientiren, Aschschur, Cusch, Chavilah und Eden.

Mose erwähnt des Landes Aschschur in seinem Berichte zur näheren Bezeichnung des Chiddekel und scheint damit anzuzeigen, daß Aschschur seinem Volke noch bekannter war als Chiddekel. Wir können es auch nicht anders erwarten; denn Chiddekel war nur ein geographischer Name, Aschschur aber zugleich ein Name von hoher geschichtlicher Bedeutung: — Aschschur war der zweite Sohn des Schem, dessen ältester Sohn Elam war und dessen jüngere Söhne Arphachsad (der Stammvater der Hebräer), Lud und Aram waren. Aschschur war, lange bevor seine Nachkommen ein Weltreich gründeten, das Haupt der Gottesherrschaft am oberen Tigris. Wir sind freilich von Kindheit auf gewöhnt, als den Gründer der ersten assyrischen Herrschaft uns Ninus zu denken, den Erbauer von Ninive, den Gemahl der Semiramis, — auf Grund der sagenhaften Berichte des Ktesias, deren Haltlosigkeit*) nun erwiesen ist, und einer zwar nicht ganz richtig, indessen für die Bestätigung der mosaischen Nachrichten wichtigen Nachricht des Herodot, welcher Ninus einen Sohn des Bel nennt. Sehen wir uns dagegen die mosaischen Nachrichten in 1 Mos. 10. u. 11. genauer an; achten wir auf den Zusammenhang beider Kapitel, von welchen das zehnte das Geschlecht Noa's, die Kinder und Enkel Japheth's, Cham's, und Schem's, das elfte die Geschichte vom Thurmbau zu Babel mittheilt; achten wir insbesondere auf die Verse 10, 11. und 11, 4., deren Bedeutung die herrschende Uebersetzung uns freilich verbirgt, — so gewinnen wir ein ganz anderes Bild dieser frühen Geschichte, ein Bild von festen merkwürdigen Zügen, vor welchen der Nebel der Sage sich zertheilt: „Verflucht sey Cenaan und sey ein Knecht aller Knechte unter seinen Brüdern; gelobt sey Gott, der Herr des Schem und Cenaan sey sein Knecht; Gott breite Japheth aus und lasse ihn wohnen in den Hütten Schem's und Cenaan sey sein Knecht!" Das war der Spruch des göttlichen Gerichtes über der Versündigung Cham's gegen seinen Vater Noa. Dieser Ordnung Gottes gemäß stand der Schemite Aschschur als das Haupt der Gottesherrschaft jenseits des oberen Tigris und ihm zur Seite der jüngere Bruder Arphachsad zwischen Tigris und Euphrat, von wo hernach sein großer Enkel (im sechsten Glied) Abraham zuerst mit seines Vaters Haus und weiterhin allein auswanderte, — während die anderen Brüder Aschschur's, selbst der älteste, Elam, und die beiden jüngsten, Lud und Aram, sich von dieser

*) Man vergl. auch den Artikel „Ninive" von Spiegel in diesem Bande.

zweiten Wiege der Menschheit, von den Gegenden am südlichen Abhange des Ararat weiter entfernten und damit früher als Aschschur und Arphachsad auch ihr geistiges Erbtheil verloren, die Offenbarung des Einen wahren Gottes. Jener Ordnung Gottes zum Trotz sprechen dagegen die Chamiten, welche sich gegen Morgen, d. h. gegen Südosten nach dem ebenen Lande Sinear hinabgezogen hatten, zu einander: „Bauen wir eine Stadt und einen Thurm, dessen Haupt bis in den Himmel, und machen wir uns einen Schem*), damit wir nicht zerstreut werden über die ganze Erde!" Gott, wollten sie sagen, hat Schem die Herrschaft auf Erden zugewiesen und uns, daß wir überall die Knechte der Schemiten und Japhethiten seyen, — nein, wir wollen uns selbst einen Schem machen, damit wir nicht unter jene vertheilt werden!**) Darum bauten sie Babel mit seiner gewaltigen Pyramide und stellten sie an ihre Spitze Nimrod, d. h. Nin-rod, Ninus, den Zwingherrn***). Sie sind das geschichtliche Urbild der entstellten Titanensage, und diesem geschichtlichen Bilde entspricht die Ueberlieferung in Israel, wie sie Josephus uns aufbewahrt hat. Von Babel aber ging nach 1 Mos. 10, 11. Nimrod aus nach Aschschur, daher Herodot Ninus einen Sohn des Bel nennt, und baute Niniveh &c., d. h. Nin's Wohnung, die Zwingburg am oberen Tigris, welche später, als Nimrod's Werk zerstört und sein Volk zerstreut war, die Residenz des assyrischen Reiches ward. Mose hat es noch nicht mit dem assyrischen Reiche zu thun, sondern mit der Heimath des Schemiten Aschschur, und diese Landschaft Assur war begränzt im Norden durch das Gebirge Ararat, im Osten durch das Gebirge Zagros, im Süden und im Westen durch den oberen Lauf des Tigris. Wenn Mose darum vom Tigris sagt: „Das ist der nach der Ostseite von Aschschur gehende", so stimmt dieß mit der geographischen Lage vollkommen überein, und bedarf es aller der sonst in Uebersetzungen und Commentaren versuchten Nothbehelfe gar nicht. Der Tigris hat in seinem oberen Laufe die Richtung von Nordwest nach Südost, verläßt diese erst, indem er an dem vordersten Wall des Zagrosgebirges nach Süden sich wendet, und fließt somit, da das Zagrosgebirge die östliche Gränze der Landschaft Aschschur bildete, — nach der Ostseite desselben. Da aber Mose den Tigris von dem Erzvater Abraham her kannte, der in Ur in Chaldäa in der Nähe seines oberen Laufes gewohnt hatte, so hat Mose bei seiner näheren Bestimmung des Stromes den oberen Lauf desselben und dessen Richtung nach der Ostseite von Aschschur vor Augen. Unsere Betrachtung über Aschschur hilft uns aber auch zum richtigen Verständnisse von

Cusch und Chavilah; denn Cusch war nach 1 Mos. 10, 6—8. und 1 Chron. 1, 8—10. der älteste Sohn des Cham (darauf Mizraim, Put und Cenaan) und der Vater von Chavilah und Nimrod; und wenn wir die Chamiten unter der Anführung Nimrod's im Lande Sinear treffen, wird es kaum mehr befremden, wenn wir die Landschaft, welche von Sinear nur durch den Tigris geschieden, vom Kerkha umflossen ist und heute noch den Namen Cusistán (stán im Persischen = Land) führt, als das mosaische Land Cusch und die Landschaft, welche von Cusistán nur durch den Kerkha geschieden und vom Kuran umflossen ist, das alte Elymais, das spätere Susiana als das mosaische Land Chavilah bezeichnen. Hier in den südlichen Landschaften von Mesopotamien hatten sich die mit der von Gott verordneten Herrschaft der Schemiten unzufriedenen und

---

*) Schem heißt freilich auch „Name"; hier aber liegt die Beziehung auf den Träger der Gottesherrschaft viel näher; denn der große Name war kein Grund, sie vor der Zerstreuung zu bewahren, wohl aber die Gründung einer eigenen Herrschaft.

**) Derselbe Fluch, der über Israel gekommen, weil es des schemitischen Segens, der in Israel concentrirt sich erfüllen sollte, der Gottesherrschaft des Messias sich selbst beraubt hat.

***) נִין heißt Enkel, was mit der Genealogie, nach welcher Nimrod der Enkel Cham's war, ganz übereinstimmt, und רֹד kommt entweder von רוּד, das im Arabischen und Hebräischen = umherschweifen, also sein Jagen anzeigte, oder von רָדַד, das = niederwerfen, unterwerfen, also seine Zwingherrschaft bezeichnet. Wir bitten, darnach unseren eigenen Artikel über Nimrod zu ergänzen.

trotzigen Chamiten gesammelt, von hier aus begannen sie den Aufruhr dagegen, hier ward ihr Trotz gebrochen und von hier aus wanderten sie unter den Schrecken des Gottesgerichtes aus theils nach Osten, in das südliche Indien und weiter hinauf nach Hinterasien, theils nach Westen, nach Palästina und Nordafrika und über Arabien und die Straße von Bab el Mandeb in das innere Afrika und den Nil abwärts nach Aegypten, wo wir die kleineren Abbilder des babylonischen Thurmes, die Pyramiden und die verwandten Religionsanschauungen des Beldienstes als die Spuren der auch von der ältesten ägyptischen Sage bezeugten Einwanderung erkennen. Mit den Cuschiten aber wanderte der Name Cusch, gleich wie wir bei germanischen Völkern es finden, und so geschah es, daß dieser Name eine Ausbreitung gewann von dem Süden Ostindiens bis nach dem Innern von Afrika und mit dem klassischen Namen der Aethiopen gleichbedeutend wurde, in welcher Bedeutung wir ihn auch im Alten Testamente finden, von den Zeiten der Makkabäer an bis hinauf in die Zeit Mose's, dessen eigene Frau (4 Mos. 12, 1.) eine Cuschitin genannt wird, sey es, daß es eine zweite Frau war oder daß Jethro's Stamm durch Vermischung mit kuschitischen Arabern die dunklere Farbe an sich trug. Hier aber bei der Urgeschichte der Menschheit haben wir auch auf die Ursitze der Völker zurückzugehen, und weist uns Alles nach dem Süden von Mesopotamien, nach dem heute noch sogenannten Cusistán. Mose sagt, daß das Land Cusch von dem Gichon umflossen werde; auch hiemit stimmt die heutige Geographie überein, denn der Kerkha beschreibt um Cusistán her einen Bogen, dessen Breiteradius sich zum Längenradius verhält wie 3 : 7. In gleicher Weise nun umfließt auch der Kuran, der mosaische Pischon, die Landschaft Susiana, das mosaische Land des Chavilah; nur daß der Kuran diesen Weg in zwei Bogen zurücklegt, während der Kerkha um Cusistán her einen einzigen, aber um so größeren Bogen beschreibt. Auch der Name dieses Landes hat, wie wir sehen, die gleiche Bedeutung, er hat einen historischen Ursprung: Chavilah, der Sohn des Cusch, der Bruder des Nimrod, gründete hier seine besondere Niederlassung und der Vater Cusch wohnte so mitten zwischen seinen zwei Söhnen; die beiden Ströme Kerkha und Tigris schieden das Gebiet des Vaters von dem ihrigen, und während der Euphrat die westliche Gränze des Landes Sinear bildete, wo Nimrod das Reich gründete, bildete der Kuran die südliche Gränze des Landes, wo Chavilah sich angesiedelt hatte. Das Gottesgericht über Babel traf aber nicht nur die Einwohner von Sinear, sondern mit ihnen auch die Einwohner der beiden anderen Landschaften, welche sich ohne Zweifel sammt und sonders an dem trotzigen Unternehmen betheiligt und dem Regimente des gewaltigen Nimrod untergeordnet hatten. Alle galten sie daher auch bei ihrer Zersprengung und Auswanderung nach Südosten und Südwesten als Kuschiten; und so behielt die eine dieser Landschaften, wo der Vater Cusch gewohnt hatte, als die Heimath seiner Söhne und Nachkommen bis auf den heutigen Tag den Namen Cusistán, während der Name Chavilah's von dem Namen Elymais und noch später von dem Namen Susiana verdrängt ward und nicht mit den Einwohnern wanderte; ja daher kommt es auch, daß Mose dem Namen Chavilah als dem Namen des einzelnen Stammhauptes den Artikel voransetzt, während er bei dem Namen Cusch als einem bereits zum Landesnamen gewordenen und verbliebenen sich keines Artikels bedient. Das Alte Testament erwähnt eines Chavilah noch an vier anderen Stellen, diese haben jedoch mit unserem mosaischen Berichte durchaus nichts gemein; denn der Mann dieses Namens, welcher 1 Mos. 10, 29. und 1 Chron, 1, 23. genannt wird, ist ein Sohn Jaketan's, somit ein Nachkomme Schem's im fünften Glied, und die Gegend dieses Namens, welche 1 Mos. 25, 18. als die Wohnung Ismael's und 1 Sam. 15, 7. als der Ausgangspunkt des Schlachtfeldes Saul's gegen die Amalekiter genannt wird, eine schemitische Gegend. — Das Land des Chavilah war den ersten Lesern oder Hörern des mosaischen Berichtes denn auch noch weniger bekannt als das Land Cusch, so daß Mose es wünschenswerth findet, diesem Namen noch eine weitere Bestimmung beizufügen, indem er die Produkte desselben hervorhebt: sein gutes Gold, das Bedolach und den Stein des Schoham. —

Man hat in den Abhandlungen über die Lage des Paradieses zumeist einen besonderen Werth auf diese weitere Bestimmung gelegt und der Frage nach diesen drei Produkten deshalb ein großes Feld eingeräumt. Für die Zeitgenossen Mose's hatte diese weitere Bestimmung auch ohne Zweifel einen positiven Werth, denn sie empfingen, wie es scheint, auf dem Wege des vorderasiatisch-ägyptischen Handels besonders gutes Gold, Bedellion und den Edelstein des Schoham aus jener Landschaft. Schon mit den folgenden Jahrhunderten aber mußte der Werth jener culturgeschichtlichen Bestimmung sinken, je weitere Quellen des Handels mit diesen Produkten sich dem Volke Israel eröffneten; und für unsere Erörterung kann sie nur noch den negativen Werth haben, daß wir keine Gegend der Erde als das Land des Chavilah bezeichnen dürfen, von welchem das Vorhandenseyn jener Produkte nicht zu erwarten ist. Daß, wie man es auffaßte, das Gold des Landes Chavilah das beste und ergiebigste der ganzen Welt gewesen sey, sagt Mose nicht, er sagt nur, daß es Gold besaß und zwar gutes Gold; ebenso daß ans diesem Lande das Bedellion und der genannte Edelstein in den Handel gebracht wurde. Was hilft es da, wenn wir alle Goldlager der drei alten Welttheile mustern, welches das älteste und reichste möge gewesen seyn? was hilft es, wenn wir die Länder mustern, welche Bedellion erzeugen und in ihren Felsenbrüchen oder Strömen Edelsteine zu Tage bringen mochten? Was hilft es sogar, wenn wir alle Gattungen der Edelsteine mustern, welches wohl der Stein des Schoham gewesen sey? Weiß man doch nicht mehr von einem einzigen Edelsteine der h. Schrift mit Gewißheit, was die hebräische Benennung bezeichnet. Für uns kann es sich daher nur darum handeln, ob das Vorhandenseyn jener drei Produkte in der von uns nachgewiesenen Gegend des Kuran zu erwarten sey? Wir sagen absichtlich: „zu erwarten sey"; denn, wie wir oben bemerkt haben, sind unsere Nachrichten über das Innere jener Landschaften jenseits des Schatt el Arab noch so jung und sparsam, daß von einer Kenntniß seiner Produkte kaum erst die Rede seyn kann. Was wir aber darüber wissen, läßt uns an dem Vorhandenseyn derselben wenigstens keineswegs zweifeln, läßt uns vielmehr erwarten, daß auch von dieser Seite her unsere Ansicht seiner Zeit ihre Bestätigung erhalten wird.

Was zuerst die beiden mineralogischen Produkte betrifft, so ist uns das Innere des ganzen Zagrosgebirges noch unbekannt; daß aber ein Gebirge von dieser gewaltigen Ausdehnung und Formation auch edle Metalle und Edelsteine oder Krystalle haben werde, ist zu erwarten. Die Niederung an seinem Fuße wenigstens, die babylonische Ebene, ist reich an Edelsteinen, namentlich an Carneolen (die Griechen nannten ihn Sardion, weil sie ihn zunächst von Sardes holten; Plinius sagt aber, daß der vorzüglichste der babylonische sey). Ebenso sind die Inseln des persischen Meerbusens, welcher das Land des Kuran bespült, reich an Edelsteinen. Von dem so schwer zugänglichen und so lange verschlossenen Susiana selbst aber wissen wir nur so viel, daß Kapitän Monteith in dem offenen Hofe um das Grabmal Daniel's her drei Steine bemerkte von so großer Schönheit, daß er versichert, sie allein hätten alle Mühe seines gefährlichen Ausfluges nach dieser Stelle hinreichend belohnt; der interessanteste war von irregulärer Gestalt, in keinerlei Weise wie ein Baustein und doch eine Elle lang, von grünlichschwarzer Farbe nach Art ägyptischer Steine, mit ungemein schöner Politur, auf der einen Seite fünf Reihen Hieroglyphen, auf der anderen zwei Reihen, darunter persepolitanische Keilschrift, die dritte Seite ganz mit einer Keilinschrift bedeckt; die Hieroglyphen wie auf babylonischen Carneolcylindern. Leider war der Stein nicht zu erwerben, und Rawlinson traf ihn nicht mehr an. Wir wissen nun freilich von dem Stein des Schoham, von welchem auch der Hohepriester auf jeder Schulter eine Agraffe und in seinem Brustschild eine Gemme (die elfte, den Repräsentanten Joseph's) trug, mit Gewißheit nur so viel, daß es ein kostbarer Stein war, — es erhellt dieß aus diesen Umständen allen, und Hiob 28, 16. wird dieser Ausdruck von ihm gebraucht; wir müssen aber zugestehen, daß die überwiegenden Gründe für den Beryll sprechen, einen sechskantigen meergrünen Krystall, also von der Farbe jenes merkwürdigen Steines

am Grabmal Daniel's und von der Beschaffenheit der kostbaren Kiesel, wie sie der Rhein und andere mächtige Gebirgsströme mit sich führen und auch die mesopotamische Ebene ohne Zweifel diesen Gebirgsströmen, wie der Tigris, der Kerkha und der Kuran, verdankt.

Was das Gold betrifft, so ist die einzige Fährte, welche uns das Vorhandenseyn von Goldlagern vermuthen läßt, eine bestrittene, indem Ritter den Gebirgsstock, an dessen südwestlichem Fuße der Kuran entspringt, als den Berg des Goldes bezeichnet, während Andere sagen, der Name bedeute nur „Gelber Berg". Allein daß ein Gebirge wie der Zagros auch edle Metalle enthalte und diese Gebirgsschluchten einst Gold lieferten, ist, wie wir oben sagten, gewiß keineswegs unwahrscheinlich. Während wir aber bei diesen zwei Produkten des Mineralreiches nur die Wahrscheinlichkeit geltend machen können, können wir bei dem von Mose angeführten Produkt des Pflanzenreiches sogar einen außerordentlichen Reichthum daran in der Landschaft des Kuran nachweisen: Indem wir das Bedolach ein Produkt des Pflanzenreiches nennen, betrachten wir die beiden abweichenden Ansichten, wornach es den Carfunkel (Carbunculus, *Ἄνδραξ*, נֹפֶךְ) oder aber die Perle (Margarita, *Πίννα*, פְּנִין) bezeichnen soll, als abgethan; gegen den Carfunkel spricht theils, daß Mose — offenbar im Unterschiede von Bedolach — den Schoham einen „Stein" nennt, theils daß 4 Mos. 11, 7. gesagt ist, das Aussehen des Manna sey gewesen wie das Aussehen des Bedolach; gegen die Perle, welche zur Noth mit dem Manna verglichen werden könnte und an den Ufern des persischen Meerbusens sich reichlich genug vorfindet, um auch bei unserer Ansicht von Chavilah darauf reflektiren zu können, spricht doch theils, daß Mose schwerlich ein Meerprodukt als Produkt einer wenn auch dem Meere nicht fernen Landschaft bezeichnen und mitten zwischen zwei unzweifelhaften Landprodukten aufzählen würde, theils die Etymologie, wornach das Wort Bedellion die Diminutivform ist von *βδέλλα*, der Abkürzung des ursprünglichen, bei Dioscorides noch gebräuchlichen *βδόλχον*. Es ist dieß auch die Ansicht gerade derjenigen Gelehrten des Alterthums, welche dem Hebräischen wie dem Klassischen nahe genug standen, um der Identität beider Bezeichnungen gewiß zu seyn, des Josephus, Hieronymus, Aquila, Theodotion und Symmachus. Die Alten schätzten, wie der Periplus meldet, das arabische Bedellion weit höher als das indische, das parthische aber, wie Plinius sagt, wiederum höher als das arabische, und unter dem persischen am allerhöchsten das der persischen Provinz Makran. Wenn aber auch das letztere sollte noch ausgezeichneter gewesen seyn als das der Ebenen am Kuran, so war dieses doch eines der besten und dasjenige, welches durch den mesopotamischen Handel den Israeliten besonders zugänglich war und welches sie bei ihrem starken Consum von Rauchwerk für den Gottesdienst in großer Menge daher beziehen konnten. Es ist ein in Tropfen ausgeschwitztes oder herabgeträufeltes Gummi von durchsichtiger Reinheit, aromatischem Geruch und bitterem Geschmack; gewonnen wird es von verschiedenen gummiartigen Sträuchern und Bäumen, in Cochinchina und Siam aus einer Art Laurus als Benzoinharz, in den Gegenden am persischen Meerbusen aus der Fächerpalme (Borassus flabelliformis). Da Mose als Heimath des Bedolach speciell das Land Chavilah nennt, so ist uns wahrscheinlicher, daß er hiebei dieses bittere, zum Räuchern verwendete Gummi dieser Fächerpalmen in den Gegenden am persischen Meerbusen im Auge hatte, als ein anderes auch in diesen Gegenden, zugleich jedoch in ganz Vorderasien gewonnenes süßes Gummi. Ritter sagt nämlich von der Vegetation der Alpenthäler des Zagros, daß „dazu vor Allem gehören die Heerdenpflanzen der gummiausschwitzenden Astragalen", die Familie der an Gattungen und Arten sehr zahlreichen Gewächse, welche den Gummidragant für den Handel geben und durch das ganze trockene hohe Vorderasien verbreitet sind." „Ihr Gummi bildet sich an den dunkelgrünen Zweigspitzen" und drängt sich überall, wo ein Huftritt der Saumthiere sie verletzt, hervor; im hohen Sommer platzt auch die Rinde von selbst auf und ihre überflüssige Feuchtigkeit läuft in wurmförmiger Gestalt herab oder fällt in gelblich-röthlichen Tropfen eines süßen

klebrigen Gummi's herab, wird in großer Menge gesammelt, zur Appretur der Seide und zu Confituren in ganz Persien verbraucht, geht aber auch durch den Handel über Basra nach Indien und über Baku nach Rußland." Aus einer oder der anderen dieser Pflanzen ward also und wird noch heutzutage in Susiana — dem mosaischen Lande des Chavilah — das Bedolach gewonnen.

Und nun was ist Eden? Es wird nach dem Bisherigen den Leser nicht mehr befremden, wenn wir antworten: Eden ist Mesopotamien, Mesopotamien nicht nur im engeren Sinne des Landes zwischen Euphrat und Tigris, sondern in der ganzen Ausdehnung des Landes zwischen der arabischen Hochwüste und dem syrischen Gebirge im Westen, dem armenischen Taurus im Norden, dem Zagros im Osten und dem persischen Meerbusen im Süden. Aus Eden geht, wie Mose sagt, der Strom aus, — nun denn: der Schatt el Arab mit seinen vier Häuptern fließt von Mesopotamien herab in den persischen Meerbusen; die Gegend, wo der Garten gepflanzt war und wo der Eine Strom in seine vier Häupter auseinandergeht, war in Eden gepflanzt, — war und ist heutzutage noch eine Gegend Mesopotamiens; Eden bedeutet Wonne, eine liebliche, fruchtbare, wonnevolle Landschaft in der Mitte rauher, unwirthlicher oder doch saure Arbeit erfordernder Landschaften in der Mitte von Sandwüsten oder Gebirgen, — Mesopotamien aber ist dieses Eden, dieses große wundervolle Eldorado Vorderasiens; der Name Eden hat sich aber auch geschichtlich fixirt in Mesopotamien, obwohl allmählich auf eine einzelne Landschaft Mesopotamiens; wie dieß auch anderwärts mit solchen Namen geschieht, daß sie entweder eine die ursprüngliche Bedeutung weit überschreitende Ausdehnung erfahren (wie wir dieß schon bei Cusch sahen) oder aber auf engere Gränzen allmählich sich fixiren (wie dieß bei mehreren späteren geographischen Namen innerhalb Mesopotamiens selbst der Fall war). Daß der Name Eden auch einigen anderen Gegenden der Erde später beigelegt wurde, welche durch ihre Schönheit vor umliegenden Landschaften sich auszeichneten, kann uns nicht wundern, und da sie mit den übrigen Verhältnissen der mosaischen Beschreibung keinen Zusammenhang haben oder doch nur sehr gezwungen in Zusammenhang gebracht werden konnten, auch nicht im Geringsten irren: so die bekannte Hafenstadt Aden in Arabien; so das Thal Un, vier Stunden von Damaskus, oder Beit el Dschanne (= Haus des Paradieses) auf dem östlichen Abhange des Hermon, oder das Dorf Eden auf der Höhe des westlichen Libanon; so endlich das Heden oder Hedenesch der Send-Awestaa, d. h. das vom Kur und Araxes gewässerte Land Eriwan in Armenien, die Heimath des persischen Feuerdienstes. Das erstere in Arabien und das letztere in persisch Armenien, liegen von dem orbis mosaicus ganz ab, alle fünf gehören nicht mehr zu dem Stromgebiet des Euphrat und sind sammt und sonders von viel jüngerem Datum als der mosaische Bericht; dagegen sind uns aus der Zeit der Propheten Spuren von dem mesopotamischen Eden aufbewahrt in den vier Stellen 2 Kön. 19, 12. Jes. 37, 12. Ezech. 27, 23. und Amos 1, 5. In den beiden ersten Stellen werden als Unterworfene des Königs zu Aschschur genannt Gosan, Charan, Rezeph und die Kinder Eden's in Thelassar; in der dritten Stelle als Händler und zwar, wie es scheint, als Zwischenhändler der großen Handelsstadt Thrus genannt Charan, Channeh und Eden mit dem Beisatz — Händler Scheba's, sowie Aschschur Kilmad; in der vierten wird geweissagt, daß nach Kir weggeführt werden soll Damaskus, Bikath-Aven und Beth-Eden mit dem gemeinsamen Beisatz — Volk Aram's. Die letzte dieser vier Stellen könnte noch am ehesten auf eine Gegend des Libanon gedeutet werden, wiewohl gerade die Aufzählung von Cölesyrien und Damaskus anzeigt, daß Beth-Eden eine dritte, davon verschiedene Gegend sey und das Alte Testament auch ein אֲרַם נַהֲרַיִם kennt, also ein mesopotamisches Syrien. Desto entschiedener aber weisen uns die drei anderen Stellen eben nach Mesopotamien durch die Zusammenstellung mit den anderen unzweifelhaft mesopotamischen Namen; denn Charan ist das klassische Carrhä zwischen Tigris und Euphrat, Rezeph ist Resapha, ein paar Stunden diesseits vom Euphrat, Gosan ist das von Ptolemäus genannte Gauza-

nitis zwischen dem Chaboras und Saccoras, jetzt Kauschan; Thelassar und Kir kann man zwar nicht mehr nachweisen, da aber beides Orte bezeichnen, wohin die Kinder Eden's erst von ihrer Heimath aus versetzt wurden, so ändert dieß in unserer Frage keinenfalls Etwas. Die Kinder Eden sind Einwohner Mesopotamiens; aber die Unterscheidung von Charan 2c. zeigt, daß Eden zu dieser späten Zeit nach Mose nur noch einen Theil von Mesopotamien bezeichnete. Ganz dasselbe beweist die Stelle aus Ezechiel: denn er nennt zusammen, wie er in dem ganzen langen Register durchweg die zusammengehörigen zusammenstellt, mit Eden Charan, Channeh (= Calneh, das spätere Ctesiphon) und Aschschur, und wenn er die Leute von Eden, Charan und Channeh als Händler Scheba's bezeichnet, so dürfen wir nicht vergessen, daß es sich hier nicht um Nachkommen des Schemiten Scheba handelt, welche allerdings in Arabien zu suchen sind, sondern um Nachkommen des Cuschiten gleichen Namens in Mesopotamien. — Daß Mesopotamien den Namen Eden verdiente, zeigt schon ein Blick auf die Karte, auf die Lage dieses herrlichen Stromgebietes innerhalb der rings es umschließenden Gebirge, Wüsten und Meeresufer; aber alle Nachrichten des biblischen und des klassischen Alterthums und noch die Schilderungen aus dem muhammedanischen Mittelalter sagen genug davon; und wenn uns die modernen Reisenden zuweilen ein gegentheiliges Bild entwerfen, so stehen ihnen nicht nur andere, eben so zuverlässige Berichte gegenüber, welche nicht genug Worte finden können für die Herrlichkeit desselben, sondern dürfen wir auch bei dem Gegentheiligen nicht aus den Augen verlieren den Unterschied von Einst und Jetzt, — die furchtbaren Verheerungen, welche im Laufe der Jahrtausende, im Wechsel der gewaltigsten Weltreiche über diesen Boden wie über keinen anderen Boden der Erde immer wieder hereingebrochen, und die Lethargie der türkischen Herrschaft, darunter Mesopotamien vielleicht noch schwerer als alle anderen Provinzen des türkischen Reiches vernachlässigt ist, halb verdorrt und halb verfault. Die natürlichen Bedingungen, welche dieses Stromgebiet als ein Eden wieder erstehen lassen, sind geblieben, und wo der Mensch auch nur mit leichter Hand der üppigen Natur entgegenkommt, da gibt sich auch der wonnevolle Karakter, welchen das Wort Eden bezeichnet, heute noch zu erkennen. — Wir haben das Gesammtbild des herrlichen Stromgebietes nun gezeichnet, das System der Ströme und der Landschaften derselben; wir haben gesehen, wie der Eine Nahar — der Schatt el Arab — sich vor den Augen des Reisenden in vier Ströme theilt, welche gleich den vier Häuptern eines Riesen sich an einander reihen; wir haben den Pischon im Kuran, den Gichon im Kerkha, den Chiddekel im Tigris, den Phrath im Euphrat erkannt; wir haben die einzelnen Landschaften des mesopotamischen Eden kennen gelernt, das Land des Chavilah im Südosten als Susiana, das Land Cusch nördlich davon als Cusistán, noch weiter im Norden jenseits des oberen Tigrislaufes das Land Aschschur, in der Mitte Mesopotamiens zwischen Tigris und Euphrat das Land Nimrod's, Sinear: — es gilt nun, daß wir 6) dem Paradiese selbst seine Stelle unter diesen Landschaften anweisen. In Eden hatte Gott den Garten gepflanzt, innerhalb des Stromgebietes von Mesopotamien haben wir die Gegend des Paradieses also zu suchen, innerhalb dieses Stromgebietes aber ist uns keine andere Landschaft übrig, als das Tiefthal des Schatt el Arab, und diese Landschaft gerade entspricht allein und in allen Punkten den Angaben Mose's. Man werfe einen Blick auf die Karte von Mesopotamien und man wird finden, daß uns keine andere Landschaft übrig geblieben ist: — die Landschaft des Kuran ist das Land Chavilah, die Landschaft des Kerkha das Land Cusch, die Landschaft des oberen Tigris das Land Aschschur, die Landschaft zwischen Tigris und Euphrat das Land Sinear, diesseits des Euphrat bis nach Korna hinab reicht die Wüste bis an das Ufer des Euphrat. Von Korna an aber bis zu den Sandbarren der Mündung des Schatt el Arab hinab finden wir nicht bloß auf der östlichen Seite dieses Stromes zwischen Kuran, Kerkha und Tigris, sondern auch und gerade mit den reichsten Anlagen und Spuren seiner einstigen Herrlichkeit auf der Westseite ein 6—8 Stunden breites und gegen 40 Stunden langes

Uferland, das Tiefthal des Schatt el Arab. Der Strom hat mit der scharfen Ecke bei Korna die Richtung von West nach Ost wieder verlassen und die frühere südöstliche Richtung wieder gewonnen, der Rand der arabischen Hochebene nähert sich hier dem Strome auf einige Meilen und bildet so gleich dem Abfalle des Zagrosgebirges im Osten eine Schutzmauer für die Stromebene, das Niveau dieser Ebene senkt sich immer tiefer dem persischen Meerbusen zu: — so entsteht ein Tiefthal, welches in mehr als Einer Hinsicht uns unwillkürlich an das einstige Thal Sittim erinnert. Jenseits des Stromes geht das Uferland des Tiefthals in die Landschaft Susiana über, über deren terrassenförmig aufsteigendem Boden die blauen Linien der Zagroskette sichtbar werden; diesseits des Stromes steigt das herrliche Ufergelände allmählich zum gelben Rande der arabischen Hochwüste hinan; und mitten durch das Tiefthal wälzt der majestätische Strom seine Wogen, die beiderseitigen Ufer bewässernd und, so weit sein hoher Wasserstand in der einen Hälfte des Jahres oder die von Menschenhand gezogenen Rinnen auch in der anderen Jahreshälfte ihm gestatten, über die Thalebene zu beiden Seiten die Fülle seines Segens verbreitend. Man könnte uns einwenden und man wird auch von dieser und jener Seite uns einwenden, daß das Tiefthal des Schatt el Arab vielfach einen so abschreckenden Anblick darbiete und als ein so ungesunder Aufenthalt geschildert werde, daß es nimmermehr die Stätte des einstigen Paradieses, nimmermehr die Heimath der ersten Menschen könne gewesen seyn. Diese Einwendung kann auf den ersten Anblick hin vielleicht bedenklich machen, — wer aber die ebenso reichhaltigen als zuverlässigen Schilderungen jener Landschaft in Ritter's allgemeiner Erdkunde (Thl. IX. Westasien Bd. III.) gelesen hat und noch mehr, wer die heilige Geschichte selbst wohl zu Rathe hält, der kann nicht in die Länge jene Einwendung bedenklich finden, der wird nur immer entschiedener auf das Tiefthal des Schatt el Arab zurückkommen. Wir wollen das Wahre an jener Einwendung nicht verbergen: — Es ist wahr, daß die zahllosen Kanäle, welche von beiden Ufern aus das Wasser nach allen Theilen der Landschaft vermittelten, heutzutage zumeist versandet daliegen oder, was noch schlimmer, bei besonders hohem Wasserstande sich wieder mit Wasser füllen, ohne daß dasselbe wieder seinen geordneten Abfluß hätte; sogar die großen Kanäle, — so der sogenannte „blinde Kuran", ein 200 Schritte breiter, die nun dürre Wüste durchschneidender Flußgraben, welcher vom eigentlichen Kuran gegen Südosten abzweigt, ferner das alte Bett des Shawur, welches ebenfalls auf dem östlichen Ufer die nun braungelbe Wüste durchzieht, liegen zumeist trocken und contrastiren gegen ihre ausgebrannte Umgebung nur durch einen lieblichen Graswuchs, während andere von diesen großen Kanälen nur ungenügend Wasser erhalten und dasselbe zeitweise verdunsten lassen müssen, — so der Kanal Ashar vom Fort Nimiah bis nach Basra, welcher zwar noch täglich zweimal Wasser erhält und doch noch die Trümmer einer ganzen, nie zum Auslaufen gekommenen türkischen Kriegsflotte enthält; ferner gleichfalls auf dem westlichen Ufer der Pallacopas, ein vom Euphrat direkt nach dem persischen Meerbusen hinab abzweigender Kanal, welcher 4 Stunden westlich von Basra vorüberzieht und weil er zwar 9 Monate Wasser hat, 3 Monate aber trocken liegt, „der trockene Fluß" genannt wird. Es ist wahr, daß im Innern des Landes bei dieser Vertrocknung der üppige Boden berstet und aufspringt, da und dort mit Kieselablagerungen, deren Gerölle zerstäuben und versanden, überzogen wird und so vielfältig höchstens noch wilde Gräser, Binsen, Schilf und Salzpflanzen erzeugt, daß in diesen Gegenden die Hitze bei Südostwind oder gar bei Windstille zuweilen einen Grad erreicht, bei welchem Menschen umfallen, daß dagegen, wo Lachen und Sümpfe zurückbleiben, die Luft verpestet wird und weit und breit Fieber erzeugt. Das Alles ist wahr, — und dennoch fällt die Einwendung dahin, wenn wir bedenken 1) daß das hier Mitgetheilte selbst zu erkennen gibt, wie vielfache Schuld davon eben auf die Einwohner und die Regierung des Landes zu rechnen ist; 2) daß die allgemeine Schuld vom Sündenfalle her die ganze Erde und so gerade am allermeisten diese ihre gesegnetste Stätte um die verliehene Herrlichkeit gebracht hat; und 3) daß bei all den mitgetheilten heil-

losen Zuständen jene Landschaft dennoch heutzutage noch eine so wunderbare Natur zu erkennen gibt, daß wir die Spuren ihrer einstigen paradiesischen Herrlichkeit deutlich genug wahrnehmen. Was das Erste betrifft, so sehen wir, daß gerade die Kanalisirung des Landes, gerade das, was der Mensch zur Bebauung und Bewahrung des von Gott gepflanzten Gartens beitragen sollte und was später noch in einzelnen Perioden der Weltgeschichte dem Boden wieder einige Herrlichkeit verleihen durfte, zum Verderben diente und noch heute zum Verderben dient, sobald er dasselbe vernachlässigt: — Gott hatte den Garten gepflanzt, Gott hatte aus dem noch urkräftigen und unentweihten Boden die wunderbare Pflanzung aufgehen lassen und Adam und seine Nachkommen sollten die leichte Gartenarbeit erfüllen, ihn zu bebauen, soweit es zur Einheimsung und Bepflanzung auch auf diesem Boden der Menschenhand bedurfte, und ihn zu bewahren vor der Ueberfluthung oder Versandung durch das Ziehen und Erhalten von Kanälen. Wo dieß noch nach Jahrhunderten und Jahrtausenden geschah, da zeigte sich auch immer wieder, obwohl in unendlich geringerem Maße, die paradiesische Natur dieses Bodens, und wo dieß vernachlässigt wurde, da schlug es auch nur um so auffälliger in das Gegentheil um, da mußte das Paradies immer wieder zur Wüste und zur Heimath der Fieber werden. Das Grundgesetz im Reiche Gottes, daß die Ersten die Letzten werden, wo sie ihre göttliche Bestimmung vereiteln, waltet nicht nur in der Menschheit, sondern auch in der Natur, deren Genuß dem Menschen beschieden war, deren Herr er seyn sollte; waltet darum auch über dem Boden, darauf der Herr ihn gesetzt hat, und mußte an dem Boden des einstigen Paradieses am allermeisten sich erfüllen; der das Thal Sittim in ein Salzmeer verwandelte, der das Land Kanaan veröden und zertreten läßt, bis die Zeit der Heiden erfüllt ist, hat auch an dem Tiefthal des Schatt el Arab sein Gericht vollzogen also, daß die Menschheit aller Zeiten es mit Augen sehen und erkennen soll, wie der Fluch des Sündenfalles darauf lastet. Aber wo der Herr also an Engeln oder Menschen wie an der unvernünftigen Natur und dem Boden unter unseren Füßen das Erste zum Letzten macht, — da hebt er die natürliche Anlage darum nicht auf: — der Satan behält auch an der Spitze des Abfalls die Natur des Engels, der Mensch auch nach dem Sündenfalle die Natur eines nach Gottes Ebenbild erschaffenen Wesens, das Volk Israel auch in seiner Verwerfung noch die natürliche Begabung des auserwählten Volkes, das Land des Jordan noch die Natur Kanaans, — die Landschaft des Schatt el Arab noch die Natur des Paradieses, und die Spuren davon verbergen sich nicht, sollen immer wieder sich zu erkennen geben, auf daß das Walten Gottes offenbar werde, — wie die Sünde mächtig geworden und die Gnade einst noch mächtiger sich erweisen und die Erde wie den Himmel erneuern werde zu einem unvergänglichen Paradiese. Diese Spuren mitten unter dem Gericht sind in jener Landschaft des Schatt el Arab immer wieder wahrzunehmen. Wir haben oben schon erwähnt, wie berühmt die Gegend von Ahwaz im Mittelalter war wegen ihrer außerordentlichen Fruchtbarkeit an Korn und ganz vorzüglich an Zuckerrohr; aber auch wenn wir vollends ganz heruntersteigen in das Tiefthal (da Ahwaz erst an der letzten und bedeutendsten der Kurankatarakten liegt), wenn wir über den Schatt el Arab noch hinübergehen in das Uferland von Basra, — welch' eine Herrlichkeit zeigt diese Gegend immer wieder, wenn die Menschen sie bebauten, und die sie noch im Mittelalter gekannt haben unter der Regierung der Perser und der arabischen Kalifen, wenn wir uns erinnern, wie die Mährchen von „Tausend und eine Nacht" die Schlösser und Bazars, die Gärten und Palmenhaine von Basra wie von Bagdad feiern! Jenseits des Schatt el Arab ist heutzutage die schönste Gegend der Ufersaum des gemeinsamen Stromes zwischen seinen beiden ersten Häuptern, zwischen dem Kuran und dem Kerkha, sie ist ein Garten von Dattelwäldern; hinter diesen Dattelwäldern beginnt eine Zone von Ried- und Schilfdickicht, noch weiter landeinwärts folgt sparsames Weideland und darauf folgt eine Gegend, welche Salzpflanzen bedecken und deren Einförmigkeit nur noch Gruppen von Tamarisken-, Ononis- und Akazienarten unterbrechen, — dieselbe Gegend, welche einst die Heimath der Cultur

des Zuckerrohres war; regt ein Eingeborner die Hand, ja dann verwandelt jedes Fleckchen dieses öden Bodens sich wieder in ein Feld, das die reichsten Reis-, Gerste- und Weizenernten liefert. Gleicherweise verhält es sich diesseits des Schatt el Arab; nur daß diesseits das Areal des bebauten Landes noch größer ist als jenseits und die paradiesische Natur des Bodens noch mehr in die Augen springt. Das diesseitige Tiefthal wird von den Eingeborenen in zwei Hälften eingetheilt, in das Shemál, d. h. den Norden, die Gegend von Korna bis Basra, und in das Djunúb, d. h. den Süden, die Gegend von Basra bis zur Mündung des Stromes in den persischen Meerbusen; das Shemál ist 17 Stunden lang, das Djunúb 10 Stunden bis zur Abzweigung des Chor Gafgah und wieder 15 Stunden bis zur Mündung. Von diesen beiden Hälften bietet das 17 Stunden lange Shemál in der ganzen Ausdehnung, das 25 Stunden lange Djunúb wenigstens bis in die Nähe des Meeres (und sogar der größere Theil des Delta, welches der Schatt mit dem Chor Gafgah bildet), wie Ritter es schildert, zumeist den schönsten Anblick. Ein doppelter Gürtel der herrlichsten Dattelpalmen beschattet die Ufer des majestätischen Stromes und mischt in den Schlag seiner Wogen den tausendstimmigen Gesang zahlloser Vögel; die kleinsten Rinnen, in welchen der Strom noch auf vier Stunden Breite seine Wasser verbreiten darf, wimmeln von Fischen; die smaragdgrünen Weiden hinter den Palmenhainen nähren die reichsten Heerden von Kameelen, Pferden, Ochsen, Schaafen und Ziegen, indessen die unbändigen Thiere, die Rhinocerose, Bären und Löwen in den abgelegenen wüsten Gegenden hausen und nur selten eine Schlange aus den Zweigen der herrlichen Baumgruppen hervorschaut; wo der Mensch die geringste Sorgfalt auf den Boden verwendet, da verwandelt er sich in die reichsten Korn-, Reis-, Mais- und Zuckerrohrfelder oder in einen Teppich der herrlichsten Blumen, besonders der Rosen und Myrthen, darüber unsere Obstarten gleich wie die Früchte des Südens aus dem Laub ihrer Bäume schimmern: Aepfel und Birnen, Zwetschgen und Pflaumen, Kirschen und Trauben, Quitten und Feigen, Mandeln und Nüsse, Aprikosen und Pfirsiche, Maulbeere und Granaten, Citronen und Orangen. Wie mag diese Gegend erst ausgesehen haben, als Gott sie zu einem Garten für die ersten Menschen gepflanzt und noch keine Sünde sie entweiht, noch kein Hauch des Todes sie verderbt hatte! als die Wasser der Ströme, deren Leitung und Bewahrung Gott dem Menschen vertraute, nur erst zum Segen den Garten bespülten, noch keine Sümpfe mit ihren Dünsten die Luft verunreinigten, die frischen Winde von Gebirg und Meer die Hitze noch also milderten, daß die Sonne nicht sengte am Mittag und der Hauch der Nacht keinen Frost erzeugte! als der Wolf noch weidete mit dem Lamm, der Löwe noch Stroh fraß mit dem Rind, noch kein Verletzen und Verderben war in der weiten Schöpfung! als der Vater der Menschen noch redete mit Adam und Eva als mit seinen Kindern, noch wandelte mit ihnen unter den Zweigen jenes heiligen Gartens!

Die Gegend des Tiefthals trägt indessen noch heutzutage nicht nur die Spuren ihrer paradiesischen Schönheit an sich, sondern sie erweist sich, wo keine Sümpfe die Umgebung ungesund machen oder keine Vertrocknung des Bodens das Leben auch der Menschen und Thiere erschwert, sogar als eine sehr zuträgliche. Niebuhr sagt, nachdem er von jenen Schäden gesprochen: „Dennoch ist das vorherrschende Klima des Tiefthals des Schatt el Arab ein gesundes Klima und wird der Menschenschlag der Eingeborenen von den Reisenden als ein außerordentlich kräftiger, schöner, gesunder gerühmt, sowie auch die Thierwelt in der üppigsten Fülle, Stärke und Schönheit heranwächst, denn der zumeist wolkenlose, reine Himmel, der frische, mächtige Wellenschlag des Stromes, die Vereinigung der nahen Gebirgs- und Seeluft wirken immer wieder erfrischend und kräftigend auf die Constitution der Menschen und Thiere und gestatten der schädlichen Ausdünstung der unter der Lethargie der türkischen Herrschaft versumpfenden und versandenden Kanäle nicht jene extensive und intensive Gewalt, welche sonst einem

Tiefthale unter diesem Grade der Breite so gefährlich wird." — Gleicherweise spricht sich Ritter aus; er rühmt ganz besonders die Feinheit und Stärke der Thiere, besonders der Pferde und Kameele, den Gesang der Vögel, die Pracht der Wiesen und Felder und die reiche Begabung der Menschen im Tiefthal. Der Hauptbaum des Tiefthals ist die Dattelpalme; Niebuhr zählte daselbst 25 Arten, und wenn wir bedenken, welche Gaben dieser Baum in sich vereinigt, — wie seine Früchte die Speise, sein Saft der Trank der Eingeborenen sind, aus seinen Blättern mit leichter Hand ein schützendes Dach bereitet wird gegen die Sonnenstrahlen und den Nachtthau, sein Bast die einfachsten und stärksten Taue liefert zur Befestigung der Zelte, zur Einhägung der Viehgehöfte, zum Ziehen der Boote, sein Holz zugehauen zu Planken und Pfosten, ausgehöhlt zu ganzen Booten dient, wie schon auf einem mit Erdharz bestrichenen Palmstamm reitend und mit einem Palmzweig rudernd, die Eingeborenen leicht über den gewaltigen Strom setzen, — wie paradiesisch, wie allen Bedürfnissen der ersten Menschen entsprechend erscheint uns dieser Baum! Niebuhr redet dann auch von „dem paradiesischen Wuchse und den weit und breit als die herrlichsten anerkannten Früchten" der Palmen im Tiefthale des Schatt el Arab.

Das war die Stätte des einstigen Paradieses. Daß die LXX. diese Pflanzung ein *Παράδεισος*, d. h., wie wir anfangs mittheilten, einen „Baumgarten" nennen, ist uns nun um so verständlicher, da der Karakter des Tiefthals auch hierin so ganz und gar der Schilderung Mose's entspricht. Mose selbst bedient sich, eben weil er das Besondere der Pflanzung hinlänglich schildert, der allgemeinen Bezeichnung Gan, d. h. Garten. Zum Begriff eines Gartens gehört 1) die Abgränzung des Bodens von seiner Umgebung, 2) eine gewisse Uebereinstimmung in der Anlage der Pflanzung, 3) die Verbindung des Schönen mit dem Nützlichen und 4) die größere Leichtigkeit in der Bebauung und Erhaltung des Gartens gegenüber dem Ackerland. In jeder dieser vier Hinsichten verdiente die Pflanzung im Tiefthal des Schatt el Arab die Bezeichnung eines Gartens vollkommen: 1) die Gegend des Tiefthals war abgegränzt wie keine andere des mesopotamischen Eden und lag doch in Eden; ihre Gränzen bildete freilich und konnte keine künstliche Einfassung bilden, wohl aber die natürlichste aller Einfassungen: das zum Zagrosgebirge aufsteigende Terrassenland Chavilah im Osten, der persische Meerbusen im Süden, die arabische Hochwüste im Westen und die zum übrigen Eden hinaufführende Verbindung der Ströme im Norden; 2) dem ganzen Tiefthal ist in Klima, Boden, Pflanzenwelt, Thierwelt und Einwohnerschaft heutzutage noch, da wir doch nur noch von Spuren der einstigen Herrlichkeit reden können, ein Karakter aufgedrückt, welcher Beides erklären läßt: die Zusammengehörigkeit mit dem ganzen mesopotamischen Eden wie das Außerordentliche der Eigenthümlichkeit. 3) Die Pflanzung im Tiefthal gewährte Alles, was der Mensch bedurfte, und vereinigte im reichsten Maße das Schöne und das Nützliche. Hier konnte er nackt leben, wie es in Armenien mit seinen langen strengen Wintern, oder auch in Kaschmir und dergl. niemals möglich gewesen wäre, und hier fand er doch auch Alles, was zur ersten Bekleidung diente; hier fand er Alles zu seinem Unterhalte vor, ehe er noch zu bebauen gelernt hatte, und Alles, was er vorfand, war für die reichste weitere Cultivirung empfänglich; denn das können wir doch nimmermehr annehmen, daß der Mensch nicht auch ohne den Sündenfall und seine Folgen sich selbst und die Natur um ihn her hätte entwickeln und cultiviren sollen; wie es ja auch in den Worten ausgesprochen ist: „ihn zu bebauen und ihn zu bewahren." Aber darum war doch 4) die dem Menschen hier angewiesene Thätigkeit von der Leichtigkeit der Gartenarbeit gegenüber dem Ackerbau im Schweiße des Angesichts; wie die wunderbare Fruchtbarkeit dieses nur unter der Trägheit und Sünde der Menschen versumpfenden oder versandenden Bodens und die Gunst des dieses Thal bewässernden Stromes heute noch erkennen läßt. Der Boden des Tiefthals ist von der gleichen Art *)

*) Die Farbe und Mischung ist nicht die gleiche, nur die Bildung und Fruchtbarkeit; denn der Euphrat führt aus dem Taurus und Antilibanon auch so viel Kreide und Mergel mit sich,

wie der des ägyptischen Nilthals, jener aufgeschwemmte, üppige, lockere humus, welcher, zur rechten Zeit bestellt, den Saamen ohne Pflugschaar und andere Ackergeräthschaften aufnimmt und die herrlichsten Ernten liefert; Myriaden von kleinen Fischen (Meergrundeln) durchbohren ihn noch und arbeiten durch die Labyrinthe ihrer Gänge der Menschenhand vor, so daß das Bebauen desselben wie das Ziehen von Gräben zur Bewässerung vom Ufer entfernter Strecken oder zur Ableitung der Gewässer wie von unsichtbarer Hand erleichtert ist. Daß die ersten Menschen dieß gleich auf die ganze Ausdehnung von 42 Stunden hätten thun sollen, ist ja nicht gesagt; auch dazu, wie zu jeder Entwickelung und Ausdehnung ihrer Thätigkeit war ihnen nur freier Spielraum gegeben und doch schon für den ersten Anfang Alles von Gottes Hand zubereitet und verliehen, wie sie es beburften. Ein botanischer Garten, ein Garten, welcher, wie Manche es sich dachten, alle Gattungen des Pflanzenreiches in sich vereinigt hätte, war jener Garten nicht und sollte er gewiß keinenfalls seyn, man möchte ihn anderwärts suchen, wo man wollte; eben so wenig war er ein zoologischer Garten, welcher alle Gattungen des Thierreiches in sich vereinigt hätte; — die Pflanzenwelt und die Thierwelt jenes Gartens vereinigte ohne Zweifel nur jene Mannichfaltigkeit, jene „allerlei" Pflanzen und Thiere, wie sie der Mensch theils bedurfte zu seinem Lebensunterhalte, theils wie sie als Repräsentanten der unvernünftigen Schöpfung um ihn als den Herrn der Erde sich schaaren sollten; und auch von dieser außerordentlichen Mannichfaltigkeit gibt das Tiefthal heute noch Zeugniß, und haben wir oben einzelne Beispiele namhaft gemacht.

Es ist uns nun noch übrig, daß wir 7) vier weitere Stellen aus dem ersten Buch Mose zuziehen, welche auf die Beschreibung des Paradieses ein Licht werfen, nämlich 1, 28. 3, 23. 24. 8, 4. und 9, 13.

Die erste dieser Stellen, 1 Mos. 1, 28: „Seyd fruchtbar und mehret Euch und erfüllet die Erde!" rc. veranlaßt uns zu einer Betrachtung, welche selten angestellt wird und doch wichtig genug ist, zu der Betrachtung des Zusammenhanges der Wiege der Menschheit mit den ersten Völkerstraßen. Wir dürfen keine Begebenheit in der Geschichte des Reiches Gottes nur für sich auffassen, am wenigsten den Anfang derselben; wir dürfen auch bei der Frage nach der Stellung der einstigen Wiege der Menschheit nicht nur bei der Wiege selbst stehen bleiben, sondern müssen auch den Zusammenhang derselben mit den ersten Völkerstraßen wohl in's Auge fassen. Dabei dürfen wir nicht außer Acht lassen, daß der himmlische Erzieher hiebei die mögliche sündlose Entwickelung der Menschheit gleicherweise berücksichtigte, wie die Entwickelung unter der Sünde und ihren Folgen. Bei der letzteren mußte es durch Umwege und Sprünge gehen, während es bei der ersteren seinen einfachen natürlichen Gang genommen hätte; aber das Ziel blieb das gleiche und eine gewisse Uebereinstimmung schon in einzelnen Wendepunkten der Entwickelung gibt sich mannichfach zu erkennen. So schon bei dem ersten Schritte, womit die junge Menschheit die Wiege hinter sich ließ. In Folge des Sündenfalles hatte das Elternpaar diese Wiege knall und fall zu verlassen, ließ es weiter östlich sich nieder und wurden acht Seelen seiner Nachkommenschaft dadurch vor der Alles verschlingenden Fluth bewahrt, daß sie in einem Schiffe über die Fluthen hinaufgetragen wurden zum Ararat und beim Fallen der Gewässer daselbst das Schiff glücklich verlassen und sich wieder häuslich niederlassen durften. Es war ein Umweg und Sprung, auf welchem die Menschheit bei diesem ersten Wendepunkte, von welchem die Völkerstraßen ausgingen, ankam; aber es war schon hier das gleiche Ziel, welchem die sündlose Entwickelung einfach und natürlich sie zugeführt hätte, der große erste Tummelplatz der jungen Menschheit in Eden, in dessen Nähe im klei-

---

daß das aufgeschwemmte Erdreich eine hellere Farbe bekommt und wo man es nicht bebaut, um so mehr sich verhärtet, berstet und zerstäubt. Wie wenig aber diese Aufschwemmungen die Physiognomie des Tiefthales alteriren und seit Jahrtausenden alterirt haben, davon weiter unten.

neren Bereich die Wiege gewesen war. Das mesopotamische Eden bildet Ein Ganzes, geräumig und gesegnet genug, um den Hunderttausenden der ersten Völkerfamilie zur Heimath zu dienen, und durch Gebirge, Wüsten und Meer abgeschlossen genug, um das vorzeitige Zerstreuen der Völkerfamilie zu verhüten, sie bis zu dem Zeitpunkte, da sie nach Gottes Rath hinlänglich gereift gewesen wären oder da Er ihren Trotz brechen und sie zerstreuen mußte, auf dem Heimathsboden beisammen zu erhalten. Innerhalb dieses Einen Ganzen aber war als die geschützteste Landschaft und vom großen Tummelplatze noch abgesondert das Tiefthal des Schatt el Arab, gleichsam die Wiege der Menschheit, in welcher sie heranwachsen, erstarken, sich mehren und ihre leiblichen und geistigen Kräfte entwickeln sollten, bis sie zahlreich und reif genug nach dem großen Tummelplatze in Eden hinauf sich ausbreiten würde, um später auch dessen Gränzen zu überschreiten, über die großen Länderbrücken zwischen dem Persischen und dem Kaspischen Meere nach dem Hochland von Iran und Hinterasien, zwischen dem Kaspischen und dem Schwarzen Meere nach den Steppenländern von Asien und Europa, zwischen dem Schwarzen und dem Mittelländischen Meere nach dem Westen von Europa, zwischen dem Mittelländischen und dem Rothen Meere nach Nordafrika und zwischen dem Rothen und dem Persischen Meere nach dem Innern von Afrika zu wandern und so die ganze Erde zu erfüllen. Der Sündenfall vereitelte das einfache und natürliche Vorrücken innerhalb Edens, der Trotz beim Thurmbau zu Babel das einfache und natürliche Vorrücken über jene Länderbrücken; aber der erste Tummelplatz der Völkerfamilie war der gleiche und die Völkerstraßen waren die gleichen; von dem Knotenpunkte der drei Welttheile, von dem mesopotamischen Eden sollte die Erfüllung der Erde ausgehen, und die geschützteste und allen Bedürfnissen der ersten Menschen entsprechendste Gegend desselben, das Tiefthal des Schatt el Arab, war es, welches die Weisheit und Liebe des göttlichen Erziehers zur Wiege der Menschheit bestimmt und bereitet hatte. Hiezu stimmen vollkommen die anderen genannten Stellen, welche uns den Umweg und Sprung, den der Sündenfall verursachte, vergegenwärtigen, und zwar zunächst

die zweite Stelle 1 Mos. 3, 23. 24.: „Und es entließ ihn (den Menschen) Jehova Gott aus dem Garten Edens, zu bebauen das Feld, von dem er genommen war; und Er trieb den Menschen aus und lagerte von Osten vor dem Garten Edens die Cherubim und die hin und her sich wendende Flamme der Vertrocknung[1], zu bewahren den Weg des Lebensbaumes." Die hier gegebene Uebersetzung weicht freilich von der herrschenden namhaft ab: LXX., Vulgata, Luther übersetzen Cherebh durch „Schwert"; die Commentatoren denken an keine andere Uebersetzung; die ganze Anschauung, welche wir von Kindheit auf von einem Engel mit dem flammenden Schwerte über Adam und Eva in uns aufgenommen haben, wäre dadurch umgewandelt; — und dennoch bleiben wir dabei, daß unsere Uebersetzung die richtigere sey. Cherebh heißt allerdings „Schwert" und findet sich in dieser Bedeutung unzweifelhaft gebraucht in den meisten Stellen des Alten Testamentes; aber es hat diese Bedeutung erst in dritter Linie. Cherebh kommt von חָרֵב, „trocknen" (so 1 Mos. 8, 13.: חָרְבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ, und in demselben Vers: חָרְבוּ פְּנֵי הָאֲדָמָה, und in vielen anderen Stellen); daher sodann die Bedeutung „verheert seyn" und auch aktiv „verheeren", weil die Vertrocknung einer Landschaft oder eines Körpers eine traurige Verheerung anrichtet; dem entsprechend hat das Hauptwort חֶרֶב in erster Linie die Bedeutung „Vertrocknung" (so 5 Mos. 28, 22., wo sie aufgezählt ist unter den Israel angedrohten Strafen: Pest, Schwindsucht, hitziges Fieber, Brand, Lungensucht, Vertrocknung, Frost und Gelbsucht, und zwar die drei letzten Strafen nicht nur an dem Körper von Menschen und Thieren, sondern auch am Getreide; eben so Sach. 11, 17., wo den treulosen Hirten über Israel gedroht wird ꝛc. חֶרֶב עַל זְרוֹעוֹ, „Vertrocknung über ihren Arm und ihr rechtes Auge" mit der keine Verwechslung von

„Schwert“ zulassenden Parallele, daß ihr Arm werde trocken, יָבֵשׁ, und ihr Auge erlösche, כָּהָה); in zweiter Linie bedeutet es dann freilich auch „Verheerung im Allgemeinen“, und in dritter Linie verheerende Instrumente — „Messer“, „Zweispitz“ und am öftesten „Schwert“. Auch haben wir in unserer Uebersetzung Cherubim nicht als Einen Engel gefaßt, sondern wörtlich in der Mehrzahl, worin die LXX. genauer sind als die Vulgata und Luther, und wird das Folgende zeigen, daß auch dieß nicht ohne Bedeutung ist. Denn was mag nun die „hin und her sich wendende Flamme der Vertrocknung“ auf der Ostseite des Gartens gewesen seyn, welche Adam und Eva die Rückkehr zu ihrem Paradiese und zum Baum des Lebens insbesondere verhindern sollte? was anders, als was heutzutage noch den Verkehr zwischen der Gegend von Basra und der Gegend von Schiras unterbricht? was anders als die Wüsten, welche sich zwischen dem Schatt el Arab und jenen persischen Alpenthälern ausbreiten? Sie sind der anschauliche Ueberrest jenes einstigen, jenes ersten Gottesgerichtes, gleichwie das todte Meer ist der Ueberrest eines späteren Gottesgerichtes über Sodom und Gomorrha, nachdem das Thal Sittim mit all' seiner Herrlichkeit in Flammen aufgegangen und der Thalboden eingesunken war, daß die Wasser des Jordan ihn bedeckten. Hier sank der Boden nicht ein, aber er blieb in eine Wüste verwandelt, und wenn er auch jährlich sich wieder mit Riedgras, Schilf und Salzpflanzen überkleidet, so geschieht auch noch von Zeit zu Zeit im Kleinen, was dazumal im Großen und nicht nur an Schilf u. dergl., sondern an einer üppigen Vegetation geschah, daß weit und breit Alles vertrocknet, sich entzündet und der Brand wie in einer amerikanischen Prärie sich einherwälzt, das Land immer wieder in eine Wüste verwandelnd. Ob daran bei jenem ersten Gottesgerichte auch unterirdische Gottesmächte Theil hatten, da der Boden vulkanisch*) ist, lassen wir dahingestellt; wir wissen, daß es dessen nicht bedurfte, und das Bild, welches sich uns bei dieser Flucht der ersten Menschen unter dem Gerichte Gottes vergegenwärtigt, ist wahrhaftig majestätisch und dem vorausgegangenen Segen des Paradieses entsprechend genug, um für das Künstliche jenes flammenden Schwertes, so lieb es uns von Kindheit auf seyn mag, uns zu entschädigen: Schuldbeladen und angstbeklommen werden die ersten Menschen aus dem Garten an den Ufern des Schatt el Arab ausgetrieben gegen Morgen; die Wälder und Wiesen, durch welche ihr Weg führt, verdorren, das Leben der Natur um sie her erstirbt unter dem Fluche der Sünde, welchen sie über die schöne Welt gebracht; und da sie die Ebene hinter sich haben und die Vorberge des persischen Hochlandes hinansteigen, — siehe da liegt die schöne Gegend in der Tiefe bis zum Schatt el Arab hin in Rauch eingehüllt und steigen die Flammen darüber empor, bald da bald dorthin sich wälzend, da schweben auf den Fittigen des Windes und der von ihnen gejagten Flammen über diese erste Stätte des Gerichtes hin die Cherubim Gottes, die Boten seiner Gerechtigkeit, die Hüter des Weges zum Baume des Lebens.

Die dritte und vierte Stelle gehören zusammen, sie erzählen uns aus der Geschichte der Sündfluth von der Gegend, wo die Arche sich niederließ, und von den Friedenszeichen in den Wolken, nämlich 8, 4.: „Der Kasten ließ sich nieder auf den Höhen des Ararat“, und 9, 13.: „Meinen Bogen habe ich gegeben in dem Gewölk, daß er sey ein Zeichen des Bundes zwischen mir und zwischen der Erde.“ Für das zweite Gericht auf Erden bediente sich Gott nicht wie bei dem ersten (und wie es bei dem letzten einst seyn wird) des Feuers, sondern des Wassers; eine Fluth verschlang die entartete und unbußfertige Menschheit, und nur eine einzige Familie, in welcher der Glaube sich lebendig erhalten, ward auch am Leben erhalten mittelst eines auf Gottes Befehl gezimmerten Schiffes, welches sie über die Wasser dahintrug und endlich auf dem Gebirge Ararat sich niederließ. Mose nennt die

*) Wie denn nach Edrisi noch im 12. Jahrhundert daselbst ein Vulkan Feuer ausgeworfen habe und heutzutage noch Asphalthügel sich finden.

einzelne Höhe, wo die Arche landen und die Familie die Erde wieder betreten durfte, nicht, und die Richtigkeit der einheimischen Sage, welche eine gewisse Bergspalte bezeichnet, mag dahingestellt bleiben; aber an der Identität des ganzen Gebirges Ararat, welches heute noch den von Mose bezeichneten Namen führt und von wo die Familie wieder in die mesopotamische Ebene hinabstieg, ist nicht zu zweifeln. Der Endpunkt dieser ersten Seereise also ist gewiß; aber was war der Ausgangspunkt? Mose nennt uns denselben allerdings nicht mit Namen, die Vergleichung einiger Angaben in der Geschichte des Sündenfalles und in der Geschichte der Sündfluth aber läßt uns denselben mit hoher Wahrscheinlichkeit erkennen. Auf der Ostseite des Paradieses fand, wie wir sahen, die Austreibung der ersten Menschen Statt, hier waren die Cherubim erschienen, hier war die Verheerung den Ausgetriebenen auf den Fersen gefolgt, bis sie die Ebene verlassen und die aufsteigenden Höhen der Ausläufer des Zagrosgebirges erreicht hatten, — die Gegend des heutigen Schiras mit seinen Alpenthälern, eine rauhere, Arbeit im Schweiße des Angesichts erfordernde, aber immer noch reich gesegnete Landschaft unter wolkenlosem Himmel und von wunderbar reiner erfrischender Luft. Während das Land Chavilah etwas gegen Nordosten und noch innerhalb Edens lag, lag diese Landschaft etwas gegen Südosten, halb schon außerhalb Edens, auf der nordöstlichen Seite des persischen Meerbusens. Sie war die nächste Zuflucht der Vertriebenen auf der Ostseite und gewährte Alles, was sie nun erwarten sollte nach dem Urtheilsspruche Gottes — saure Arbeit auf dem Felde, aber auch eben so reiche Befriedigung ihrer Bedürfnisse, wenn sie jene Arbeit verrichteten; sie gestattete kein Leben in nacktem Zustande mehr, aber sie ist eine von den gesündesten, ein hohes Alter am meisten begünstigenden Gegenden der ganzen Erde; hier ist Beides gleicherweise zu Hause, Kain's Ackerbau und Abel's Viehzucht; von hier aus nahm auch die Arche des Sethiten*) Noa bei der einbrechenden Sündfluth am natürlichsten die Richtung hinauf nach dem Gebirge Ararat. Wo irgend in der Welt die Wasser des Meeres wachsen, da drängt naturgemäß die Meeresfluth hinein in die Stromgebiete, die Wasser des Stromes werden gestaut und landeinwärts getrieben, und was dem Meere zulag, schwimmt und treibt mit der hereindrängenden Fluth, je mehr diese wächst, langsam aber immer weiter innerhalb der rechts und links sich erhebenden Thalwandungen landeinwärts, wenn auch kein menschliches Ruder das Schiff dem höher und höher aufsteigenden Gebirge zu sollte gelenkt haben. So ward die Arche von der Gegend zwischen dem nordöstlichen Ufer des persischen Meerbusens und den südwestlichen Ausläufern des Zagrosgebirges aus mit der in das Stromgebiet Mesopotamiens hineindrängenden Fluth naturgemäß an dem immer höher aufsteigenden Walle des Zagrosgebirges hin in der Richtung von Südost nach Nordwest langsam die Strecke von etwa 360 Stunden hinaufgetragen, bis auch die Spitzen des obersten und höchsten Gebirgsstockes versanken und jede Spur verloren war, nun aber auch die Wasser sanken und die Arche auf einer der ersten wieder hervortauchenden Höhen des Ararat sich niederlassen durfte. Da stiegen die Geretteten aus, da gab ihnen Gott in dem ersten Regenbogen, dessen sie ansichtig wurden, das Zeichen seines Bundes mit der Erde. Der Eindruck desselben auf die Geretteten war ein so lebhafter, sollte ein so lebhafter seyn, daß sie darin ein Zeichen dieses Bundes erblicken konnten, daß wir aber auch annehmen müssen, Noa und die Seinigen haben bisher noch nie einen Regenbogen wahrgenommen gehabt. Daß es überhaupt der erste Regenbogen auf Erden gewesen sey, sagt die heil. Schrift nicht, ist auch kaum vorauszusetzen, obwohl es häufig vermuthet wird. Oder sollte sich wirklich bis zur Sündfluth die Sonne niemals in Regentropfen gespiegelt, sollte es wohl gar niemals bisher geregnet, sollten die Wolken sich nie wieder in Regen aufgelöst, sollte es gar keine

*) Kain und seine Nachkommen waren ja noch weiter jenseits Edens in dem Lande Nod angesiedelt.

Wolken gegeben, sollten die aufsteigenden Dünste und Nebel noch nie sich oben gesammelt haben? Man kommt mit solchen Vermuthungen in absurdum und die Schrift sagt noch ausdrücklich (1 Mos. 2, 5. 6.) von den Schöpfungstagen, welche der Erschaffung des Menschen vorausgegangen waren, — und nur von diesen —: „Denn Gott der Herr hatte noch nicht regnen lassen auf Erden und war kein Mensch, der das Land bauete. Aber ein Nebel ging auf von der Erde und feuchtete alles Land.“ Das Regnenlassen nach Gottes Ordnung und das Bauen des Landes durch die Hand des Menschen steht hier auch so parallel, daß wir annehmen müssen, die Bebauung des Landes habe nicht bis zur Sündfluth des Regens entbehrt. Wo aber Regen und je mehr Regen, desto eher müssen auch Regenbogen erscheinen: — Wenn wir nun bedenken, daß die Gegend des Ararat sich heutzutage noch durch die häufige und prachtvolle Erscheinung ihrer Regenbogen auszeichnet, die Gegend von Schiras dagegen durch eine Reinheit der Luft, bei welcher Regenbogen zur größten Seltenheit gehören und mancher Eingeborene sein Lebenlang diese Erscheinung nie zu Gesicht bekommt, — so wird auch dadurch die Geschichte Noa's uns um so verständlicher, der Ausgangspunkt wie der Endpunkt seiner Fahrt und die Heimath der Menschen vom Sündenfalle an bis zur Sündfluth in jenen Alpenthälern südöstlich vom Tiefthal des Schatt el Arab um so wahrscheinlicher.

Wie aber, müssen wir noch fragen, wenn die außerordentlichen Umstände, unter welchen Noa mit den Seinigen nach Hocharmenien versetzt wurde, in Mesopotamien gleiche Veränderungen bewirkten, wie sie in anderen Gegenden der Erde durch diese und spätere Fluthen bewirkt worden zu seyn scheinen, — wenn das ganze Tiefthal des Schatt el Arab vielleicht gar kein Urboden, sondern nur angeschwemmtes Land wäre? Denn wir wissen ja, wie vielfach solche Anschwemmungen stattfinden, und Gelehrte, welche keine Lokalkenntniß besitzen, ziehen daher leicht die genannte Folgerung. Allein schon ein Blick auf die bis zur heutigen Mündung des Schatt el Arab herab so geschlossene Lage Mesopotamiens macht uns jede wesentliche Veränderung dieses Terrains unwahrscheinlich; wo nicht dieser Schutz der Gebirge stattfindet, die das Stromgebiet bis zur Mündung herab wie eine Mauer einschließen und dem Schlage der Wogen den kräftigsten Widerstand zu leisten vermochten, wo wie bei den Mündungen des Mississippi, des Nil, des Ganges &c. das Niederland in freie weite Ebenen verlauft, da mögen wir Anschwemmungen von solcher Bedeutung für möglich halten, — hier ist es nicht anzunehmen. Dazu kommt aber, daß die geognostischen Untersuchungen der mesopotamischen Thalsohle sowie die hydrographischen Messungen an den nördlichen Gestaden des persischen Meerbusens unsere Annahme zur Gewißheit erheben: — denn die Thalsohle von Mesopotamien enthält zwar bis nach Al Erzi (30 Stunden oberhalb Anah, also noch im unteren Mesopotamien) hinauf einzelne Spuren einer maritimen Formation, einer Thonformation mit Corallenbildungen und Knochenkalkstein, auch etliche Muschelschichten, aber es sind auch hier nur Zwischenschiebungen, welche über den alten ursprünglichen humus hin als Ueberbleibsel partieller späterer Fluthen sich zu erkennen geben und damit vielmehr als Zeugen von der Festigkeit und Ursprünglichkeit der Gesammtphysiognomie dieses Stromgebietes. Was aber die durch die mesopotamischen Ströme selbst bewirkten Alluvialbildungen betrifft, so wollen wir hier die verba ipsissima des Meisters in der Geographie, die Worte Ritters beisetzen: „Der Schatt schwemmt nicht selten Theile seiner eigenen Alluvialbildungen wieder hinab zum Meere, ohne daß man den speciellen Grund davon in etwas Anderem als in den Wechseln und Veränderungen der Stromader wahrnehmen könnte. Im Tigrisgebiet ist dieß noch weit häufiger der Fall, daß durch seine oft wiederholten reißenden Ueberschwemmungen die jüngst erst angesetzten Alluvien auch bald wieder mit fortgerissen werden. So bemerkte man dieß bei Seleucia, wo er zweimal seinen Lauf verändert hat, aber constant mit der westwärts gerichteten Tendenz seine Zerstörungen ausführte. Die chronologischen Calcüle über seine Alluvien in Bezug auf vergangene Jahrhunderte und Jahrtausende, wie man sie wohl

am Ganges und am Nilstrom angestellt, möchten daher hier wenig Sicherheit geben. Die Ursachen, welche dem Euphrat das Material zu seinen Alluvien gaben, waren Städteanlagen, Kanalgrabung, Wegbahnung durch Heere, geognostische Verschiedenheiten der Schichten, Vegetationsverbreitung, Gefälle, Ebbe und Fluth, daher auch seine Ablagerungen sehr wechselnder Art. Auch das Meer hat seinen Antheil am Anschwemmungsboden; am Nordende des Persergolfs streicht eine beständige Strömung von Ost gen West vorüber, die an den Strommündungen den Schlammassen ihre Richtung nach der anderen Seite hin gibt. So wird ein Theil des Alluviums fort und fort gegen den West und dann gegen den Süden geworfen und über den flachen Boden des Golfs verbreitet. Davon hat die britische Küstenaufnahme die Specialverhältnisse angezeigt. An der Nordostseite des Golfs beträgt die Tiefe größtentheils über 40 Klafter (240 Fß.), an der ganzen arabischen West- und Nordwestseite dagegen wechselt sie ab von 16 Klaftern bis zur völlig unfahrbaren Tiefe oder Seichte, die nach nicht sehr langer Periode über den Spiegel der Wasserfläche emporsteigen wird. Die frühere Hypothese von Carter und Anderen, als sey das Niederland des Euphrat von der babylonischen Ebene Feludja abwärts, mit seinem tiefliegenden Bassin und den Versumpfungen erst eine moderne Erscheinung, weil das Meer und seine Einbrüche dahinwärts oder durch Fluthenstauungen seine Domäne erweitert und den Boden mit Meeressand (es ist aber gar kein Meeressand, wo solcher sich findet, sondern nur Verwitterung von festen Sandstein- oder Kiesellagern, welche durch den heißen Sonnenstrahl und den Mangel der vegetativen Bedeckung ihre kleinsten Zersetzungen erhielten) überzogen habe, erscheint nach Ainsworth als eine irrige Ansicht."

So stehen wir also mit unserem Nachweis, wo das mosaische Paradies zu suchen ist, in jeder Hinsicht auf dem festen Boden der Geschichte und Geographie, und ist die Treue der heiligen Ueberlieferung in allen ihren Zügen vollkommen gerechtfertigt.

Es ist uns nun nur noch übrig, uns die Frage zu beantworten, was wir uns unter dem neutestamentlichen Paradiese zu denken haben, und wie der Herr und sein Apostel zu dieser Bezeichnung der himmlischen Welt kamen, welche seither der Kirche so theuer geblieben ist?

Bei den wenigen Worten, welche der Herr am Kreuze mit dem Schächer zu reden vermochte, und bei der vertrauten Weise, in welcher er mit ihm (Luk. 23, 43.) vom Paradiese redet, entsteht in uns unwillkürlich die Frage: Wie war es möglich, daß der Herr in dieser Weise mit ihm reden konnte? War der Schächer zuvor, ehe er in ein Verbrechen gerieth, ein Zuhörer Jesu gewesen und nicht unbekannt mit der Lehre Jesu? oder war es gar bereits ein volksthümlicher Sprachgebrauch der Juden, von der anderen Welt als vom Paradiese zu reden? Das Zweite in keinem Falle, denn wir müßten alsdann doch in der vorausgegangenen oder gleichzeitigen Litteratur der Juden irgend eine Spur davon finden, was nicht der Fall ist weder in Schriften des Alten Testamentes, noch in rabbinischen; erst die späteren, die mittelalterlichen Rabbinen und der Koran haben sich diese Vorstellung von der himmlischen Welt, die Idee und ihre Bezeichnung, von der Kirche entlehnt und zu eigen gemacht. Das Alte Testament hat keine himmlische Welt als Heimath der Frommen; es hat einen Thron Gottes, es hat Heerschaaren der Engel in seiner Umgebung, aber an einen Eingang der Frommen nach dem Tode in ihre Mitte streift das Alte Testament kaum hin in jenen Erzählungen von Jakob's Himmelsleiter und Eliä Himmelfahrt. Der Blick in die himmlische Welt als unsere Heimath ist erst durch Jesum erschlossen worden und auch dieß eben erst mit dem Heimgang Jesu dahin: — da redet der Herr in seinen Abschiedsworten von den vielen Wohnungen im Vaterhause und dem Zusichnehmen der Seinigen dahin, da redet er mit dem Schächer vom Paradiese, dahin der Sterbende mit ihm eingehen werde, da redet er nach der Auferstehung mit Maria Magdalena von seiner Auffahrt zu seinem

und zu ihrem Vater, da sehen die Jünger ihm nach bei der Himmelfahrt und seit derselben und seit Pfingsten in Augenblicken der Entzückung hinein in den geöffneten Himmel und das himmlische Paradies, da ist das Jenseits den Aposteln und uns zur vertrauten Heimath geworden. Der Schächer konnte daher, selbst wenn er je früher ein Zuhörer Jesu gewesen wäre, wovon wir doch gar keine Spur besitzen, doch nicht mit dem Himmel in dieser Weise bekannt gewesen seyn. Nein, wenn der Schächer die Bitte aussprach: „Gedenke an mich, wenn Du in Deinem Reiche kommst!“ so hatte er nicht mehr und nicht weniger vor Augen, als die dazumal und heutzutage noch erst zu erwartende restitutio in integrum, welche der Israelite wie wir von „der letzten Zeit“ hofft, der Israelite wie wir als die Folge des messianischen Reiches auf Erden sich dachte, der Israelite aber mit wenigen Ausnahmen unmittelbar von der ersten Erscheinung des Messias erwartete; und war das Große, das Staunenswerthe an dem Glauben dieses Schächers eben das, daß er sich nicht irre machen ließ durch den Nichteintritt dieser Umwandlung der Welt durch Jesum, sondern nun von der Zukunft, nun von dem leidenden und sterbenden Messias, wenn er wieder kommen würde, es erwartete und seinen Antheil sich erbat. Aber so groß, so staunenswerth dieser Glaube des Schächers erscheint, so sprach er doch gar nichts aus, als was Jesajas voraus ausgesprochen, so blieb er doch damit noch ganz innerhalb des Alten Testamentes, wiewohl er im Sterben sich zur höchsten Höhe desselben aufschwang; und so groß, so staunenswerth sein Glaube erscheint, so viel größer und staunenswerther noch erklang ihm die Antwort, da der Herr ihm bezeugte, daß er nicht erst von der Zukunft seinen Antheil an der Herrlichkeit des Messias zu hoffen habe, sondern daß die Herrlichkeit, welche der Prophet Jesajas allerdings in paradiesischen Bildern geschildert hatte, noch in eine ganz andere überirdische Welt hineinreiche, in eine Welt, welche nicht erst auf eine restitutio zu warten habe, und daß er heute noch in dieselbe, heute noch mit dem Herrn in dieses himmlische Paradies eingehen werde.

„Heute noch wirst Du mit mir im Paradiese seyn!“ Dieses Wort an den Schächer hat den himmlischen Ton angeschlagen, welcher nun seit 18 Jahrhunderten die Kirche durchdringt und in zahllosen Poesien und Predigten und in noch zahlloseren Seufzern Sterbender wiederklingt; der erste Jünger, welcher, so weit unsere Kenntniß reicht, unter diesem Bilde des Meisters die himmlische Welt anschaute, ist der Apostel Paulus, indem er von seiner Entzückung in den Himmel redet (2 Kor. 12, 4.); ihm folgte Johannes, indem er die himmlische Welt in paradiesischer Weise uns vor Augen malt, aber auch den Zeitpunkt am Ende der Tage voraussieht, da diese himmlische Welt ihre Herrlichkeit wieder mittheilen darf an die Erde, da das himmlische und das irdische Paradies alsdann Eines seyn werden (Offenb. 2, 7. 7, 17. 22, 1. 2.). Pfarrer Pressel.

Paris, Synoden. Eine große Anzahl von Synoden ist in Paris gehalten worden, doch sind nur sehr wenige für die Entwickelung der Kirche im Glauben und Leben von Bedeutung gewesen. Im Jahre 362 kam hier, so weit die Nachrichten reichen, die erste Synode zu Stande; sie beschäftigte sich mit der arianischen Streitfrage, verdammte die von den Arianern unterdrückte, auf dem Concil zu Ariminum angenommene Glaubensformel und belegte den Bischof Saturnius von Arelate, der sich unfügsam gezeigt hatte, mit dem Banne (Jo. Dominicus Mansi Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Tom. III. Flor. 1759. Pag. 358.; J. C. L. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. I. 2. Bonn 1845. S. 60). — Die zweite im Jahre 551 in Paris gehaltene Synode untersuchte eine gegen den Bischof Saffarac geführte Proceßsache, in Folge deren er zur Einsperrung in ein Kloster verurtheilt worden war; sie bestätigte das Urtheil (Mansi l. c T, IX. Flor. 1763. Pag. 741). — Wahrscheinlich wurde im Jahre 557 abermals eine Synode in Paris veranstaltet, welche nur die Behandlung von Disciplinarsachen vornahm und dazu die schon bestehenden Kirchengesetze erneuerte, namentlich nach der Richtung hin, daß das Eigenthum der Kirche und Bischöfe

geehrt bleibe, daß kein Bischof die Sache eines anderen Bischofs sich anmaße, daß Ausschweifungen, Nonnen-, Mädchen- und Wittwenraub verboten sey u. dergl. (Mansi l. c. Pag. 743 sq.). Um die Streitigkeiten zwischen den Brüdern Chilperich und Sigebert zu beseitigen, hatte der König Guntramnus im Jahre 573 eine Synode nach Paris berufen, ohne den Zweck der Berufung zu erreichen. Zugleich behandelte die Synode eine vom Bischof Papolus von Chartres gegen den Erzbischof Aegydius von Rheims erhobene Klage, der ohne Vorwissen des Papolus den Presbyter Promotus als Bischof eingesetzt hatte. Die Synode erklärte sich gegen Aegidius und erließ auch in diesem Sinne an den König Sigebert ein Schreiben, indem sie denselben aufforderte, die Sache des Promotus nicht weiter in Schutz zu nehmen (Mansi l. c. Pag. 866 sq.). — Die folgende im Jahre 577 zu Paris gehaltene Synode oehandelte einen Strafproceß, den der König Chilperich wegen Majestätsbeleidigung gegen den Bischof Prätextatus von Rouen eingeleitet hatte; der Bischof wurde verurtheilt und exilirt (Mansi l. c. 875 sq.). Diesen Synoden gegenüber war die im Jahre 615 zu Paris veranstaltete Synode in der Entwickelung der hierarchischen Macht in Deutschland, namentlich auch in Beziehung auf das Verhältniß der Bischöfe und der kirchlichen Verfassung zur weltlichen Hoheit oder zum Staatsoberhaupte, von besonderer Bedeutung. Hatten die christlichen Kaiser bis in das 6. Jahrhundert den Klerus in Disciplinarsachen unter ein geistliches Gericht gestellt und den Bischöfen keine bürgerliche Gerichtsbarkeit dabei zugestanden, so wurde nun durch die erwähnte Synode dem Klerus das Privilegium gegeben und vom König Clothar II. bestätigt, daß er auch in allen Fällen, welche bisher nur vor das weltliche Gericht gehörten, von einem gemischten Gerichte abgeurtheilt werden sollte. Dadurch wurde mit der Gerichtsbarkeit des Bischofs auch dessen Macht erweitert, die jetzt, nach Clothar's bestätigendem Edikte der Synode, nur noch dadurch beschränkt war, daß der Bischof die Pflicht hatte, die Verwendung des Königs zu beachten, wenn sich derselbe für einen Beklagten aussprach. Außerdem erließ die Synode noch mehrere Verordnungen, die ihrem Inhalte nach nur als eine Erneuerung älterer Canones anzusehen sind (Mansi l. c. T. X. Flor. 1764. Pag. 539 sq.; das Edictum Clotarii II, daselbst Pag. 543; F. W. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands. Bd. I. Göttg. 1845. S. 294). — Ohne Bedeutung war die Synode zu Paris im Jahre 638, auf welcher der König Dagobert die Privilegien des Klosters St. Denys bestätigte (Mansi l. c. Pag. 659). — Den Grund zur Berufung der Synode zu Paris im Jahre 825 gab der Bilderstreit, welcher in der griechischen Kirche tief gehende Störungen hervorgerufen hatte und auch die fränkische Kirche bewegte, die ihre Unabhängigkeit Rom gegenüber zu behaupten suchte. Der griechische Kaiser Michael II. Balbus fertigte eine Gesandtschaft ab an den König Ludwig den Frommen, der auch in Begleitung der fränkischen Bischöfe Freculfus und Adegarius nach Rom ging, um für die Ehre der Kirche und die Würde des Glaubens einzutreten, Verläumder und Betrüger der Kirche unschädlich zu machen. Die Bilderfrage war hierbei vorzugsweise gemeint und sie sollte zu Paris zur Erörterung kommen. Zu diesem Zwecke las die Synode das für den Bilderdienst sprechende Schreiben des Pabstes Hadrian an den Kaiser Constantinus Kopronymus und an dessen Mutter Irene, wie auch die Beschlüsse der Synode von Nicäa (787) vor, zog die Aussprüche der Kirchenväter für die Frage in Erwägung und erklärte sich mit ausdrücklichem Tadel gegen den Pabst, bezeichnete die Lehrsätze der Synode von Nicäa für irrig und verwerflich und gestattete, mit Anschluß an frühere Erklärungen vom Pabste Gregor dem Großen, den Gebrauch der Bilder in der Kirche nur insoweit, als die Bilder durch Anschauen zur Belehrung für diejenigen dienen sollten, welche in den Schriften nicht lesen könnten. Die Synode machte demnach bei den Bildern in der Kirche einen Unterschied zwischen der erlaubten Betrachtung und unerlaubten Verehrung (vergl. d. Artt. „Bilderverehrung" Bd. II. S. 235; „Heilige" Bd. V. S. 673; dagegen die Artikel „Bilderstreitigkeiten" Bd. Bd. II. S. 232; „Eugenius II." Bd. IV. S. 214). Mit jener Zulassung wollte die Synode eine Einigung zwischen dem Pabste und der grie-

chischen Kirche vermitteln; in diesem Sinne ließ auch der König Ludwig dem Pabste Eugen II. schreiben, wie auch den Erzbischof Jeremias von Sens und den Bischof Jonas von Orleans (s. d. Art. Bd. VI. S.795) instruiren, die er Beide als Gesandte nach Rom abfertigte. Die eifrigen Vertreter Roms, zu denen bekanntlich besonders Bellarmin gehörte, suchten die Verhandlungen dieser Synode, welche sich freilich im antirömischen Sinne ausgesprochen hatte, für falsch und untergeschoben zu erklären, daher fanden auch ihre Akten in den Conciliensammlungen von Labbe, Harduin u. A. keine Aufnahme; zuerst finden wir sie in Mansi's Sammlung a. a. O. Tom. XIV Ven. 1769. Pag. 417 sq.

Schon im Jahre 829 ließ Ludwig der Fromme abermals eine Synode nach Paris berufen, die vornehmlich dazu bestimmt war, das sittliche und kirchliche Leben zu behandeln und zur Hebung desselben im Reiche die erforderlichen Bestimmungen zu treffen. Die Synode stellte zu diesem Zwecke eine bedeutende Anzahl von Verordnungen auf, die in drei Bücher getheilt sind. Das erste Buch, 54 Kapitel enthaltend, redet von der Kirche und den Priestern, Bischöfen und Aebten, deren Wahl, Promotion, Tugenden und Pflichten, von unerlaubten Schenkungen (vgl. d. Art. „Abgaben, kirchliche, Bd. I. S. 54), von der Beichte der Klosterfrauen (vgl. d. Art. „Beichtstuhl" Bd. I. S. 787), von Pönitenzialbüchern (vgl. d. Art. „Bußbücher" Bd. II. S. 467), von der Meßfeier (vgl. d. Art. „Messe" Bd. IX. S. 383) u. s. w. Das zweite Buch hat 13 Kapitel und behandelt die Pflichten eines Königs; das dritte Buch mit 27 Kapiteln ist ein Schreiben der Bischöfe an Ludwig und Lothar und spricht sich über das Amt, die Würde und Befugniß der Bischöfe, über die Errichtung von Schulen, die Veranstaltung von Provinzialsynoden, das Verhalten von Aebten, Presbytern und anderen kirchlichen Personen aus ꝛc. (Mansi l. c. Pag. 529 sq.).

Eine neue Synode, die im Jahre 846 in Paris veranstaltet wurde, kann nur als die Fortsetzung oder vielmehr als der Schluß der ein Jahr vorher in Meaux gehaltenen Versammlung französischer Bischöfe betrachtet werden, indem man die dort begonnene Aufstellung kanonischer Bestimmungen vollendete. Außerdem wurde noch die wegen Empörung erfolgte Absetzung des Erzbischofs Ebbo von Rheims und die an dessen Stelle vollzogene Einsetzung Hincmar's bestätigt. — Die folgende Synode zu Paris im Jahre 847 (für beide Synoden s. Mansi l. c. Pag. 843 sq.) genehmigte Privilegien, die dem Kloster Corvey verliehen worden waren, und die Synode im Jahre 849 bedrohte den Herzog Nomenojus von Bretagne mit dem Banne, wofern er von seinem Vorgehen gegen die Kirche nicht ablassen würde (Mansi l. c. Pag. 923 sq.). — Ferner bestätigte eine Synode zu Paris im Jahre 1006 eine vom Bischof Rainald den Pariser Kanonikern gemachte Schenkung (Mansi l. c. T. XIX. Ven. 1774. Pag. 291), während die Synode vom J. 1024 sich mit der Frage beschäftigte, ob der heil. Martialis den Namen eines Apostels oder Confessors verdiene. Seitens der Pariser Theologen erklärte man sich für den Namen eines Apostels und König Robert übermittelte diese Erklärung an den Pabst Johann XIX. zur Bestätigung (Mansi l. c. Pag. 422). — Die Synode zu Paris im J. 1050 sprach sich in Gegenwart des Königs Heinrich I. von Frankreich über Berengar's Lehre vom Abendmahle, wie es schon von anderen Synoden geschehen war, verdammend aus (Mansi l. c. Pag. 782), und die um das Jahr 1072 gehaltene Synode behandelte nur einige nicht näher bekannte Streitigkeiten zwischen einigen Kirchen, ohne sie zu erledigen (Mansi l. c. Tom. XX. Ven. 1775. Pag. 50). — Wichtiger war die Synode zu Paris im Jahre 1074, welche sich, wie es schon auf anderen Synoden der Fall gewesen war, mit Ernst gegen das von Gregor VII. erlassene Verbot der Priesterehe erklärte (Mansi l. c. Pag. 438); eine andere Synode im J. 1092 bestätigte nur die der Abtei St. Cornelius zu Compiegne zugewiesenen Güter (Mansi Pag. 751) und auf der Synode im J. 1105 wurde der König Philipp von Frankreich und seine Gemahlin Bertrada, nachdem sie ihre Ehe dem päbstlichen Willen gemäß getrennt hatten, vom Banne befreit (Mansi Pag. 1194). — Von der

im Jahre 1129 in Paris gehaltenen Synode sind die Akten nicht mehr vorhanden, man hat nur noch die Schreiben des apostolischen Legaten Matthäus und des Pabstes Honorius II., nach welchen es sich um eine Klostersache gehandelt hat (Mansi Tom. XXI. Ven. 1776. Pag. 379 sq.). — Die im Jahre 1147 durch den heil. Bernhard zu Stande gekommene Synode war gegen die Ketzereien des Gilbert de la Porrée oder Porret gerichtet, dem namentlich folgende Sätze als irrig und ketzerisch vorgeworfen wurden: Quod videlicet assereret divinam essentiam non esse Deum; quod proprietates personarum non essent ipsae personae; quod Theologicae personae in nulla praedicarentur propositione; quod divina natura non esset incarnata et praeter haec alia minora, id est quod meritum humanum attenuando nullum mereri diceret praeter Christum; quod ecclesiae Sacramenta evacuando diceret nullum baptizari nisi salvandum, et caetera in hunc modum. Da die angegebenen Ketzereien dem Angeklagten nicht erwiesen werden konnten, wies Pabst Eugen III. die weitere Behandlung der Sache dem im folgenden Jahre in Rheims zusammentretenden Concil zu (Mansi l. c. Pag. 797; A. Neander, Der heil. Bernhard und sein Zeitalter. Berl. 1813. S. 217. 305). — Auch die Synode im J. 1170, von der wir nur noch ein Schreiben des Pabstes Alexander III. besitzen, hat sich mit einer Anklage auf Ketzerei beschäftigt; diese Anklage war gegen Petrus Lombardus gerichtet, weil derselbe, nach des Pabstes Schreiben, gelehrt hatte: quod Christus, secundum quod est homo, non est aliquid. Alexander verurtheilte diesen Satz (Mansi l. c. Tom. XXII. Ven. 1778. Pag. 119). — Die Synode im J. 1186 behandelte die Veranstaltung eines neuen Kreuzzuges (Mansi Pag. 507), die Synode im Jahre 1196 die Trennung des Königs Philipp August von Frankreich von seiner Gemahlin Ingeburgis, ohne die Wiedervereinigung zu bewirken (Mansi Pag. 671; J. Schulz, Philipp August, König von Frankreich, und Ingeborg, Prinzessin von Dänemark. Kiel 1804), und die Synode im J. 1201 verurtheilte einen gewissen Evraudus als Ketzer und übergab ihn dem Grafen Heinrich von Nevers, der ihn verbrennen ließ (Mansi l. c. Pag. 739). — Wichtiger ist die im Jahre 1209 zu Paris gehaltene Synode, welche die pantheistischen Irrlehren des Amalrich von Bena, Lehrers der Theologie zu Paris, verdammte (s. J. G. V. Engelhardt, Kirchengeschichtliche Abhandlungen. Erl. 1832. S. 251; Theol. Studien u. Kritiken 1846. I. S. 184; 1847. II. S. 271; Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. II. 2. Bonn 1848. S. 410 ff. 642 ff.), zugleich aber auch das Lesen von Schriften des Aristoteles, als der Quelle jener und anderer Irrlehren, verbot (Mansi l. c. Pag. 801 sq.). — Gegen die Albigenser wurden im Jahre 1223 zwei Synoden zu Paris gehalten, ferner fanden zwei im Jahre 1224 statt, von denen die eine die Sache des Grafen Raimund VI. von Toulouse behandelte, der wieder für rechtgläubig erklärt wurde, die andere aber mit Reichsangelegenheiten sich beschäftigte, die auch wieder auf einer Synode im Jahre 1225, zugleich mit abermaliger Berücksichtigung der Albigenser, in Erwägung gezogen wurden (Mansi Pag. 1201—1212). — Im J. 1226 wurden wieder zwei Synoden in Paris gegen die Albigenser veranstaltet (Mansi l. c. Tom. XXIII. Ven. 1779. Pag. 10), Graf Raimund VII. aber auf einer (zu Bassege begonnenen, zu Metz fortgesetzten und) zu Paris im Jahre 1228 geendigten Versammlung von Bischöfen und Großen mit der Kirche und dem Könige wieder ausgeföhnt (Mansi Pag. 163 f.). — Die Synode, die im Jahre 1248 zu Paris stattfand, beschäftigte sich nur damit, 23 Canones, insbesondere für Aebte, Aebtissinnen und Nonnen, zur Aufrechthaltung einer geordneten Disciplin zu erlassen (Mansi Pag. 765 f.), die Synode im J. 1253 beschloß nur die Verlegung eines Capitels (Mansi Pag. 804), die Synode im J. 1255 (die mit der Synode von Sens identisch ist) erließ ihre Sentenz gegen die Mörder Reginald's, Cantors zu Chartres (Mansi Pag. 853), die Synode im J. 1260 ordnete wegen der von Neuem drohenden Gefahren von den Türken Gebete, Processionen u. dergl. an (Mausi Pag. 1029), und die Synode im Jahre 1263 beschloß, einen bestimmten Theil der Kirchengüter auf fünf Jahre zur Unterstützung des heil. Landes zu verwenden. Ob die Versammlung, die im

Jahre 1264 in Gegenwart des Königs Ludwig und des Cardinallegaten Simon stattfand und gegen die Blasphemanten sich erklärte (Mansi Pag. 1121), als eine Synode anzusehen ist, wird von Mehreren in Frage gestellt. — Von den Synoden zu Paris in den Jahren 1284, 1290 und 1297 ist gar nichts weiter bekannt, als daß sie gehalten worden sind (Mansi l. c. Tom. XXIV. Ven. 1780. Pag. 521. 1071). — Die Versammlung im Jahre 1302, veranlaßt durch die Händel zwischen dem Könige Philipp dem Schönen und dem Pabste Bonifacius VIII., war weniger eine Synode als vielmehr ein Reichsparlament, an dem neben den kirchlichen Würdenträgern auch weltliche Große des Reiches Theil nahmen (Mansi l. c. Tom. XXV. Ven. 1782. Pag. 95). — Gegen die Tempelherren war eine im Jahre 1310 zu Paris gehaltene Synode gerichtet (Mansi Pag. 298. 354; Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. II. 3. Bonn 1849. S. 4 ff.), und die Synoden im J. 1314 und 1323 erließen mehrere kirchliche Bestimmungen zu Gunsten des Klerus und für einzelne Disciplinarfälle (Mansi l. c. Pag. 530 sq. 727). Die Versammlung der Prälaten und Barone des Reiches 1329, die über die weltliche Jurisdiktion der Geistlichen handelte, kann nicht als Synode gelten (Mansi Pag. 883), auch die im Jahre 1333 zu Paris von Geistlichen und Weltlichen gehaltene Versammlung ist keine eigentliche Synode gewesen, doch besonders dadurch merkwürdig geworden, daß der Pabst Johann XXII. einer Ketzerei angeschuldigt wurde, indem er es verneinte, daß die abgeschiedenen frommen und selbst mit Gott wegen ihrer Schuld versöhnten Seelen sogleich zum vollen und absoluten Anschauen Gottes gelangten (Mansi Pag. 982; Gieseler a. a. O. S. 59 ff.). — Im Jahre 1346 erließ eine Synode zu Paris wieder eine Reihe von kirchlichen Verordnungen für die Disciplin, namentlich in Betreff der Immunitäten der Geistlichen, der Vermächtnisse für Kirchen, der Beneficien, des Verhaltens gegen Excommunicirte und Ketzer ꝛc. (Mansi l. c. Tom. XXVI. Ven. 1784. Pag. 15 sq.). — Die Synode zu Paris im J. 1394, berufen vom König Karl VI., behandelte die Beilegung des päbstlichen Schisma's, gelangte zu dem Schlusse, daß dasselbe durch freiwillige Abdankung der sich gegenüberstehenden Päbste am leichtesten sich beseitigen lasse, und entwarf die Instruktionen für die Gesandtschaft, welche der König an den Pabst Benedikt XIII. (Petrus de Luna) in Avignon zu schicken beabsichtigte. Die Päbste gingen auf das Ansinnen nicht ein, eine neue Synode zu Paris im Jahre 1398 kündigte Benedikt XIII. den Gehorsam auf und der König bestätigte den Beschluß der Synode (Mansi Pag. 773 sq. 839 sq.). — Im J. 1404 trat wieder eine Synode zu Paris zusammen, welche über die Privilegien der zur Zeit des Schisma's exemten Kirchen verhandelte (Mansi Pag. 999 sq.). Als Fortsetzung sind die Synoden in Paris vom J. 1407 und 1408 zu betrachten; jene sprach sich über die Befugniß der Berechtigten zur Uebertragung von Beneficien während des Schisma's aus und fand das Mittel zur Beseitigung desselben in einem allgemeinen Concil; die andere Synode erklärte sich gegen die Begünstiger und Vertheidiger des Benedikt XIII. (Mansi Pag. 1018 sq. 1030); noch eine andere im J. 1408 zu Paris gehaltene Synode bestimmte die zum Concil nach Pisa abzufertigenden Vertreter Frankreichs (Mansi Pag. 1079 sq.). — eine in Paris im Jahre 1412 gehaltene Versammlung, die gegen Pabst Johann XIII. wegen Gelderpressungen sich erklärte, eine Synode zu nennen ist, bleibt ungewiß; die Synode im Jahre 1414 fertigte die Gesandten zum Costnitzer Concil ab (Mansi l. c. Tom. XXVII. Ven. 1784. Pag. 515 sq.), eine andere Synode im Jahre 1417 war gegen die reservirten Pfründen gerichtet, die Synode im Jahre 1429, die von Einigen aber auch nach Sens verlegt wird, faßte eine Reihe reformatorischer Dekrete für den Gottesdienst und für das sittliche Leben der Prälaten, Kleriker und Laien ab (Mansi l. c. Tom. XXVIII. Ven. 1785. Pag. 1095 sq.). — Auch eine Synode im Jahre 1521 beschäftigte sich nur mit der Kirchendisciplin, während die Synode im J. 1523 gegen Luther, namentlich gegen dessen Bekämpfung des Cölibats sich richtete (s. Chr. Wilh. Franz Walch's Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. Leipzig 1759. S. 860). — Zu den in den Jahren 1559, 1578 und 1583 in Paris

gehaltenen Synoden s. den Art. „Fasten" Bd. IV. S. 339 mit den Hinweis., ferner: „Französisches Glaubensbekenntniß" a. a. O. S. 488; „Französische Reformation" a. a. O. S. 527 f. — Die im Jahre 1612 zu Paris gehaltene Synode war durch die Schrift De ecclesiastica et politica potestate 1611 (Col. 1660) von Edmund Richer, dem nachdrücklichen Vertheidiger der Freiheit der gallikanischen Kirche, veranlaßt worden; sie verurtheilte die Schrift, besonders auf Betreiben von J. D. Duperron (s. d. Art. Bd. III. S. 559; ferner: Concilia novissima Galliae opera et studio Ludovici Odespun. Par. 1646. Pag. 623 sq.; Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. III. 2. Bonn 1855. S. 587 ff.). — Im Jahre 1811 endlich veranstaltete Napoleon I., unterstützt vom Kardinal-Erzbischof Maury (s. Theolog. Studien u. Kritiken 1831. III. S. 663 ff.) eine Synode zu Paris, um die Unabhängigkeit der Reichskirche vom Pabste herbeizuführen; da seine Absicht scheiterte, erfolgte die Auflösung der Synode, s. Franz Arnold Melcher's „Das Nationalconcilium zu Paris im Jahre 1811, mit authentischen Aktenstücken. Münster 1814.

Neudecker.

Parker, Theodor, der Hauptvertreter der neueren unitarischen Schule in Nordamerika, wurde geboren am 24. August 1810 in der Nähe von Lexington im Staate Massachusetts. Seine Voreltern waren schon im Jahre 1635 von England her nach Amerika eingewandert und gehörten zu den Puritanern, aus denen der amerikanische Unitarismus hervorgegangen ist. Sein Vater, John Parker, war ein Farmer, beschäftigte sich aber am liebsten mit mechanischen Arbeiten und mit dem Studium der Algebra und Geometrie. In religiöser Beziehung war er ein Freidenker, er verwarf die Lehre von der ewigen Verdammniß und die dem natürlichen Sinne besonders anstößigen Wunder des Alten und Neuen Testamentes. Dabei war er jedoch ein eifriger Leser der heiligen Schrift und verwandte nach väterlicher Sitte jeden Sonnabend Abend dazu, seinen Kindern die zehn Gebote und die Gebete und Gesänge für den Sonntag zu lehren. Die Sorge für die sonstige religiöse Erziehung der Kinder fiel der Mutter anheim. Sie war wohl bewandert in der heiligen Schrift und ihre subjektive Frömmigkeit, mit der sich hie und da noch ein Zug von der alten puritanischen Strenge verband, konnte nicht ohne Einfluß bleiben auf die weitere Entwickelung ihrer Kinder. Wir werden uns wohl nicht irren, wenn wir in den negativen Tendenzen des von Theodor Parker aufgestellten Systems, den Einfluß der väterlichen Denkweise erkennen, und dagegen den hie und da in seinen Schriften sich offenbarenden allgemein religiösen Enthusiasmus, und das energische Festhalten an der Idee eines persönlichen Gottes als eine Mitgift seiner frommen Mutter betrachten.

Theodor Parker zeichnete sich von frühester Jugend an durch einen ungewöhnlichen Wissensdurst aus. Da er im Sommer seinem Vater bei der ländlichen Arbeit helfen mußte, so konnte er die benachbarte Elementarschule nur im Winter besuchen; aber alle seine Ersparnisse benutzte er dazu, sich selbst eine kleine wissenschaftliche Bibliothek anzuschaffen, und jede freie Stunde verwendete er bis spät in die Nacht zum Studium. Als die Schule, welche Parker besuchte, eine Zeit lang von einem Geistlichen versehen wurde, fand dieser ein solches Gefallen an der Wißbegierde des Knaben, daß er ihn in den Anfangsgründen des Lateinischen und Griechischen unterrichtete, und Parker brachte es durch Selbststudium in kurzer Zeit so weit, daß er die wichtigsten Klassiker für sich selber lesen konnte. Mit seinem 17. Lebensjahre fing er an, während des Winters selbst Schule zu halten, und erwarb sich dadurch die Mittel, im Jahre 1830 auf kurze Zeit die Universität (Harvard College) in Cambridge, nahe bei Boston, zu besuchen, wo er sich zunächst mit allgemein wissenschaftlichen Studien beschäftigte, um sich für den Eintritt in die theologische Schule vorzubereiten. Da ihm jedoch hierzu die Mittel fehlten, so sah er sich wiederum genöthigt, seine Zuflucht zum Unterrichtgeben zu nehmen. Im Jahre 1831 ging er als Gehülfslehrer einer Privatschule nach Boston und im Jahre 1832 errichtete er eine eigene Schule in Watertown, der er zwei Jahre lang vorstand.

Während dieser ganzen Zeit, in der er für gewöhnlich täglich 6—7 Unterrichtsstunden zu geben hatte, arbeitete Parker mit seltener Energie an seiner eigenen Fortbildung. Neben dem Hebräischen, Griechischen und Lateinischen beschäftigte er sich mit dem Spanischen, Französischen und Deutschen, außerdem lernte er Italienisch, Portugiesisch, Holländisch, Isländisch, Chaldäisch, Arabisch, Persisch, Koptisch, Aethiopisch und später auch Schwedisch und Dänisch.

Im Jahre 1834 glaubte er endlich die nöthigen Mittel zu haben, um seine theologischen Studien beginnen zu können und trat mit vorzüglichen Vorkenntnissen in die theologische Schule von Harvard College zu Cambridge ein. Es ist interessant, zu sehen, wie er damals noch am traditionellen orthodox-unitarischen Glauben festhielt. In einem Briefe an einen Neffen vom 2. April 1834 schreibt er: „Du fragst nach meinem Glauben! Ich glaube an die Bibel. Ist Dir das genug? Nein, wirst Du sagen, so sprechen alle Christen, und sie sind doch in ihren Meinungen so ganz verschieden. Nun so will ich sagen: Ich glaube, es gibt Einen Gott, der von Ewigkeit gewesen ist, der die Guten belohnen und die Bösen bestrafen wird, sowohl in diesem Leben als auch in dem zukünftigen. Diese Bestrafung mag vielleicht ewig seyn. Ich glaube, daß Christus Gottes Sohn war, wunderbar empfangen und geboren, und daß er in diese Welt kam, um eine bessere Religion zu predigen. Ich glaube nicht, daß unsere Sünden vergeben werden, weil Jesus gestorben ist. Ich kann nicht begreifen, wie das möglich seyn soll, obgleich manche gute und große Männer so gedacht haben.“ So stand er damals principiell noch ganz auf dem altunitarischen Standpunkte, aber jetzt bereitete sich der Wechsel vor, der ihn nachher zum Haupte einer neuunitarischen Schule gemacht hat. Er begann seine theologischen Studien mit dem Lesen der Väter, aber in seinen schroffen Urtheilen über dieselben offenbart sich schon der pietätslose Sinn und die rücksichtslose Schärfe seiner destruktiven Kritik. „Ich bin matt an Herz und Kopf von diesen ewig faselnden Vätern. Sie haben Verstand, aber es ist ein Körnchen Weizen in einem Haufen Spreu. St. Augustin hat, wie wir Alle wissen, mehr Irrthümer in die Kirche gebracht, als irgend ein Anderer. Manche seiner Lehren schlagen geradezu alle Vernunft und Moral in's Angesicht.“ Was aber seiner Theologie die entscheidende Richtung gab, das war das Studium der deutschen Rationalisten. Er eignete sich die kritischen Ansichten de Wette's an, studirte die Werke von Eichhorn, Ammon, Paulus, Wegscheider, aber auch Stäudlin und Storr, schrieb „Winke über deutsche Theologie“ und las daneben Spinoza, Descartes, Leibnitz, die Wolfenbütteler Fragmente, Lessing, Herder. Bei dem Studium dieser Werke scheint er wenig Kritik geübt zu haben. Es war überhaupt damals die Zeit, wo Alles, was von deutscher Wissenschaft nach Amerika kam, mit den günstigsten Vorurtheilen aufgenommen wurde. — Parker fand bald Gelegenheit, seine neugewonnenen Ansichten vor ein größeres Publikum zu bringen. In Verbindung mit zwei anderen Studenten gab er 1835 und 1836 den Scriptural Interpretor heraus. Hier trug er die kritischen Ansichten von de Wette, Eichhorn und Astruc vor. In Bezug auf die messianischen Weissagungen läugnet er, daß sie auf die Person Jesu von Nazareth gehen. Die Wunder läßt er noch stehen, obgleich er ihre Bedeutsamkeit für den Glauben läugnet. Im Ganzen drückt er sich in dieser Zeit noch sehr gemäßigt und vorsichtig aus, aber auch in dieser Form fanden seine Ansichten mannichfachen Widerspruch. Es herrschte damals eine eigenthümliche conservative Richtung im amerikanischen Unitarismus. Er hatte sich erst seit kurzer Zeit die Stellung einer anerkannten christlichen Denomination erkämpft, die sich von den übrigen nur durch Verwerfung der Trinitäts- und Versöhnungslehre unterschied, und während er vorher nur der Sammelplatz aller negativen und freidenkerischen Elemente gewesen war, regte sich jetzt das Bestreben, durch Beibehaltung möglichst vieler supranaturaler Elemente den übrigen Sekten ebenbürtig zur Seite zu stehen. Es war der Zug nach kirchlicher Stabilität, der sich auch im Unitarismus Geltung zu verschaffen suchte. Daher der Widerspruch, den Parker fand, und schon jetzt bereitete sich die Scheidung der alten

und neuen Schule vor, die später, im Jahre 1841, durch Parker's Auftreten in Boston zum Ausbruch kam.

Als Candidat in den Jahren 1836 und 1837 setzte Parker seine Studien der deutsch-rationalistischen Schule fort und wurde von Schritt zu Schritt weiter getrieben auf dem Wege des Zweifels und der Negation. „Warum ist Christus mit mehr Recht ein Heiland zu nennen als Sokrates? Warum hatte die Welt einen Heiland nöthig? Wie steht es mit der Authenticität des Anfanges vom Evangelium Matthäus und Lukas? Was ist von der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi zu halten?" Das waren die Fragen, mit denen er sich in dieser Zeit beschäftigte, und die nun bald nach der negativen Seite hin von ihm sollten erledigt werden.

Im Jahre 1837 fand er seine erste Anstellung als Prediger in West-Roxburg. Das Predigen trieb ihn bald, seinen schwankenden Standpunkt zu verlassen und zur Entscheidung zu kommen. Er schrieb zwei Predigten über die historischen, wissenschaftlichen und moralischen Widersprüche in der Bibel, die er aber ein Jahr lang im Pulte liegen hatte, ehe er sich entschloß, sie zu halten. Endlich trat er damit hervor und erklärte selbst, sein Zweck sey, die Religion und die Theologie von einander zu scheiden, dann durch die höchste Norm der Vernunft die Mythologie von der Theologie zu scheiden und so eine Theologie der Thatsachen zu gründen, das heißt der Thatsachen der Nothwendigkeit, der Thatsachen des Bewußtseyns, der Thatsachen der Demonstration. Damit war die persönliche Stellung Parker's entschieden, aber um ihm die hervorragende Stellung zu geben, die er als Haupt der neueren unitarischen Schule einnimmt, dazu bedurfte es noch eines weiteren Anstoßes, und dieser fand sich bald.

Im Mai 1841 wurde er aufgefordert, bei der Ordination eines unitarischen Geistlichen in Boston die Predigt zu halten. Er predigte in Gegenwart vieler Geistlichen „über das Bleibende und Vergängliche im Christenthum." Dieß war die Krisis, sagt Parker selbst. Seine Bostoner Amtsbrüder wollten ihn jetzt auf ihren Kanzeln nicht mehr predigen lassen, und das ist bei der congregationalistischen Verfassung der vorzüglichste Ausdruck, in dem sich die kirchliche Gemeinschaft ausspricht. Aber wie es so oft geschieht, so diente auch diese Maßregel nur dazu, die Popularität Parker's zu mehren. Da man ihn auf den Kanzeln Bostons nicht mehr hören konnte, so wurde er aufgefordert, im Winter 1841 auf 1842 Vorlesungen zu halten. Das that er denn auch unter großem Zulaufe, und im Frühjahre 1842 gab er diese Vorlesungen heraus unter dem Titel: A Discourse of matters pertaining to religion.

Die Bostoner Predigt über das Bleibende und Vergängliche im Christenthum und dieser Discourse waren ein lauter Aufruf an alle Unitarier, ihren inconsequenten altunitarisch-supranaturalistischen Standpunkt aufzugeben und der Fahne Parker's zu folgen. Dieser Aufruf fand bei der schon vorher berührten kirchlichen Stimmung im damaligen amerikanischen Unitarismus wenig Anklang unter den Geistlichen. Nachdem die Gottheit Christi aufgegeben war, hatte man, um als eine wahrhaft christliche Denomination gelten zu können, die Idee eines göttlichen Lehrers substituirt. Dieß ließ sich jedoch nur aufrecht erhalten, wenn man sich für seine Autorität auf die Wunder und für seine Infallibilität auf die Inspiration berief. Parker stieß mit seinen Theorien Beides um, und obgleich es die Consequenzen des eigentlich unitarischen Karakters waren, die er damit enthüllte, so zog man sich doch erschrocken von diesen letzten Consequenzen zurück und verschanzte sich um so eifriger auf dem früheren Standpunkte.

Mit dem Discourse of matters pertaining to religion war Parker's theologische Entwickelung zum Abschluß gekommen. Sein Pfarramt in Roxburg behielt er vorläufig bei. Im Jahre 1843 gab er eine Uebersetzung von de Wette's Einleitung heraus. Unmittelbar darauf unternahm er eine Erholungsreise nach Europa, bereiste England, Frankreich, Italien und Deutschland, wo er sich namentlich auf den Universitäten umsah. In Berlin hörte er Vorlesungen von Schelling, Vatke, Twesten. In Halle besuchte er Tholuck, in Heidelberg Ullmann und Gervinus, in Tübingen Ewald und Baur, in

Basel de Wette. Interessant sind die auf dieser Reise niedergeschriebenen kurzen Bemerkungen in seinem Tagebuche und die von Berlin und den anderen Universitäten aus an Freunde in Amerika geschriebenen Briefe, die in seiner Biographie von Weiße mitgetheilt sind. Im September 1844 kehrte er nach Amerika zurück, trat zunächst sein Amt in Roxburg wieder an, siedelte aber schon im folgenden Jahre nach Boston über, wo er 14 Jahre lang in den beiden größten Bostoner Concertsälen zuerst im Melodeon und später in der Musikhalle als Geistlicher der 28sten concregationalistischen Gemeinde allsonntäglich predigte. Hier entfaltete er auch eine sehr bedeutende sociale und politische Wirksamkeit im Kampfe gegen die Trunksucht und Sklaverei. Im Jahre 1859 machte ein Blutsturz seiner dortigen Wirksamkeit ein Ende. Er ging nach Italien, wo er im folgenden Jahre 1860 zu Florenz starb.

Die Schriften Parker's erschienen einzeln und gesammelt zu verschiedenen Malen in Boston. In Europa erschienen: The collected works of Th. Parker. Edited by F. T. Cobbe; in 12 Bänden bei Trübner u. Comp., London 1863. Sie enthalten: A discourse of matters pertaining to religion, das Hauptwerk Parker's in dem seine theologischen Meinungen am vollständigsten ausgesprochen sind; Ten Sermons of religion and prayers, in welchen letzteren er Gott gewöhnlich anredet als den Gott, der unser Vater und unsere Mutter ist; Discourses of theology, Predigten über verschiedenartige Gegenstände, namentlich auch seine Ansichten über die Bostoner Revivals enthaltend; Discourses of politics, amerikanisch-politische Predigten, in der Weise Henry Ward Beecher's, Volksreden u. dergl.; Discourses on slavery; Discourses of social science; Miscellaneous discourses, worunter die Bostoner Predigt über das Bleibende und Vorübergehende im Christenthum; Critical writings, worunter eine Recension über Strauß' Leben Jesu und eine begeisterte Lobrede auf die deutsche Litteratur; und endlich Autobiographical and miscellaneous writings.

Theodor Parker ist seiner theologischen und kirchlichen Stellung nach der Hauptvertreter der neueren Schule des amerikanischen Unitarismus, die sich von der alten Schule dadurch unterscheidet, daß sie die Autorität der heiligen Schrift verwirft und in einem reinen Theismus, der von allen historischen Elementen gesäubert ist, das Heil der Menschheit und die Religion der Zukunft meint gefunden zu haben, die aber dabei auf bedenkliche Weise dem neueren Pantheismus entgegensteuert. Damit hat der Unitarismus ganz dieselbe Entwickelung durchgemacht, wie der deutsche Rationalismus. Auf dem exegetischen Felde geschlagen, hat er sich auf das philosophische Gebiet begeben. Er verhehlt sich seinen Widerspruch gegen die heilige Schrift nicht länger, sondern hebt denselben vielmehr in aller seiner Schärfe hervor und proklamirt nun das ausschließliche Recht der reinen Vernunft, oder, wie Parker sagt, des unmittelbaren religiösen Bewußtseyns. Coleridge ruft den Unitariern zu: „Die Socinianer würden nicht mehr für ehrliche Leute gehalten werden, wenn sie ihres Nachbars Testament mit ebenderselben freien Interpretation auslegen wollten, wie die heilige Schrift. Ich habe es ihnen offen und gerade heraus gesagt, daß es ganz klar wäre, daß Johannes und Paulus keine Unitarier waren." Ebenso spricht sich auch Parker über die altunitarische Schule aus: „Wenn das Athanasianische Symbolum, die 39 Artikel der Kirche von England und die päbstliche Bulle Unigenitus heutiges Tages in einem griechischen Manuskript aufgefunden und als das Werk eines „inspirirten" Apostels nachgewiesen würden, so würde der Unitarismus sie ohne Zweifel in gutem Glauben interpretiren und läugnen, daß das Dogma von der Dreieinigkeit oder von dem Fall des Menschen darin enthalten sey."

Diese ganze durch Parker repräsentirte neueste Entwickelungsphase des Unitarismus ist im Grunde nichts Anderes als ein endlicher offener Durchbruch seines eigentlichen Grundkarakters. Schon bei dem ächten Socinianischen Unitarismus liegt trotz alles Festhaltens an der Autorität der heiligen Schrift und trotz der Aufnahme so vieler supranaturalistischer Elemente der Rationalismus im Hintergrunde. Bibel und Vernunft sind im Grunde seine beiden Erkenntnißquellen, und um den darin liegenden

Widerspruch zu verdecken, half er sich mit der Voraussetzung, daß die Bibel nichts enthalte, was der Vernunft widerspricht. Diese Voraussetzung hat sich im Verlaufe der theologischen Entwickelung als unhaltbar erwiesen, und in Theodor Parker ist diese Erkenntniß im Schooße des Unitarismus selbst zum Durchbruch gekommen. Er hatte es klar erkannt, daß seine unitarischen Vorgänger im Unrecht waren, wenn sie ihren Unitarismus aus der Bibel rechtfertigen wollten. Da thaten sich ihm nun zwei Wege auf. Entweder mußte er das Unrecht des Unitarismus erkennen und zu einer offenbarungsgläubigen Denomination zurückkehren oder er mußte an seinem Unitarismus festhalten, dann aber die Autorität der heiligen Schrift gänzlich verwerfen. Parker wählte das letztere und betrachtete sich von nun an als den großen Reformator, der seine Zeit von „dem Götzen der Bibel“ befreien sollte.

Zur Aufstellung einer neuen und reineren Religionslehre sah sich Parker nun natürlich auf seine eigenen Hülfsquellen angewiesen. Er fand in seiner Seele drei instinktive religiöse Vorstellungen. Zuerst eine instinktive Vorstellung des Göttlichen, das Bewußtseyn, daß es einen Gott gibt. Ferner eine instinktive Vorstellung dessen, was recht ist; das Bewußtseyn, daß es unabhängig von unserem Willen ein Moralgesetz gibt, das wir zu beobachten haben. Und endlich eine instinktive Vorstellung der Unsterblichkeit; das Bewußtseyn, daß das wesentliche Element des Menschen, das Princip der Individualität, niemals stirbt. Das ist offenbar nichts Anderes, als die von den deutschen Rationalisten herübergenommene Trias von Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Von diesen drei Grundbegriffen aus entwickelt nun Parker sein System theilweise auf dem Wege der Induktion, theilweise auf dem der Deduktion. Auf dem Wege der Induktion, indem er sammelte, was die verschiedensten Völker über Gott, Tugend und Unsterblichkeit gedacht haben. Hier weist er denn auch der Bibel und der Lehre Jesu ihren Platz an. Auf dem Wege der Deduktion, indem er die instinktiven Vorstellungen seiner Seele über Gott, Tugend und Unsterblichkeit begrifflich formulirte und die Consequenzen daraus zog. So gewinnt Parker dasjenige, was er „absolute Religion“ nennt, die als das eigentlich ewige Element den wechselnden und in einem fortwährenden Fluß befindlichen Erscheinungen der verschiedenen Volksreligionen und Theologien zu Grunde liegt. Die Religion ist nur eine und kann nur eine seyn. „Es gibt nur eine Religion, wie es nur einen Ocean gibt.“ „Es kann nur eine Art von Religion geben, wie es nur eine Art von Zeit und Raum geben kann.“

Wir haben nun noch zu sehen, wie sich die Lehre Parker's von diesen Voraussetzungen aus im Einzelnen gestaltete. Der Gottesbegriff Parker's ist am wenigsten anstößig in seinem ganzen Systeme, obgleich sich hier sehr bedeutende pantheistische Hinneigungen zeigen. Er hält mit einer gewissen Energie an der Idee eines persönlichen Gottes fest, obgleich er den philosophischen Werth solcher Bestimmungen bezweifelt. „Wir sprechen von einem persönlichen Gotte. Wenn wir damit allein verneinen, daß er die Beschränkung der unbewußten Materie hat, so ist das nicht unrecht. Aber unser Begriff von Persönlichkeit ist der der endlichen Persönlichkeit, beschränkt durch menschliche Unvollkommenheiten 2c. Kann das von Gott gesagt werden? Wenn die Materie ein Bewußtseyn hätte, wie Locke es für möglich hält, so müßte sie Gott Materialität zuschreiben, eben so gut, wie Personen ihm Persönlichkeit zuschreiben. Wir wenden auch den Ausdruck „unpersönlich“ an. Wenn er bezeichnet, daß Gott nicht die Beschränkung unserer Persönlichkeit hat, so ist das recht gethan. Aber wenn er bezeichnet, daß Gott die Beschränktheit der unbewußten Materie hat, so ist dieser Ausdruck schlimmer als der andere. Kann Gott eine Persönlichkeit und ein Bewußtseyn haben wie Joseph und Petrus? Kann er unbewußt und unpersönlich seyn, wie ein Moos oder der himmlische Aether? Kein Mensch wird das behaupten. Wo bleibt denn nun der philosophische Werth aller solcher Bestimmungen?“ Die pantheistische Tendenz seines Gottesbegriffs zeigt sich besonders in dem, was er im zweiten Buche seines Discurses im zweiten Kapitel über das Verhältniß Gottes zur Natur sagt. „Gott ist der Grund der Natur,

er ist das Bleibende in dem Vorübergehenden, das Reale in der Welt der Erscheinungen. Die ganze Natur ist nur eine Darstellung Gottes für die Sinne." „Die Naturkräfte, Schwerkraft, Elektricität, Wachsthum, was sind sie anders, als verschiedene Weisen der göttlichen Thätigkeit." Das ist das Verhältniß Gottes zur Materie. Er ist immanent in derselben und fortwährend thätig." „Diese Immanenz Gottes in der Materie ist die Basis seiner Wirksamkeit."

An diese Lehre von der Immanenz Gottes in der Materie schließt Parker im zweiten Buche seines Discurses die Lehre von der Inspiration an. „Wenn Gott gegenwärtig ist in der Materie, so ist das Analogon, daß er auch gegenwärtig ist im Menschen." In dieser Lehre von der Inspiration zeigt es sich am deutlichsten, wie vollständig Parker den Supranaturalismus der früheren Unitarier abgeworfen hat, um sich frei auf dem Gebiete des Naturalismus bewegen zu können. „Die Inspiration ist, wie Gottes Allgegenwart, nicht beschränkt auf die wenigen Schriftsteller, für welche Juden, Christen und Muhammedaner sie in Anspruch nehmen, sondern sie erstreckt sich über das ganze menschliche Geschlecht. Minos und Moses, David und Pindar, Leibnitz und Paulus, Newton und Simon Petrus empfangen alle in ihren verschiedenen Weisen den einen Geist vom höchsten Gott." In dieser Bestimmung der Inspiration und namentlich in der Vermischung derselben mit Gottes Allgegenwart ist es wieder leicht, den pantheistischen Zug zu erkennen, der sich durch das ganze System hindurchzieht. Er behauptet im Allgemeinen eine Gegenwart Gottes an allen Orten, aber er läugnet eine bestimmte Gnadengegenwart Gottes an einem bestimmten Orte. Er behauptet im Allgemeinen einen Einfluß des göttlichen Geistes auf den menschlichen Geist, aber er läugnet, daß sich der göttliche Geist auf eine besondere Weise einzelnen Menschen geoffenbart habe. Man könnte nun zwar einwenden, daß Parker allerdings eine solche specielle Inspiration kenne, wie bei Minos, Pindar, Leibnitz, Newton, aber die Inspiration ist ihm da nicht ein Akt des persönlichen göttlichen Willens, sondern nur eine größere oder geringere Susceptibilität für den göttlichen Geist auf der Seite des Menschen. Er sagt: „Die Bedürfnisse unseres Geistes finden ihre Befriedigung in derselben natürlichen Weise wie die Bedürfnisse unseres Körpers. Zwischen Gott und der Seele findet dieselbe Verbindung statt, wie zwischen Licht und Auge, Ton und Ohr, Speise und Gaumen, Wahrheit und Verstand, Schönheit und Phantasie. Wie wir die Sinne unseres Leibes haben, um die Materie zu ergreifen und die Bedürfnisse unseres Körpers zu befriedigen, so haben wir auch geistliche Fähigkeiten, um Gott zu ergreifen und alle Bedürfnisse unserer Seele zu befriedigen; durch sie erhalten wir alle uns nöthigen geistlichen Dinge."

Hier liegt der Hauptfehler, das πρῶτον ψεῦδος der ganzen Denkweise Parker's. Er kennt kein Schuldgefühl, er hat keine Ahnung davon, daß die allerdings seynsollende Gemeinschaft des Menschen mit Gott durch die Sünde aufgehoben und durchbrochen worden ist. Aber er ist damit nur das legitime Kind des alten Unitarismus, der durch die Läugnung der Versöhnung, die durch Christum Jesum geschehen ist, dem consequenten Denker nur diese Alternative offen gelassen hat.

Natürlich muß nun auch Parker's Lehre vom Menschen der Lehre der heil. Schrift geradezu entgegengesetzt seyn. Er legt sich die Frage vor: „Von welchem Punkte ging die menschliche Entwickelung aus? Von der Civilisation und der wahren Verehrung des einen Gottes, oder vom Cannibalismus und der Vergottung der Natur? Ist das Menschengeschlecht gefallen oder hat es sich erhoben? Die Antwort ist: Entwickelung vom Niederen zum Höheren und nicht umgekehrt. Wenn wir von bewiesenen Thatsachen ausgehen, so müssen wir schließen, daß die Hypothese eines goldenen Zeitalters, eines Garten Edens, eines vollkommenen Zustandes der Menschen auf der Erde in alten Zeiten, eine rein unbewiesene Behauptung ist."

Ueber die Sünde spricht sich Parker in seiner Predigt über Theismus, Atheismus und die populäre Theologie zuerst mit ganz besonderer moralischer Energie aus. „Sünde ist eine bewußte, freiwillige Verletzung eines uns bekannten göttlichen Gesetzes. Gottlos

handeln, das ist Sünde. Sie stammt nicht aus einem Mangel intellektueller oder moralischer Begriffe, sondern aus einem Widerwillen, das uns bekannte Rechte zu thun, und aus einer Willensneigung, das uns bekannte Unrecht zu thun. Das Gewissen ruft dem Menschen zu: „du sollst", aber es läßt uns frei, ob wir gehorchen wollen oder nicht." Dann setzt er in sehr schöner Weise auseinander, daß wenn das Gewissen ihn zwingen würde, gut zu handeln, er dazu nur „gravitiren" würde und aufhören müßte, eine freie Persönlichkeit zu seyn. Aber bald fällt er in ganz laxe pantheistische Ansichten zurück. „Wie wir die Herrschaft über unseren Körper nur durch Experimente erlangen, indem wir nur durch allerlei Versuche es lernen zu laufen, zu gehen oder zu schwimmen, so müssen wir auch durch Experimente lernen, unseren Willen recht zu gebrauchen, daß wir das Gesetz Gottes halten, wenn es uns bekannt ist. Man sagt, daß die Sünde ein Fall ist. Ja sie ist ein Fall, wie des Kindes erster Versuch, zu gehen, ein Stolpern ist. Aber das Kind lernt durch Stolpern aufrecht zu gehen. Jeder Fall ist ein Fall aufwärts." Das ist offenbar die Lehre des Pantheismus, und wenn auch dieser Gedanke in dem Systeme Parker's mehr als ein heterogenes Element erscheint, so zeigt sich doch darin, wie schwankend die Gränze ist, die seinen Theismus von dem Pantheismus scheidet.

Wir enthalten uns weiterer Mittheilungen aus den Lehren Parker's, da mit den gegebenen sein naturalistischer Standpunkt genügend gekennzeichnet ist, und fügen nur noch einen Auszug aus seiner Predigt über die populäre Theologie hinzu, um zu zeigen, mit welcher Leichtfertigkeit und Gewissenlosigkeit, ja mit welcher blasphemischen Erbitterung Parker gegen alle supranaturalen Elemente der kirchlichen Lehre polemisirt. Er schildert seinen Zuhörern die populäre Theologie in folgender Weise: „Nach der populären Theologie gibt es in der Gottheit drei anerkannte Personen. — Da ist zuerst „„Gott der Vater"", der Schöpfer Himmels und der Erde und Alles, was darinnen ist, besonders bemerkenswerth wegen dreier Stücke. Zuerst wegen seiner großen Willens- und Thatkraft; zweitens wegen seiner großen Selbstsucht; drittens wegen seiner großen zerstörenden Gewalt. Gott der Vater ist das grimmigste Wesen im ganzen Universum; weder liebevoll noch liebenswerth. — Da ist ferner „„Gott der Sohn"", welcher der Vater im Fleische ist, mit mehr Menschlichkeit und viel weniger Selbstsucht und Verderblichkeit, als man dem Vater zuschreibt. Nichtsdestoweniger ist in der populären Theologie die Liebe des Sohnes gegen die Menschen stets nur eine beschränkte. Es ist nicht Lehre der populären Theologie, daß der Sohn wirklich die Uebertreter liebt. — Da ist drittens „„Gott der heilige Geist"", der sich fortwährend ausbreitet, ohne getheilt zu werden, und wirkt, ohne sich zu erschöpfen. Aber weit breitet er sich nicht aus und viel wirkt er nicht, und ist leicht betrübt und verscheucht. — Man behauptet gewöhnlich, es gäbe nur drei Personen in der Gottheit. Aber in Wahrheit hat man noch eine vierte Person in dem populären Gottesbegriffe der christlichen Theologie, nämlich den Teufel &c. — Gott, als eine Gesammtheit, ist gedacht als zürnend mit der Menschheit. Da ist auf der einen Seite ein beleidigter Gott, und auf der anderen Seite eine beleidigende Menschheit. Gott der Vater ist zornig auf das Menschengeschlecht; Gott der Sohn und Gott der heilige Geist sind beide zornig auf das Menschengeschlecht; und der Teufel, der unversöhnliche Feind der Menschen, geht umher als ein brüllender Löwe und sucht, welchen er verschlinge, vorzüglich die Ungläubigen." — „Die klassische Mythologie stellt die alten heidnischen Götter dar als selbstsüchtig in ihren Lieblingsneigungen. Aber die populäre Theologie stellt Gott als selbstsüchtig dar in seiner Machtliebe, in seiner Ruhmsucht, und furchtbar selbstsüchtig in seinem Zorn. Folgerichtig werden denn auch in der popolären Theologie der Gottheit derartige Handlungen zugeschrieben, die in fast jedem christlichen Lande einen Mann an den Galgen bringen würden." — Es finden sich Aeußerungen, die noch blasphemischer sind als diese, und wie man auch über die positiven naturalistischen Lehren Parker's urtheilen mag, es ist jedenfalls ein trauriges Zeichen des Zeit, daß Parker es wagen durfte, die gebildeten Klassen der größten Städte Nordamerika's mit einer solchen Polemik zu unterhalten.

Daß Parker der Repräsentant einer neuen Entwickelungsphase in der Geschichte des Unitarismus ist, kann nicht zweifelhaft seyn, aber weniger klar ist es, wie groß der Anhang ist, den er sich als solcher schon erworben hat. Er ist trotz aller Anfeindungen niemals aus der unitarischen Denomination ausgeschieden. Ein unitarischer Geistlicher fungirte bei seinem Begräbniß in Florenz, und die unitarischen Gemeinden Englands und Amerika's gedachten seiner bei seinem Tode als eines der Ihrigen. Unter den Gemeindegliedern war sein Anhang von jeher größer als unter den Geistlichen, wie es denn überhaupt wohl so seyn mag, daß die supranaturalistischen Reminiscenzen, die auf den unitarischen Kanzeln noch immer vorgetragen werden, von der Mehrzahl der Gemeindeglieder längst aufgegeben sind. In England war sein Anhang unter den Geistlichen von je her größer als in Amerika, und auch die Anhänger der alten Schule erkennen ihn als Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein, und sie begnügen sich damit, ihren Widerspruch gegen ihn in einzelnen Punkten auszusprechen, ein Widerspruch, der aber bei den rationalistischen Tendenzen, die dem Unitarismus von Anfang an zu Grunde gelegen haben, alle Schärfe verloren hat. Sie klagen besonders über seine Läugnung der Inspiration und der Wunder, sie klagen darüber, daß er nicht glaubt an den auferstandenen Christus und daß er den Einfluß der göttlichen Gnade bei der Bekehrung läugnet, aber in der Mattheit, mit der sie diese Klagen vorbringen, zeigt es sich deutlich, daß sie in diesen Punkten keinen Fundamentalgegensatz erkennen.

Welchen Einfluß Parker auf die weitere Geschichte des Unitarismus ausüben wird, läßt sich noch nicht bestimmen, aber von vornherein sollte man bei consequenter Entwickelung ein Doppeltes erwarten. Parker hat die Inconsequenz und den inneren Widerspruch des alten Unitarismus unwidersprechlich dargelegt. Wenn dieser Widerspruch erkannt wird, so werden die ernsteren Gemüther sich den orthodoxen Denominationen wieder zuwenden, eine Vermuthung, die durch den in den letzten Jahren in Amerika so häufig vorgekommenen Uebertritt unitarischer Prediger zu presbyterianischen Kirchen bestätigt zu werden scheint. Die Anderen werden sich eine Zeit lang mit dem Naturalismus und Theismus Parker's begnügen, aber da sie allen positiven Halt verloren haben, mehr und mehr dem Pantheismus und Atheismus in die Arme getrieben werden. Aber dem alten Unitarismus hat seine Stunde geschlagen, und wie Parker sagt: „Er muß aufhören, den Fortschritt der Theologie zu repräsentiren. Eine andere Schule wird dieses Amt auf sich nehmen und dem Kinde einen Namen geben, das der Unitarismus in die Welt gebracht hat, aber nicht anzuerkennen wagt.“ Die „Schule des Fortschritts“, die in Amerika durch Parker und Emerson, in England hauptsächlich durch F. W. Newman vertreten wird, ist es, die in dieses Erbtheil des alten Unitarismus eintreten wird.

Vergl. über Theodor Parker: Weiss, Life of Parker, Lond. 1863 — Ferner die in seinem Todesjahre gehaltenen kurzen Gedächtnißreden: Binus, Lecture on Parker, Lond. 1860. — Barnett, the late T. Parker. Lond. 1860. — Channing, Life of T. Parker. Lond. 1860. — Endlich die zu derselben Zeit in verschiedenen periodischen Zeitschriften erschienenen Aufsätze, wie in der Revue Suisse, Januar 1861. — Revue des deux mondes, October 1861. — Bibliotheca sacra von Park u. Taylor. Vol. 18. — The American Quarterly Church Review, 1859. pag. 543. — The Christian Observer, 1860. pag. 467. — In deutscher Uebersetzung erschienen: der Discourse of matters pertaining to religion, übersetzt von Wolf, Archidiakonus in Kiel. Kiel 1848. — Zehn Predigten über Religion. Leipzig 1853. — Sämmtliche Werke, übersetzt von Ziethen. Leipzig 1854. Fr. Lührs.

Pascha annotinum, s. annonativum. Mit diesem Ausdrucke bezeichnete man im beginnenden Mittelalter den Jahrestag nicht des vorjährigen Osterfestes, sondern des vorjährigen Tauftages, an welchem die an dem Osterfeste eines Jahres Getauften, in Gemeinschaft mit ihren Eltern und Pathen, in dem nächstfolgenden Jahre an demselben Tage um den Pfarrer sich wieder versammelten, um das Andenken an ihre geist-

liche Wiedergeburt durch Gebet und Gesang zu feiern. Der Sonntag Quasimodogeniti war dazu festgesetzt und wurde deshalb vorzugsweise Pascha oder Pascha annotinum genannt. Schon im elften Jahrhundert indeß kam das Pascha annotinum wieder in Abgang, bis es, später noch einmal auf kurze Zeit erneuert, endlich durch allmähliches Vergessen für immer aus der Reihe der kirchlichen Feiern verschwand. Denn der Versuch, den der Erzbischof von Mailand, Karl Borromeo, seiner Zeit, auf päbstlichen Befehl, machte, dasselbe in den Gemeinden wieder einzuführen, ist insofern ein vergeblicher zu nennen, als die betreffende Verordnung nie eine allgemeine Befolgung gefunden hat.

Vergl. Microlog. de observatione eccl. cap: 56. und E. F. Wernsdorf, de paschate annotino. Vitebergae 1760. L. Heller.

Pella war eine Stadt in Peräa, und zwar nach Joseph. bell. jud. 3, 3, 4. die nördlichste Gränzstadt dieser Landschaft; nach Plin. hist. nat. 5, 18, 16. gehörte sie zu der sogenannten Dekapolis (s. Real-Enc. Bd. III. S. 325 f.) als deren südlichste Stadt; Ptolem. 5, 15, 23. rechnet sie, wie Steph. Byz., zu Cölesyria (im späteren Sinne dieses Wortes) und gibt ihre Entfernung von Skythopolis (d. h. Bethsean) auf 5 Meilen südöstlich an. Früher soll die Stadt (s. Steph. Byz. p. 540) *Βοῦτις* geheißen haben; ihr späterer und gewöhnlicher Name rührt ohne Zweifel von macedonischen Ansiedlern her, welche sie vielleicht im Hinblick auf ihren Wasserreichthum (*πέλλα* bezeichnet ein Melkgefäß und ein Trinkgeschirr) — nach ihrer heimischen Hauptstadt benannten; Georg. Synkell. chronogr. I. p. 520 führt die Erbauung, d. h. Erweiterung und Colonisation der Stadt auf Antigonos zurück, wonach die Angaben bei Robinson, als behaupte erst Adrichonius (im 16. Jahrhundert) die makedonische Herkunft der Stadt, und die noch ungenauere bei van de Velde, wonach Seleukos schon vor Philippos und Alexander dieselbe erbaut hätte, zu berichtigen sind. Antiochos M. eroberte im J. 218 v. Chr. diese Stadt, Polyb. 5, 70, 12., Alexander Jannäus zerstörte sie, weil ihre Bewohner sich nicht zur Annahme des Judenthums verstehen wollten, Jos. Antt. 13, 15, 4; Pompejus aber stellte sie wieder her, gab sie ihren früheren Bewohnern zurück und schlug sie zur Provinz Syrien, ibid. 14, 4, 4; bell. jud. 1, 7, 7. Wenn Jos. bell. jud. 3, 3, 5. sie als Hauptstadt einer Toparchie bezeichnet, so beruht dieß wohl (nach Reland S. 176 f.) auf einem bloßen Textfehler. Gleich beim Beginn des jüdisch-römischen Krieges wurde Pella, wie andere von Heiden besetzte Städte, durch eine jüdische Streifschaar heimgesucht, Jos. bell. jud. 2, 18, 1. Bereits im Spätjahre 66 oder im Beginn des Jahres 67 n. Chr. zog sich dann, eingedenk der Mahnung des Herrn Luk. 21, 20. Matth. 24, 16., die christliche Urgemeinde von Jerusalem nach Pella zurück, wie es scheint, noch unterwegs, wenn auch vergeblich, von jüdischen Eiferern verfolgt, was Offenb. 12, 13—17. nach der scharfsinnigen Deutung Ewald's (s. jetzt dessen johann. Schriften II. S. 247) angezeigt ist; sonst vgl. Euseb. Hist. Eccl. 3, 5, 3. Zwar erscheint dann später in der, nach dem Aufstande Bar Kochba's neuerbauten Aelia Capitolina wieder eine Christengemeinde und zwar von da ab unter heidenchristlichen Vorstehern. Dennoch war auch Pella noch später Sitz eines Bischofs; wir finden Namen solcher von 449—536; es gehörte zu Palästina Secunda, und es führte von dort eine Straße nach Gerasa (Euseb. Onom. s. v. *Ἰαβείς*); es lag 6 Meilen von Jabes (id. s. v. *Ἀρισώθ*) und 21 Meilen nördlich von Amathus (id. s. v. *Αἰθάμ*). Nach Epiphan. haer. 30, 2. I. p. 126 (II, 1. p. 245 ed. Oehler [vgl. auch Epiphan. de ponderib. et mensur. cap. 15.]) gingen die in Pella zurückgebliebenen Judenchristen mehr und mehr zur Sekte der Nazarenen über, wie das ja mit den dortigen Christen vielfach der Fall war. Münzen von Pella finden sich noch aus der Zeit des Heliogabalus (217—222 n. Chr.).

Diese merkwürdige Oertlichkeit ist, nachdem Irby und Mangles sie bereits am 12. März 1818 besucht, aber nicht wiedererkannt hatten, zuerst nach einer Vermuthung Robinson's von Kiepert auf seine Karte von Palästina (1842) eingetragen und dann von Robinson und Smith, denen sich van de Velde anschloß, im J. 1852 besucht und

identificirt worden. Der Ort heißt jetzt ganz passend Tûbakat Fahil, d. h. die Terrasse von Pella, und liegt auf einem kaum 600 Fuß über dem Jordan, der von dort in fünf Viertelstunden zu erreichen ist, sich erhebenden flachen Tell oder Hügelplateau, das an der Nordwestseite steil abfällt, auf der Nordostseite aber mit dem höheren Gebirge verbunden ist. Die Lage ist merkwürdig durch ihre ziemlich ausgedehnte Aussicht auf das Jordanthal und nach Galiläa hin, besonders aber — was schon Plinius a. a. O. rühmte — durch ihren Wasserreichthum; die ganze Terrasse scheint voll Quellen zu seyn, eine besonders reiche und herrliche Quelle bricht am Südwestfuße des Hügels hervor. Noch sind ausgedehnte Ruinen sichtbar, unverkennbare Ueberbleibsel einer ansehnlichen Stadt, zahlreiche Grundwerke mit vielen zerbrochenen Säulen; selbst der Lauf der Häuserreihen läßt sich theilweise verfolgen; das Vorhandene scheint jedoch nicht aus einem sehr hohen Alterthume zu stammen. — Man vergl. Reland, Palaest. p. 101. 130. 176. 203. 211. 215. 226. 413. 459. 504 sq. 559. 737. 924; Forbiger in Pauly's Real-Enc. Bd. V. S. 1283; Ewald, Gesch. d. Volkes Israel Bd. IV, 266. 441. 450 ff. Bd. VI, 582 f. 641 ff. Bd. VII. S. 239 ff.; Robinson, neuere bibl. Forschungen (1857). S. 420 ff.; van de Velde, Reise in Palästina Bd. II. S. 289 ff. 308 ff. Rüetschi.

Pelt, Anton Friedrich Ludwig, geboren den 28. Juni 1799 zu Regensburg, wo sein Vater königl. dänischer Legationsrath war, ein Theolog von umfassender philosophischer, historischer und exegetischer Bildung, ausgezeichnet als Meister in der Encyklopädie. Seine Vorbildung genoß er auf den Schulen zu Bückeburg und Altona, studirte darauf in Jena (wo Fries) und in Kiel (wo neben Eckermann, Kleuker, Francke, Twesten lehrte) Philosophie und Theologie. Seine Jenaer Studien fielen in die bewegteste Zeit der Burschenschaft. Vor den Extravaganzen, die damals in ihr vorkamen, bewahrte ihn sein maßvolles Wesen, während ein lebendiger patriotischer Sinn in ihm da belebt wurde, ohne je wieder zu erlöschen. Im Jahre 1826 siedelte er nach Berlin über, wo damals Schleiermacher mit Neander und Hegel als Sterne erster Größe glänzten. Er ließ sich von ihrer Atmosphäre anziehen und habilitirte sich 1826 als Privatdocent in der theologischen Fakultät. Im Jahre 1829 wurde er als Professor extraord. nach Greifswalde versetzt, wurde 1830 Doktor der Theologie und 1835 nach Kiel als ordentlicher Professor an Twesten's Stelle berufen, der Nachfolger auf Schleiermacher's Katheder geworden war. Vor seiner Berufung nach Kiel hatte er im J. 1829 seinen Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses, Greifsw. 1829, veröffentlicht und mit Rheinwald die Herausgabe eines Homiliarium patristicum begonnen, wovon zwei Hefte 1829 in Berlin erschienen. In Kiel lehrte er bis 1852.

Pelt nahm als Theolog eine ehrenwerthe Stellung an den Universitäten Berlin, Greifswald und Kiel ein. Ein billiger, humaner Sinn wie eine umfassendere, tiefere Bildung zeichneten ihn im Gegensatze der Parteien aus. Ursprünglich der Hegel'schen Schule näher befreundet und einer spekulativen Richtung zugewendet, verlor sein frommes Gemüth doch nie den Schwerpunkt des Glaubens und des unmittelbar religiösen Lebens, das ihn näher an Schleiermacher zog. Er schrieb, als das „Leben Jesu" von Strauß 1835 erschienen war, gegen Strauß die Schrift: „Der Kampf aus dem Glauben", 1837. Hegel's Philosophie und Schleiermacher's Theologie mußten ihm dienen, den alten Supernaturalismus und Rationalismus zu überschreiten und an dem Werke zu arbeiten, sie zu einer höheren Einheit überzuführen. Diesem Zwecke waren sowohl seine „Vorlesungen über Protestantismus, Rationalismus, Supernaturalismus und spekulative Theologie", als seine „Mitarbeiten" gewidmet, eine Zeitschrift, die er mit anderen Gelehrten von 1838 an mehrere Jahre hindurch herausgab. An dem Supernaturalismus stieß ihn besonders die Enge der Skripturarier; er wollte „die heil. Schrift im Mittelpunkte der Tradition". Seine Frömmigkeit und Theologie hatte einen kräftigen kirchlichen Zug, was ihn in Kiel in nähere Beziehung zu Claus Harms brachte und für ihn zum Antrieb wurde, sich die große Arbeit der Behandlung des Dogma's vom heil. Geist in exegetischer, historischer und dogmatischer Hinsicht vorzusetzen. Er hat

dafür viele Vorarbeiten gemacht, die aber leider nicht zu einem Abschlusse gekommen sind. So sehr er aber die Bedeutung der Tradition auch für die evangelische Kirche zu steigern suchte, so ging dabei sein Absehen doch nur darauf, den geschichtlichen Gemeinschaftssinn in der Theologie zu beleben, die Theologie nicht als ein Werk von Privaten, sondern als ein großes Gemeinwerk und Gemeingut betrachten zu lassen, nicht aber darauf, vergangene Bildungen künstlich oder gar in engherziger, unproduktiver Orthodoxie zu repristiniren; daher er auch, obwohl mehr lutherisch geartet, ein Freund der Union der reformirten und der lutherischen Kirche wie aller Werke war, in denen sich evangelischer Gemeinschaftsgeist ausdrückt, z. B. des Kirchentags, des evangelischen Gustav-Adolf-Vereins, den er für Schleswig-Holstein stiften half. Neben seinen Vorlesungen, die sich über die exegetische, historische und systematische Theologie verbreiteten, widmete er sich mit großer Liebe auch privatim den Studirenden. Namentlich blühte viele Jahre hindurch seine theologische Societät. Den Collegen war er werth durch seine Bescheidenheit, Redlichkeit und Selbstlosigkeit, sowie durch seinen für alles Höhere lebendig empfänglichen und mittheilsamen Sinn: seinen Freunden durch Treue und unwandelbare, auch Opfer nicht scheuende Zuverlässigkeit.

Seine literarischen Leistungen sind einmal der erwähnte lateinisch geschriebene Commentar zu den Thessalonicherbriefen, welcher noch immer durch Fleiß und Genauigkeit geachtet dasteht. Sodann besonders sein größeres Werk: „Theologische Encyklopädie als System, im Zusammenhange mit der Geschichte der theologischen Wissenschaft und ihrer einzelnen Zweige". Hamb. u. Gotha, bei Friedr. und Andreas Perthes, 1843. XVI und 699 S., ein Werk nicht bloß großen Fleißes und umfassender Studien, sondern auch geistvoller Conception und lehrreicher Ausführung. Das Gesammtsystem der Theologie zerfällt ihm in die historische, systematische und praktische Theologie.

I. Die historische in die biblische Theologie im weiteren Sinne, in die kirchenhistorische Theologie und die kirchliche Statistik. Die biblische Theologie befaßt: 1) die technische Betrachtung der h. Schrift oder die Operationen, die zur Ermittelung des kanonischen Gehaltes erforderlich sind: Kanonik, Textkritik, Hermeneutik; 2) die geschichtliche Entwickelung des Inhalts der Schrift oder biblische Glaubenslehre (biblische Theologie im engeren Sinne), enthaltend die Theologie des A. und des N. Testaments, zu welch letzterer auch das Leben Jesu gehört und mit Jesu Lehre die Grundlage bildet, die von der Lehre der Apostel weiter fortgebildet wird. Er unterscheidet an der letzteren die judenchristliche Richtung, den paulinischen Lehrbegriff, den mittleren Lehrbegriff des Briefs an die Hebräer, dem der Mittelpunkt des rechtfertigenden Glaubens fehle — den johanneischen Lehrbegriff. Die biblische Theologie als Ganzes ist ihm die Zusammenfassung des Gesammtgehaltes der göttlichen Offenbarung in wissenschaftlich historischer oder genetisch entwickelnder Form. — Der zweite Theil der historischen Theologie umfaßt ihm 1) die politische Kirchengeschichte oder Kirchengeschichte im engeren Sinne, 2) die Lehr- oder Dogmengeschichte. Die Vertheilung des Stoffes will in beiden Zeit- und Sacheintheilung verbunden wissen. Er nimmt für Kirchen- und Dogmengeschichte dieselben Hauptzeiträume an: alte, mittlere und neue Zeit. Die alte bis zum Mittelalter theilt er wieder durch die Zeit Constantin's in zwei Perioden. Die Anfangspunkte der Hauptzeiträume können nach ihm dogmengeschichtlich etwas höher hinaufgerückt werden als kirchengeschichtlich, da das Innere dem Aeußeren vorauszugehen pflegt. In jedem der drei Hauptzeiträume unterscheidet er wieder (nach Kliefoth) die Zeit der Produktion, der verständigen Reflexion und der Auflösung der niederen Stufe in ein sich bildendes Höheres. An die Dogmengeschichte will er die Geschichte des christlichen Cultus (kirchliche Archäologie) und die christliche Cultur- und Sittengeschichte (mit christlicher Literaturgeschichte) angeschlossen wissen. — Der dritte Theil der historischen Theologie oder die kirchliche Statistik, welche das Resultat der geschichtlichen Entwickelung oder den Zustand der Religion und Kirche in der Gegenwart darzustellen hat, will einen allgemeinen mehr reflektirenden Theil dem

besonderen geographischen und intuitiv plastisch zu haltenden vorangehen lassen. Der allgemeine Theil der Statistik soll das Christenthum auf seiner gegenwärtigen Entwickelungsstufe nach seinen Principien wie nach deren Aeußerungen in Leben, Lehre, Cultus, Sitte, Verfassung, Verhältniß zum Staat und den übrigen ethischen Gemeinschaften darstellen, dann das Christenthum in seiner Sonderung in verschiedene Confessionen und endlich dasselbe in der Wiedervereinigung der getrennten Theile, die sich in der Literatur und in Unionsversuchen zeigt. Dem speciellen Theile gibt er geographische Eintheilung nach den fünf Welttheilen.

II. Die systematische Theologie zerfällt ihm 1) in Fundamentallehre, d. i. allgemeine theologische Principienlehre oder Apologetik und besondere confessionelle oder Symbolik; 2) in thetische Theologie, christliche Glaubens- und Sittenlehre; 3) Philosophie des Christenthums. Die letztere ist ihm die spekulative Form des dogmatischen Inhalts. Obwohl gegeben, ist das Christenthum ein Gedankensystem, welches die Bürgschaft seiner Wahrheit in sich selbst trägt, und durch die Darstellung hievon soll das Christenthum in den allgemeinen Kreis der Philosophie eingeführt werden. Es scheint jedoch, daß bei dieser Bestimmung des Begriffs für die „Philosophie oder Metaphysik des Christenthums" ein neuer Inhalt, der nicht schon in der Dogmatik zu erreichen wäre, nicht herauskömmt. Uebrigens will er durch Trennung der spekulativen Darstellung des Christenthums von der Dogmatik diese keineswegs mit Rothe oder auch nur mit Schleiermacher zu einer bloß historischen Wissenschaft machen. Sie ist ihm nicht bloß Wissenschaft von dem in der Kirche geltenden Glauben, sondern „von diesem Glauben, wie er sich zugleich in der gelehrt begründeten Ueberzeugung eines ihrer lebendigen Glieder darstellt", so daß der Unterschied zwischen jenen beiden Disciplinen nur auf einen Unterschied der Methode, der reflexiven und spekulativen, sich zu beschränken scheint.

III. Der dritte Theil des Gesammtsystems umfaßt die praktische Theologie in den drei Abschnitten: 1) Kirchenorganisationslehre (Ecclesiastik), die sich in kirchliche Fundamentallehre mit kirchlicher Politik und in Liturgik oder Gottesdienstlehre theilt; 2) Lehre vom Kirchenregiment, die er in die Lehre vom Kirchenrecht und von der Seelsorge gliedert. 3) Lehre vom Kirchendienst (Homiletik, Katechetik, kirchliche Pädeutik).

Im Jahre 1852 wurde Pelt nach der völligen Unterwerfung Schleswig-Holsteins durch die Dänen mit neun anderen Kieler Professoren im Amte nicht wieder bestätigt. Er ertrug diese Trübsal in patriotisch-christlichem Geiste mit seiner würdigen Gattin Auguste geb. Peltre, mit der er sich den 3. Mai 1832 vermählt hatte und den Segen eines sehr glücklichen Ehestandes genießen durfte. In Erinnerung an seine Wirksamkeit in Greifswalde berief ihn jedoch noch in dems. Jahre diese Universität als Pastor in eine ihrer Patronatspfarreien Kemnitz bei Greifswalde. Sein frommer, demüthiger Sinn fand sich in der neuen Stellung bald zurecht und die treue Hingebung an seine Gemeinde erwarb ihm nicht bloß deren dauernde Liebe und Anhänglichkeit, sondern auch die Hochschätzung seiner Collegen und die Anerkennung seitens der kirchlichen Behörden. Die letzteren ernannten ihn 1857 zum Superintendenten der Diöcese, als welcher er den 22. Januar 1861 starb. — Neben seiner pastoralen und ephoralen Stellung fand er immer noch Muße zu literarischer Beschäftigung. Die letzten Jahrgänge des Reuter'schen Repertoriums so wie diese Real-Enc. enthalten namentlich manche Früchte derselben. J. A. Dorner.

Persien, Christenverfolgung im 4. und 5. Jahrhundert, s. Niedner, Zeitschrift für histor. Theologie. 1861. S. 3.

Peucer, Kaspar, Dr. med., geistreicher Polyhistor, Melanchthon's Schwiegersohn, Schüler und Vertrauter, bekannt als Haupt der sogenannten kryptocalvinistischen Partei in Kursachsen, — wurde geboren am 6. Januar 1525 zu Bautzen, besuchte die Schule zu Goldberg in Schlesien, bezog 1540 die Universität Wittenberg, wo er, auf des Goldberger Rektors Trotzendorf*) dringende Empfehlung, sofort von Melanchthon

*) Vgl. über denselben die Oratio Peuceri de Trozendorfii vita in den declamationibus Melanchthon's Bd. V. und Raumer's Geschichte der Pädagogik.

als Tisch- und Hausgenosse aufgenommen, zunächst Medicin, Mathematik und verwandte Disciplinen studirte, daneben aber, indem er auch noch drei Jahre lang Luther hörte, unter Melanchthon's Leitung die vielseitigste klassische, philosophische, historische und theologische Bildung sich erwarb. Im Jahre 1545 wurde er Magister und Lehrer in der philosophischen Fakultät, 1554 ordentlicher Professor der Mathematik, 1560 Professor und Doktor der Medicin, blieb aber immer, nachdem er sich auch im Jahre 1550 mit Melanchthon's jüngster, damals neunzehnjähriger Tochter Magdalene verheirathet hatte, in dessen kleinem Hause, an das er sich, als die Räume zu eng wurden, ein Hinterhaus anbaute, und bis an seines enthusiastisch von ihm verehrten Lehrers und Schwiegervaters Ende auf's Innigste mit demselben verbunden und ihm von unschätzbarem Werthe als treuergebenster Schüler und Freund, als umsichtiger Rathgeber und erfahrener Berichterstatter über die Weltbegebenheiten, als einsichtsvoller Arzt und Begleiter auf seinen Reisen, als Verwalter seines kleinen Einkommens und Besorger seiner äußerlichen Geschäfte, — überhaupt als theilnehmendster Vertrauter seiner häuslichen und öffentlichen Sorgen und seiner theologischen Gedanken. Dem Dresdener Hofe schon durch Ulrich Mordeisen, des Kurfürsten August Geheimenrath, Melanchthon's langjährigen Freund und Correspondenten, empfohlen, fand er, als er nach Melanchthon's Tode von der Universität zum Rektor erwählt war, — eine Würde, die er acht Jahre darauf zum zweiten Male bekleidete —, durch seine Bemühungen für Herstellung der Disciplin, durch welche er sich freilich auch den Zorn der akademischen Jugend zuzog, verdiente Beachtung und gewann, als ihn die Einrichtung einer Stipendiatenstiftung als Abgeordneten der Universität mit Paul Crell nach Dresden geführt hatte, bei seiner ersten persönlichen Begegnung mit dem Kurfürsten dessen Vertrauen gleich in solchem Grade, daß derselbe beim Abschied ihm befahl, in akademischen Angelegenheiten sich nur immer unmittelbar an ihn selbst zu wenden. Er sah sich seitdem häufig an den Hof und zur kurfürstlichen Tafel befohlen, und mit wie großer, ja ängstlicher Zurückhaltung er auch von seinem Verhältniß zum Kurfürsten Gebrauch machte, so erhob ihn dasselbe doch fast zum Regenten der Universität, sicher nur zum Vortheil derselben, die unter seiner Inspektion und Georg Krakow's, seines Altersgenossen und Freundes, seit 1565 nach Mordeisen's Sturz kurfürstlichen Geheimen Raths und einflußreichsten Ministers, Curatel einen neuen Aufschwung nahm. Zugleich wurde er mit der Oberaufsicht der sächsischen Gelehrtenschulen betraut, endlich 1570 zum kurfürstlichen Leibarzt mit festem Gehalt ernannt, was ihn, obwohl er auch seine Wittenberger Professur beibehielt, doch öfter als ihm lieb war nach Dresden zog, und so ausgezeichnet durch die Gunst des Kurfürsten, daß der „Erzcalvinist“, wie der Leibarzt scherzweise von seinem Herrn genannt wurde, einmal die Ehre hatte, denselben auf der Durchreise durch Wittenberg mit Gemahlin und Gefolge in seinem Hause zu bewirthen und im folgenden Jahre (1571) bei der Taufe des Prinzen Adolph Pathenstelle vertreten durfte. In einer Stellung wie diese und in dieser Zeit konnte ein Mann wie Peucer bei aller Neigung, wie vom Hofleben, so und noch mehr von der rabies theologorum sich fern zu halten, doch unmöglich den theologischen Verhandlungen fremd bleiben, „von welchen noch gerade in der nächsten Zeit nach Melanchthon's Tode Seyn oder Nichtseyn oder doch erhaltene Union oder wiedergelungene Zerrissenheit der evangelischen Kirche abhängen sollte“, und es verstand sich von selbst, daß er im Sinne und zur Befestigung des in Kursachsen herrschenden und seit 1564 durch Einführung des corpus doctrinae, wie es heißt, auf Peucer's Betrieb auch öffentlich autorisirten, zur Union mit den calvinischen Kirchen geneigten, obwohl antiprädestinatianischen, von den Anhängern des exklusiven flacianischen Lutherthums als Kryptocalvinismus verschrieenen Philippismus thätig war. So wurden die Vakanzen der theologischen Fakultät mit entschiedenen Philippisten, Pezel (s. d. Art.), dem jüngeren Cruziger (s. d. Art. „Cruciger“), Wiedebram, Moller besetzt. Andererseits wurde ein Professor Windsheim, weil er in seinen Vorlesungen über Logik mit der Frage von der Person Christi und vom Abendmahl Streit erregte, nicht

removirt, aber um ihn zum Schweigen zu bringen, auf die Professur der griechischen Sprache reducirt und zwei Studenten, die gegen Peucer und die theologische Fakultät als Sakramentirer mit Spottgedichten und Ausschreiben aus ihren Collegien agitirten, worunter der durch seinen catalogus haereticorum bekannt gewordene Konrad Schlüsselburg, relegirt, — beiläufig die einzigen Fakta, welche die Härte beweisen sollen, womit er nach Hutter (s. unten) über die Universität die Zuchtruthe schwang. So war er besonders auch betheiligt an der Herausgabe und Einführung des gleich nach seinem Erscheinen (1571) namentlich wegen der antiubiquitistischen Auslegung von Apostelgesch. 3, 21. von den gnesiolutherischen Zionswächtern auf's Heftigste angegriffenen und darauf von der Wittenberger Fakultät durch die viel verschrieene „Grundfeste" vertheidigten Wittenberger Katechismus für die höheren Schulklassen. Alles dieses und so manches Andere, woraus man ihm später ein Verbrechen machte, war doch bloße Consequenz des von Peucer und seinen Freunden gestützten, aber nicht erst durch sie aufgebrachten Systems und geschah sicher auch im Einverständniß mit dem Kurfürsten, dem schon durch seine Stellung zu den wegen des Verlustes der Kurwürde an die albertinische Linie grollenden Herzögen von Sachsen eine solche Unionspolitik geboten war, wie er sie seit seinem Regierungsantritt befolgte und auch in dieser Zeit noch u. A. ebenso positiv bethätigte durch seine wiederholten Intercessionen zu Gunsten der bedrängten französischen und niederländischen Calvinisten als Glaubensgenossen, wie negativ durch seinen fortgesetzten Widerstand gegen den Flacianismus der herzogl. sächsischen Theologen. Inzwischen hatte es auch schon längst nicht an immer sich erneuernden Versuchen gefehlt, den Kurfürsten auf die streng lutherische Seite, wo man von einer Gemeinschaft mit Calvin und mit irgend Etwas, was calvinistisch hieß, schlechterdings nichts wissen wollte, herüberzuziehen, nicht bloß von Seiten der Theologen, die nicht müde wurden, in ihren Streitschriften über den Calvinismus Peucer's und der Wittenberger Beschwerde zu führen, sondern auch solcher Fürsten, die, wie Herzog Christoph von Würtemberg und Herzog Julius von Braunschweig, die Erhaltung des Kirchenfriedens nur auf der Basis des strengen Lutherthums für möglich hielten; und die von Außen einlaufenden Klagen über die unter den Auspicien von Krakow und Peucer in den kursächsischen Landen gehegte Irrlehre fanden leichten Eingang bei der den Genannten feindseligen Dresdener Hofcamarilla, dem „Gynäceum" der „Mutter Anna", der streng lutherisch gesinnten Kurfürstin, einer Tochter Christian's III. von Dänemark, über dessen schädlichen Einfluß die Briefe Peucer's und seiner Freunde oft Klage führen. Schon hatte einmal Peucer, als er von Jakob Andreä bei der Mutter der Kurfürstin und an anderen Höfen denuncirt worden war als ein Verderber vieler tausend Seelen, der wie mit einem Zauber des Kurfürsten Seele vergifte und sein Kabinet bewache wie ein Hund, um Keinen einzulassen, der eine andere Lehre habe, auf die Kunde davon seinen Abschied gefordert und sich nur durch das Versprechen des kurfürstlichen Paares, daß er sich auf sie verlassen könne, zum Bleiben bewegen lassen. — Eine andere Sache, in der Peucer allerdings gestehen mußte, sich versehen zu haben, wurde noch beigelegt, doch nicht ohne daß er vom Kurfürsten die Weisung erhielt, sich nicht mehr in theologische Sachen zu mischen, sondern lieber „das Harnglas zu besehen". Aber immer mehr häuften sich die Klagen von Außen über Abfall von der reinen Lehre und wurden von den Feinden Krakow's und seiner Verwaltung in der Umgebung der Kurfürstin begierig weiter getragen. Das Jahr 1573 sah noch die Entfernung der Flacianer aus den herzogl. sächsischen Landen durch die vormundschaftliche Regierung des Kurfürsten. Aber in dasselbe Jahr fallen auch zwei Reisen desselben nach Wien und Kopenhagen, die das Ihrige dazu beitrugen, um ihn zu Ungunsten der „Calvinisten" zu stimmen. In's Gewicht fiel auch, daß die Rivalität mit den Söhnen des Kurfürsten Johann Friedrich mit dem Tode des letzten derselben ihr Ende erreicht hatte, die somit eingetretene wesentliche Veränderung der politischen Stellung des Kur-

fürsten, die Erwägung, daß es jetzt für ihn nur eine Concession an das Gnesioluther-thum durch Lossagung von aller bisher gepflogenen wirklichen oder auch nur scheinbaren Gemeinschaft mit dem Calvinismus gelte, um die ihm noch immer bestrittene Stellung als Haupt der lutherischen Stände Deutschlands einzunehmen. Dazu kam, daß Peucer in dem genannten Jahre durch Krankheit von Dresden ferngehalten wurde und den Ränken seiner Feinde freien Spielraum lassen mußte. So hat gewiß die Erscheinung der exegesis perspicua des Arztes Curäus, im Jahre 1574, die sofort dem Kurfürsten als Werk Peucer's und der Württemberger denuncirt wurde, die Sinnesänderung August's nicht erst herbeigeführt, sondern nur in Verbindung mit manchen ihm hinterbrachten Aeußerungen aus aufgefangenen und erbrochenen Briefen Peucer's und seiner Freunde seine äußerste Gereiztheit gegen die Diener und Stützen des Systems, das zu desavouiren er bereits entschlossen war, vollendet, eine Gereiztheit, worin er nun die Schuld für alles seit Jahren auf kirchlichem Gebiet in Sachsen Geschehene von sich ab auf Krakow und Peucer sammt den Wittenbergern und den ihnen geneigten Hofpredigern Schütz und Stössel wälzte, welche ihn getäuscht hätten, indem sie ihn selbst, seine Familie und das ganze sächsische Volk hinterlistig dem Calvinismus hätten zuführen und also um ihre Seligkeit betrügen wollen. Vergl. über die Katastrophe, welche nun über die kursächsischen „Kryptocalvinisten“ hereinbrach, welche dem Einen den Tod im Gefängniß, dem Anderen die Verbannung brachte und Peucer in ein zwölfjähriges Gefängniß führte, den Artikel „Kryptocalvinismus“. Noch krank wurde Peucer nach Dresden geschleppt und ließ sich hier die später bitter bereute Unterschrift einer Formel abpressen, durch welche er sich nicht bloß verpflichtete, sich in Zukunft bloß auf seine medicinische Professur zu beschränken und ohne Vorwissen des Kurfürsten Wittenberg nicht zu verlassen, sondern auch sich schuldig bekannte, die Einführung einer fremden, sakramentirerischen Lehre in Sachsen betrieben zu haben, — ein Bekenntniß, das man nachher als Anklage gegen ihn benutzte. Im Juli dess. J. wurde er nach Torgau gefordert, wo ein Landtag einberufen war, um die Klage des Fürsten gegen seine Minister zu untersuchen. Das Urtheil desselben lautete gegen Peucer auf Beschränkung auf Wittenberg und seine medicinische Professur, wurde aber als zu milde ebenso wie die übrigen gefällten Urtheile vom Kurfürst cassirt und Peucer darauf nach Rochlitz geführt, nach zweijährigem Aufenthalt daselbst, nachdem Kaiser Maximilian und Landgraf Wilhelm von Hessen sich umsonst für ihn verwandt hatten, im Juli 1576 auch von den Seinigen getrennt*) und nach Leipzig auf die Pleißenburg in ein enges Gefängniß gebracht, wo er mit großer Härte behandelt wurde, aber alle Leiden und Entbehrungen mit frommem Muth ertrug und aller Bemühungen eines Andreä, Selnecker u. A. um seine Bekehrung, aller auch gelegentlich gegen ihn angewandten Drohungen ungeachtet standhaft den geforderten Widerruf seines „Calvinismus“ und später die Unterschrift der Concordienformel verweigerte. Die Standhaftigkeit des alten Dieners und Freundes scheint zuletzt doch einigen Eindruck auf den Kurfürsten gemacht zu haben. Da starb plötzlich am 1. Oktober 1585 Peucer's unversöhnliche Feindin, die „Mutter Anna“, und nach der drei Monate darauf am 3. Januar 1586 erfolgten neuen Vermählung des 60jährigen Kurfürsten mit der erst 13jährigen Tochter des Fürsten Joachim Ernst von Anhalt, Agnes Hedwig, ließ sich derselbe durch die Bitten seines philippistisch gesinnten Schwiegervaters zur Freilassung Peucer's bewegen. Sie erfolgte drei Tage vor dem Tode des Kurfürsten, nachdem er vorher hatte schwören müssen, daß er seine Befreiung als besondere Gnade annehme und seine Haft in keinerlei Weise weder dem Kurfürsten noch dessen Dienern in Ungüte gedenken oder gedenken lassen wolle, ein Versprechen, wovon August's Nachfolger, Kurfürst Christian I., ihn wieder entband. Mit nach in der Haft

---

*) Die Frau starb wenige Wochen nach der Trennung; erst mehrere Monate nachher erfuhr der Mann ihren Tod.

überstandener Krankheit neu befestigter Gesundheit, mit langen, während seiner Gefangenschaft nie abgeschnittenen Haaren, unter denen noch kein graues war, verließ Peucer, von zahlreichen Glückwünschen aus der Nähe und Ferne begrüßt, seinen Kerker und begab sich nach Dessau, wo der Fürst ihn zu seinem Leibarzt mit dem Prädikat eines Raths machte, und erlebte nun hier oder auch in der Pfalz, in Kassel und sonst auf Reisen in vielfacher Verbindung mit alten und neuen Freunden, viel gesucht als Arzt und Rathgeber in kirchlichen und weltlichen Dingen von den anhaltinischen Fürsten, nach dem schon 1586 erfolgten Tode Ernst Joachim's auch von dessen vier Söhnen, namentlich von Fürst Christian I., dem nachmaligen Feldherrn Friedrich's von der Pfalz, und anderen hohen Gönnern, dabei fortwährend auch literarisch thätig und bis an's Ende ein treuer Verkündiger der Melanchthon'schen Theologie — noch sechszehn ruhige Jahre. Im Jahre 1587 verheirathete er sich noch einmal mit der wohlhabenden Wittwe des Bautzener Bürgermeisters Bergmann, wodurch er seine durch die lange Haft zerrütteten Vermögensverhältnisse wieder verbesserte, und soll aus erster Ehe 2 Söhne und 4 Töchter, 41 Enkel und 7 Urenkel hinterlassen haben, als er am 25. Sept. 1602 an den Beschwerden des hohen Alters zu Dessau starb.

Die Geschichte seiner Gefangenschaft hat Peucer selbst größtentheils noch während derselben beschrieben in seiner Historia carcerum et liberationis divinae, in Verbindung mit dem 1584 während seiner Krankheit im Gefängniß von ihm aufgesetzten Testament, nach dem Tode des Verfassers von Pezel (s. d. Art.) herausgegeben, Zür. 1605. Im Gefängniß hat er auch seinen Tractatus historiae de clar. viri Phil. Melanchthonis sententia de controversia coenae domini geschrieben, edirt zu Amberg 1598; ferner eine Geschichte seines Vaterlandes in Distichen: Idyllium, patria seu historia Lusatiae superioris, ed. 1594 zu Bautzen, 2. Ausg. 1603, sowie eine Anzahl nicht gedruckter lateinischer Gedichte. Außerdem hat er eine Menge von größeren und kleineren medicinischen, mathematischen, historischen, philosophischen und theologischen Schriften, Reden und Abhandlungen hinterlassen, theilweise aufgezählt bei Jöcher im Gelehrten-Lexikon und bei Röse, Ersch und Gruber's Encyklop. Art. „Peucer", von denen hier noch zu nennen sind der Commentarius de praecipuis divinationum generibus, zuerst erschienen 1553 und schon vor der Gefangenschaft wiederholt neu aufgelegt zu Wittenberg, nach derselben zu Zerbst 1591 u. ö., auch in's Französische übersetzt; dann seine Fortsetzung der von Melanchthon begonnenen Bearbeitung des Chronicon Joh. Carionis (vgl. Ersch und Gruber's Encykl. Bd. XXI. S. 48), Wittenb. 1562, 1585 und 1610, ein seiner Zeit vielgelesenes Werk, in's Französische übersetzt und fortgeführt von Simon Goulard, Genf 1580; endlich und namentlich noch: Epistolae selectiores aliquot Phil. Melanchthonis, Wittenb. 1565, deren schnelles Erscheinen hervorgerufen wurde durch eine in demselben Jahre zu Basel herausgekommene Sammlung von Briefen Melanchthon's, gegen deren Fortsetzung Peucer ein Verbot bei Markgraf Georg Friedrich von Brandenburg auswirkte.

Unsere Darstellung der Geschichte Peucer's ist der Hauptsache nach geschöpft aus der Monographie von Henke: „Kaspar Peucer und Nikolaus Krell." Marburg 1865. Hier ist außer Heppe's Gesch. des deutschen Protestantismus, 2. Bd., auch Gillet: „Crato von Crafftheim, Frankf. 1860, benutzt, zwei Schriften, die auf die in Rede stehende Geschichte ein neues Licht geworfen haben, wonach nicht bloß die ältere, durchaus parteiische Auffassung in Hutter's concordia concors und Löscher's historia motuum, sondern auch die noch bei Röse (a. a. O.), Rettberg (ebendaselbst) und Gieseler (Kirchengeschichte) nachwirkende, von Planck (Gesch. d. protest. Lehrbegriffs, Bd. 5. Th. 2.) wesentlich modificirt werden muß und verhältnißmäßig der alte Apologet Peucer's, Hospinian (in seiner concordia discors) wieder zu Ehren kommt. Fr. Koch, de vita Casp. Peuceri, Marb. 1856, und C. Beck, Art. „Kryptocalvinismus" in unserer Encyklop. konnten Gillet's angeführte Schrift noch nicht benutzen. — Nähere Angaben über die Literatur s. bei Henke a. a. O. S. 38 ff.

H. Mallet.

Pezel, Dr. Christoph, angesehener kryptocalvinistischer Theolog. Geboren am 5. März 1539 zu Plauen im Voigtlande, studirte er zu Wittenberg unter Melanchthon, war erst Cantor in seiner Vaterstadt und wurde 1567 durch Peucer (s. d. Art.) als Schloßprediger und Professor der Theologie nach Wittenberg berufen, wo er noch in demselben Jahre den jüngeren Cruciger (s. d. Art. „Cruciger" sub fine) und zwei Jahre später auch Wiedebram und Moller zu akademischen Collegen erhielt und in enger Verbindung mit diesen gleichgesinnten Freunden als eifriger und gewandter Vertreter Melanchthonischer, von den Gnesiolutheranern kryptocalvinistisch genannter Theologie auf der Kanzel, auf dem Katheder und mit der Feder im Sinne des in Kursachsen herrschenden, von Peucer und Krakow geschützten Systems thätig war bis zum Sturz desselben im Jahre 1574 (vgl. d. Art. „Kryptocalvinismus"). Die genannten Wittenberger Theologen wurden im Juni dieses Jahres nach Torgau gefordert und, als sie hier, aller Vorstellungen und Drohungen ungeachtet, standhaft die Unterschrift der ihnen vorgelegten Torgauer Artikel verweigerten, am 23. Juni unter militärischer Bedeckung auf die Pleißenburg nach Leipzig geschafft, wo sie sich endlich nach vierzehntägiger Gefangenschaft unter Reservationen zur Unterschrift verstanden und hierauf gegen Unterzeichnung eines Reverses, wodurch sie sich verpflichteten, einen Monat lang zu Wittenberg Hausarrest zu halten und sodann ein Jeder an dem Orte, den der Kurfürst ihm anweisen werde, zu bleiben, auch ohne Vorwissen und Genehmigung desselben nichts zu schreiben und drucken zu lassen, ihrer Haft entlassen wurden, aber nur um sofort ihrer Stellen entsetzt und, nachdem sie noch bis in's dritte Jahr an verschiedenen Orten, Pezel zu Zeitz, festgehalten worden waren, im Spätherbst des J. 1576 des Landes verwiesen zu werden*). Pezel brachte den Winter mit seiner Familie zu Eger in Böhmen zu und folgte 1577 einem Rufe des Grafen Johann VI. von Nassau-Dillenburg (s. d. Art. „Nassau" Bd. X, 217), indem er erst Lehrer der Schule zu Siegen, dann Pfarrer zu Herborn wurde und sich auch an der Einführung reformirter Kirchen- und Cultusordnung in Nassau betheiligte. Im Jahre 1580 reiste er mit Wiedebram, der gleichfalls im Nassauischen eine Zuflucht gefunden hatte, einer Einladung des dortigen Raths zufolge nach Bremen zur Beilegung der zwischen Jodocus Glaneus, seit 1567 Prediger zu St. Ansgar, und den übrigen Mitgliedern des Bremischen Ministeriums entstandenen Streitigkeiten. Als Glaneus hartnäckig jede Verhandlung mit den vom Rath berufenen Theologen, die unreiner Lehre verdächtig seyen, wenn nicht auch ein paar orthodoxe hinzugezogen würden, ablehnte, wurde er noch im Jahre 1580 zuerst suspendirt und zwei Jahre später entsetzt und ausgewiesen, — der letzte nun auch als Märtyrer gefeierte Vertreter der Sache des reinen Lutherthums in Bremen; — Pezel aber vom Rath festgehalten und für den Dienst der Bremischen Kirche gewonnen. Er wurde erst Pastor zu St. Ansgar an Glaneus Statt, dazu 1584 erster Professor der Theologie, Ethik und Geschichte an dem in diesem Jahre auf Betrieb des greisen Bürgermeisters Daniel von Büren, des bekannten um Bremen hochverdienten Freundes von Hardenberg (vgl. diesen Artikel) neugestifteten Lyceum oder Gymnasium illustre, endlich 1589 nach dem Tode des älteren Marcus Meningius dessen Nachfolger als Pastor an der Liebfrauenkirche und Superintendent und bewährte sich, den auf ihn gesetzten Erwartungen entsprechend, als wohlgerüsteter, allezeit schlagfertiger Kämpe bei den unausgesetzten Angriffen, die ihres Calvinismus wegen gegen die Bremische Kirche gerichtet wurden, nach Außen, wie durch seine Wirksamkeit zur Befestigung und Ausbildung eines den reformirten Typus tragenden Kirchenwesens nach Innen. So führte er, zuerst in St. Ansgar, das Brechen des Brodes statt des Gebrauchs der Hostien beim Abendmahl ein, ent-

*) Vgl. die „nothwendige und wahrhafte Verantwortung Doctoris Pezelii auf Hermann Hamelmann's, Licentiaten, Schmäh- und Lästerschriften, Bremen 1582", wovon die auch von Hospinian, concordia discors fol. 40a., cf. fol. 240a., citirte „Wiederholte wahrhaftige und beständige Erzählung, was sich mit den vertriebenen Wittenberger Theologen anno 74 . . , begeben und zugetragen u. s. w. Bremen 1598", nur ein selbst bis auf die Druckfehler getreuer Auszug ist.

fernte die Bilder aus den Kirchen u. s. w., nachdem der Exorcismus bei der Taufe schon früher abgeschafft war, und ein neuer von ihm verfaßter Katechismus wurde anstatt des Lutherischen in den Schulen eingeführt, während er jedoch mit dem Entwurf einer Ordnung der Kirchenzucht bei'm Rathe nicht durchdrang. Dagegen trat er auch dem schroffen Zwinglianismus seines früheren Freundes und Schülers Mag. Joseph Naso, der selbst einst vier Jahre als Kryptocalvinist gefangen gehalten war, seit 1581 Pastor an St. Martini, mit aller Entschiedenheit entgegen, und als derselbe seine auch auf der Kanzel vorgetragene Behauptung, daß die Lehre von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, sage man nun im Brod oder in der Handlung, nichts als doctrina daemonum et figmentum humani cerebri sey, nicht zurücknehmen wollte, wurde er 1583 seines Amtes entsetzt und 1588 in Folge eines von ihm ausgegangenen neuen Angriffs auf das Bremische Ministerium aus der Stadt verwiesen. Demnach wurde auch von Pezel und der Bremischen Kirche der Name des Calvinismus noch immer abgelehnt, so noch in einer im Jahre 1590 erschienenen Schrift: „Ausführliche, wahrhaftige und beständige Erzählung, was von dem heiligen Nachtmahl Jesu die Lehre derjenigen sey, die man unbefugt calvinisch nennt.“ Und so soll auch die Angehörigkeit zur „evangelisch-reformirten Kirche“, zu welcher sich Pezel auf dem Titel einer 1592 zu Bremen erschienenen Schrift: „Lehre und Rechenschaft von Ceremonien“ u. s. w. bekennt, keineswegs eine Confessionsänderung, ein Abtreten von der Augustana ausdrücken, die vielmehr auch nachher das Bekenntniß der Bremer reformirten Kirche geblieben ist, und an deren rechtem Verstand, wie man zu sagen pflegte, auch Pezel mit seiner entschiedenen Opposition gegen das exklusive ubiquitistische Lutherthum wie gegen den, wie es schien, jede Vermittelung mit Luther ausschließenden, auch von Melanchthon ja so scharf bestrittenen Zwingli gerade recht festzuhalten meinte. Er starb am 25. Februar 1604.

Pezel ist Herausgeber der historia carcerum von Peucer (s. d. Art.), der epistolae Phil. Melanchthonis ad D. Alb. Hardenbergium, sowie der loci theologici und der scholae hist. Melanchthonis chronicon illustrantes von Viktorin Strigel (s. d. Art. Bd. XV. S. 178) und Verfasser vieler Streitschriften gegen Hunnius, Selnecker, Daniel Hoffmann, M. Chemnitz (s. die bezüglichen Artikel), Paul von Eytzen, Hamelmann (s. den Art. „Oldenburg“ Bd. X. S. 592 f.) u. A., sowie von anderen theologischen, besonders dogmatischen und dogmatisch-polemischen, ferner von historischen, worunter das mellificium historicum, ein seiner Zeit vielgebrauchtes und öfter aufgelegtes Handbuch der Weltgeschichte als Geschichte der vier Danielischen Weltmonarchieen, und Schriften verschiedenen Inhalts. Auch der den Ubiquitisten so anstößige Wittenberger Katechismus von 1571: Catechesis continens explicationem decalogi, symboli, orationis dominicae, doctrinae de poenitentia et sacramentis, — ist nach Wigand ganz Pezel's Werk. Fälschlich aber, wie nach den Untersuchungen Heppe's feststeht (vgl. d. Art. „Kryptocalvinismus“), hat man ihm neben Esrom Rüdiger, Professor der griechischen Sprache zu Wittenberg, seit Löscher vielfach die Autorschaft der für die kursächsischen Kryptocalvinisten so verhängnißvollen exegesis perspicua zugeschrieben. — Pezel's Sohn, Tobias, lic. theol., zuerst professor moralium am gymnasium illustre, dann 1600 Pastor zu Unser Liebfrauen, gestorben als Senior des Bremischen Ministeriums im sechzigsten Lebensjahre am 4. April 1631, ist Verfasser einer postilla Saxonica und anderer Schriften.

Vergl. außer den verschiedenen Darstellungen der kryptocalvinistischen Händel besonders Planck, Geschichte des protest. Lehrbegriffs V, 2; und Heppe, Geschichte d. deutschen Protestantismus, 2. Bd.; den Artikel „Pezel“ in Bayle's Dictionnaire; Jöcher's Gelehrten-Lexikon; Rotermund's Lexikon der Bremischen Gelehrten und der Encyklopädie von Ersch und Gruber. — Einiges ist von uns den im Bremischen Ministerialarchiv sich vorfindenden Akten entnommen. — Ob die im J. 1596 von Pezel herausgegebenen epistolae Ausbeute für seine Geschichte bieten, wissen wir nicht zu sagen. H. Mallet.

Philemon, Brief Pauli an. Der Brief des Apostels Paulus an Philemon ist der einzige von ihm erhaltene, welcher an ein einzelnes Gemeindeglied gerichtet ist. Wie wir den Adressaten aus diesem Briefe kennen lernen, war er ein hervorragendes Mitglied der Gemeinde zu Kolossä, in dessen Hause Gemeindeversammlungen stattfanden (Vs. 2.). Doch muß ihn der Apostel, der in Kolossä noch nicht gewesen war (s. den Art. „Kolosserbrief") anderswo kennen gelernt haben; denn er war durch ihn bekehrt worden (Vs. 19.). Die in der Adresse (Vs. 2.) genannte Appia scheint seine Frau, Archippus, der nach Kol. 4, 17. in Kolossä ein Gemeindeamt bekleidete, ein Glied der Familie gewesen zu seyn. Einen ihm entlaufenen Sklaven Onesimus hatte Paulus in seiner Gefangenschaft bekehrt (Vs. 10.) und als er den Tychikus mit dem Kolosserbrief nach Kleinasien sandte, schickte er in seiner Begleitung (Kol. 4, 9.) den Onesimus seinem Herrn zurück (Vs. 11.). Das ihm an Philemon mitgegebene eigenhändige (Vs. 19.) Empfehlungsschreiben beginnt mit dem üblichen apostolischen Gruß, in den sich Timotheus einschließt (Vs. 1—3.), und mit der Danksagung für die Liebe und Treue, die Philemon Christo und seinen Mitchristen so erbaulich und erquicklich erwiesen hat (Vs. 4—7.). Dann empfiehlt er ihm den zurückkehrenden Sklaven zu christbrüderlicher Aufnahme, als Einen, den er nur für eine Zeitlang verloren habe, um ihn für immer wieder zu gewinnen, nicht bloß als Sklaven, sondern auch als christlichen Bruder, als Einen, der ihm jetzt erst wahrhaft werthvoll geworden sey (Vs. 11. 15—17.). Aus der Tiefe christlicher Lebensanschauung schöpfend und doch in leichtester Form geselliger Feinheit, die selbst eine scherzende Anspielung an den Namen des Sklaven nicht verschmäht, sucht der Apostel jede Mißstimmung des beleidigten Hausherrn so von vornherein zu entfernen, und indem er dies sein geistliches Lied, das sein ganzes Herz gewinnen soll (V. 10. 12.) ihm an's Herz legt, nicht fordernd, was er kraft seiner apostolischen Auktorität fordern könnte, sondern als der ergraute, in Fesseln liegende (Vs. 8 u. 9.) um eine Herzerquickung bittend; wie sie Andere so oft von seiner Liebe erfahren haben (Vs. 20.; vergl. Vs. 7.), macht er sich in heiterer Wendung durch eigenhändige Schuldverschreibungen heischig, zu erstatten, was ihm der Sklave veruntreut hat, wobei er freilich bemerken muß, daß er dem Philemon, der ihm sein Alles verdankt, eine Gegenrechnung schreiben könnte, die seine Schuld mehr als genügend aufwäge (Vs. 18. 19.). Uebrigens hofft Paulus, daß Philemon ein Mehreres thun werde (Vs. 21.); denn er kann nicht verschweigen, daß er am liebsten den Sklaven zu seinem persönlichen Dienste bei sich behalten hätte und daß er es nur nicht gethan, um solchen Liebesbeweis von Philemon nicht zu erzwingen (Vs. 13. 14.). Schließlich meldet er sich bei ihm zum Besuch an, grüßt von den Freunden in seiner Umgebung und empfiehlt ihn der Gnade Christi (Vs. 22—25.).

Dieser Brief, den schon Marcion in seinem Kanon hatte, gilt seit Tertullian's Zeit nachweislich als unbezweifelt paulinisch. Wenn zu des Hieronymus Zeit ihn Viele nicht gelten lassen wollten, so war der Grund offenbar nur der, daß man die herrschenden Vorstellungen von Inspiration und Kanonicität auf einen solchen reinen Privatbrief nicht meinte übertragen zu können, ja Manche gingen so weit, ihn deshalb dem Apostel abzusprechen. Neuerdings mußte ihn Baur (in s. Paulus) mit den übrigen Gefangenschaftsbriefen der Consequenz wegen für unächt erklären. Allein die Ausstellungen an einzelnen Ausdrücken wollen gar nichts besagen, und daß der geistvolle Apostel den einzelnen Fall unter den Gesichtspunkt höherer und allgemeinerer Wahrheiten stellt, ist wahrlich kein Grund, in dem Briefe den Embryo eines christlichen Romans zu sehen. Vergl. die Specialcommentare von Hagenbach, 1829; M. Rothe, 1844; Koch, 1846.

Dr. Weiß.

Philipper, Brief an die. Die frühere Quellstadt Κρηνίδες führte seit 358 v. Chr. den Namen Philippi und war später römische Coloniestadt mit jus italicum. Auch einige jüdische Familien siedelten sich daselbst an, die eine besondere Gebetsstätte hatten (Apgesch. 16, 12. 13.). Paulus kam auf der zweiten Missionsreise einmal, auf

der dritten zweimal (Apgesch. 20, 4—6.) nach Philippi und stand mit der Gemeinde die er dort gegründet hatte (Apgesch. 16, 12—40.), in besonders innigem Verhältniß und herzlichem Verkehr, so daß er gegen seine sonstige Praxis von ihr sogar Unterstützungen annahm (Phil. 4, 10. 2 Kor. 11, 9.). Die Gemeinde bestand überwiegend aus Heidenchristen. Weder sind die Bauchdiener 3, 18. Judaisten (vielmehr Namenchristen), noch haben die Beschnittenen 3, 2 f. bereits Eingang gefunden. Diese Polemik ist vielmehr aus den letzten Erfahrungen des Apostels geflossen. Die Gemeinde aber litt viel mehr an geistlichem Hochmuth (1, 27—2, 16.); daher die berühmte christologische Stelle 2, 5—11., wo der Apostel Jesum als Muster der Demuth und Entsagung aufstellt.

Unser Brief ist jedenfalls aus der Gefangenschaft und ebenso gewiß später als die Briefe an die Epheser und Kolosser geschrieben. Nur frägt sich, ob er in Cäsarea oder in Rom geschrieben ist. Für Letzteres hat man das Prätorium 1, 13. und die Hofbedienten im Kaiserhaus 4, 22. geltend gemacht. Möglicherweise könnte darunter auch der Palast des Herodes in Cäsarea, wo der Prokurator residirte, verstanden werden; und wenn der Epaphroditus, durch welchen die Philipper dem Apostel eine Geldsendung hatten zukommen lassen, dieselbe Person seyn sollte mit Epaphros Kol. 4, 12., so würde dieser Zug recht wohl zur Situation des Kolosserbriefes passen; allein eben jene Identität ist keineswegs erwiesen. Aber die judaistische Opposition, die dem Apostel zuerst bloß Seufzer entlockt, während er im zweiten Theile heftig gegen sie eifert, paßt besser nach Rom. Auch werden die mancherlei Hoffnungsstrahlen, die seinem Auge sich bieten, überwogen durch die Ahnung, am Schlusse der Laufbahn, unmittelbar vor der Pforte des Todes zu stehen.

Epaphroditus war also, wahrscheinlich auf der Reise nach Rom, krank geworden und mußte lange bei Paulus verweilen, worüber die Gemeinde untröstlich war. Sowohl die so empfangenen Nachrichten, als auch seine eigene damalige Lage veranlaßten den Apostel zu unserem Schreiben, dem brieflichsten der Briefe, dessen Aechtheit erst neuerdings angefochten wurde. Uebrigens sind die Zweifel der Tübinger Schule durchaus haltloser Art und von Mehreren, besonders auch von Reuß, schlagend widerlegt (s. Geschichte der heil. Schriften Neuen Testaments. Ausg. 4. S. 124 f.). Schon im Briefe des Polykarp an die Philipper sind Kap. 3. „Briefe" des Apostels Paulus an dieselbe Gemeinde erwähnt, weßhalb man auch einen verloren gegangenen annehmen zu zu müssen glaubte. Doch auch aus 3, 1., womit der Apostel jedenfalls zum Schluß eilen wollte, hat Bleek einen ähnlichen Schluß gezogen, wie denn schon Heinrichs in älterer, Weiße in neuerer Zeit um des überaus schroffen Uebergangs an der genannten Stelle willen eine Theilung unseres Briefes in zwei verlangten.

Wie der Brief jetzt vorliegt, mangelt ihm allerdings ein strenger Zusammenhang und Fortschritt der Gedanken. Furcht und Hoffnung, persönliche Mittheilungen und Ansprachen, ethische und dogmatische Partien wechseln. Doch unterscheidet man leicht den Eingang, herzlichen Gruß, Freude und Dank enthaltend (1, 1—11.): hierauf Nachrichten über die eigene Lage des Apostels (1, 12—26.). Nunmehr geht der Verfasser über zu den Verhältnissen in Philippi, tadelt die geistliche Eifersucht und erinnert an dasselbe Bild Christi (1, 27—2, 18.); jetzt wieder Nachrichten über die beabsichtigte Sendung des Timotheus (2, 19—30.) und heftige Polemik, gerichtet sowohl gegen die zu deistischen Gegner des Paulus (3, 1—12.), als auch gegen Scheinchristen (3, 13. bis 4, 1.). Es folgen Ermahnungen zur Eintracht, besonders an zwei streitende Frauen (4, 2—9.), Danksagungen für das erhaltene Geschenk, das etwas lange ausgeblieben war (4, 10—20.) Auch die mit diesen Abschnitten verbundenen Aufforderungen zur Freude sind wohl im Gegensatz zur Kopfhängerei des geistlichen Stolzes aufzufassen. Grüße bilden auch hier den Schluß (4, 21—23.). H. Holtzmann.

Pordage, Johannes, auch Pordädsch genannt, zugleich mit Jane Leade und Thomas Bromley, Begründer der philadelphischen Societät (s. Bd. VIII. S. 251), wurde im Jahre 1608 zu London geboren, wo sein Vater Samuel Pordage, welcher im Jahre

1626 starb, Bürger und Krämer war. Zu Oxford studirte Pordage Theologie und Medicin und trat hierauf in das Pfarramt ein, und zwar zunächst an die St. Lorenzkirche in Reading. Nach kurzem Aufenthalte daselbst wurde er Prediger zu Bradfield in Berksshire. Aus den Schriften Jakob Böhme's, in welchen Karl I. einen so großen Gefallen fand, daß er sie in das Englische übersetzen ließ, zog Pordage die Keime seiner apokalyptischen Mystik (vgl. den Art. „Jakob Böhme" Bd. II. S. 269), welche ernstere Gemüther namentlich in einer Zeit ansprach, an welcher der religiöse Zustand Englands unter Karl I. und dann unter Cromwell aus einem Extrem in das andere führte. Angeregt durch die Visionen Pordage's hatte sich ein Kreis Gleichgesinnter um ihn versammelt. So berichtet er, daß er am 3. Januar 1651 um Mitternacht drei Erscheinungen gehabt habe. Durch eine Gestalt, welche seine Bettgardinen mit Gewalt zurückzog, wurde er aus dem Schlafe geweckt. Dieser mit Kleidung, Bart, Hut versehene Geist in leiblicher Gestalt war einem gewissen ihm bekannnten Eberhard so ähnlich, daß er ihn von der Person desselben nicht unterscheiden konnte, und verschwand durch eine der Thüren des Schlafzimmers. Kaum war er wieder eingeschlafen, als er einen Riesen erblickte, der einen ausgerissenen Baum auf der Schulter und ein Schwert in der Hand trug. Er warf den Baum auf die Erde, wodurch Pordage, erwachend, mit dem Riesen zu kämpfen begann, nämlich „auf magische Art", worunter der geheime Einfluß eines Geistes auf den anderen (actio in distans) vermittelst der lebhaften Begierde einzuwirken, verstanden wird. Hieran reiht sich eine dritte, noch erschrecklichere Erscheinung, die die Hälfte des Zimmers einzunehmen schien. Mit diesem stritt Pordage abermals auf magische Weise. Doch spie der Drache Feuer aus und warf ihn ohnmächtig zu Boden. Aus Anlaß solch außerordentlicher Erscheinungen fand eine Versammlung der Philadelphier statt. Alle fielen in Ekstase, bekamen Visionen von der himmlischen und der höllischen Welt und sahen eine Menge heiliger Engel und eine Menge Teufel und verdammte Geister. Da sich solche Visionen drei Wochen lang sowohl bei Tage als bei Nacht ununterbrochen fortsetzten, behauptete Pordage, „daß solche weder schwärmerische Phantasien noch leere Träume und Einbildungen der Vernunft, noch enthusiastische Vorstellungen einer Melancholie oder eine Krankheit des Gehirnes seyen", sondern Veranlassung zur Absonderung von der Welt und zur Führung eines andächtigen und Gott geweihten Lebens gegeben hätten. Doch blieben die Versammlungen nicht verborgen. Die Sache wurde den Friedensrichtern zur Untersuchung übergeben, welche indeß kein anderes Resultat lieferte, als die Entsetzung Pordage's von seinem Pfarramte. Was nur Gift und Galle gegen die Philadelphier ausstoßen konnte, das geschah durch Christoph Fowler, Prediger zu Reading, in der Schrift: Daemonium meridianum. Satan at noon, or Antichristian blasphemies, anti-scriptural divitioms etc. evidenced in the light of truth, and punished by the hand of justice. Being a sincere relation of the proceedings of the commissioners of the County of Berks against John Pordage, late Rector of Bradfield in Berks. London 1655. In der Gegenschrift: Innocency appearing, 1655 — sucht Pordage seine Unschuld seiner unrechtmäßigen Verurtheilung gegenüber darzulegen. Doch gab man seinen Vorstellungen, ihn in seinem Amte zu belassen, kein Gehör; dagegen griff Fowler in einer weiteren Schrift, dem zweiten Theile des daemonium meridianum, London 1656, Pordage mit neuen Beschuldigungen an. Inzwischen hatten sich die Philadelphier nach London begeben und in einem dazu eingerichteten Hause ihre Versammlungen abgehalten. Die Pest hatte die Gemeinde aufgelöst, deren Häupter im Jahre 1555 nach Bradfield zurückkehrten, und unter denselben auch Jane Leade. Letztere bekennt, daß Pordage, welcher allezeit ein innerlich beschauliches Leben geführt, nicht allein ein Sucher, sondern auch ein Finder der köstlichen evangelischen Perle gewesen sey und ihr namentlich Unterricht in dem tiefen und wichtigen Punkte der christlichen Lehre ertheilt habe. Ohne die Absicht, eine besondere Gemeinschaft zu gründen, schloß sich Leade immer inniger an Pordage und dessen Frau an. Den täglichen Versammlungen gesellten sich immer mehr zu,

unter denen auch Thomas Bromley, Eduard Hooker und Sabberton zu den hervorragendsten gehörten. Nach dem Tode der Frau Pordage, im Jahre 1670, fand eine abermalige Rückkehr nach London statt, und erfolgte jetzt die eigentliche Gründung der Societät, zu welcher ein der Leade erschienenes Gesicht gewissermaßen die innere Nöthigung abgab; während ihr der in demselben Jahre erfolgte Tod ihres Mannes völlige Freiheit gestattete, „sich zu einer solchen heiligen Einweihung und Absonderung zu begeben und gänzlich aufzuopfern." Für die Glieder der Societät, sowie für den Eintritt in dieselbe waren die paradiesischen Gesetze bindend. Pordage stellte derselben sein Haus in London zur Verfügung. Die Zahl der Mitglieder wuchs auf hundert an, auf welche die ekstatischen Zustände einer Leade, eines Pordage und Anderer eine gewaltige Anziehungskraft ausübten. Im Christmonat 1671 überkam Pordage ein Zustand der Verzückung, über welchen er sich so ausspricht: „Die Ueberführung meines eigenen ewigen Geistes, da er meine Seele und Leib hier in der Zeit mit einander vereinigt ließ und in den Berg der Ewigkeit versetzt ward, geschah im 63. Jahre meines Alters. Nichts kam hinein in die Ewigkeit, ohne allein der ewige Geist meiner Seele, die Geister der Sinnen und Vernunft waren davon ausgeschlossen. Alles, was mein Geist sah und erkannte, das erkannte er auf eine verständliche Weise. Denn in dieser göttlichen Offenbarung wurden dem Auge meines ewigen Geistes nicht etwa eine Vorstellung, oder Figuren oder Gleichnisse, noch die Gestalten oder Ideen der Dinge entdeckt, sondern die himmlischen Dinge wurden demselben wesentlich, gründlich, in der That und sichtbarlich vorgestellt."

Pordage unterscheidet viererlei Offenbarungen des Geistes, nämlich 1) Gesichte, als die niedrigste Art, d. h. himmlische Gestalten, Bilder, Formen, welche den inwendigen Sinnen des inneren Menschen durch den heil. Geist aus einem göttlichen Lichte auf geistige Weise vorgestellt werden; 2) Erleuchtungen, auch Offenbarungen genannt, welche er näher in den Worten definirt: wenn der Geist des inwendigen, ewigen Gemüths oder Verstandes durch einen Lichtstrahl, der vom heiligen Geiste ausgeht, durch und durch erleuchtet wird und dadurch die Wahrheit und den wahren Sinn des Geistes verstehen lernt, ohne figürliche oder vorbildende Vorwürfe, die dem Verstande des ewigen Geistes durch die inwendigen Sinne mögen vorgestellt werden; 3) Unmittelbare Uebersetzungen oder Ueberführungen, oder Offenbarungen durch die Auffahrt, wenn der Geist der Seelen in jenes principuum selbst entzückt, aufgenommen und überführt wird, die Wunder der verborgenen Geheimnisse der ganz wundervollen Dreiheit zu sehen und zu beschauen, nach 2 Kor. 12, 2. 4.; 4) die Herabkunft des heil. Geistes in das Wesen der Seele, das Werk ihrer Wiedergeburt zu vollenden, sie in ihrem Verklärungsstande zu befestigen und die Herrlichkeit des neuen Jerusalems inwendig in der Seele Centro zu öffnen.

Wiewohl Pordage Böhme einen Fürsten unter den Philosophen nennt, der seine Philosophie nicht aus menschlichen Schriften, sondern „aus den Eröffnungen des Centri" entnommen habe, so stellt er doch in Abrede, sich irgend einem vorhandenen System anbequemt zu haben, behauptet vielmehr, der Inhalt seiner Schriften bringe nichts Anderes, „als was dem Auge seines Geistes geoffenbart worden sey, als dieser aus seinem Leibe aufgenommen war auf den erzeugten Berg der Ewigkeit des Vaters." Indeß bedarf ein solches Bekenntniß insoweit der Berichtigung, als Pordage im Ganzen den Prinzipien Böhme's gefolgt ist, dagegen bemüht war, demselben ein allgemeines Verständniß zu verschaffen.

Durch seine mystische Theologie zieht sich die Grundanschauung hindurch: der Geist der Ewigkeit, das Wesen aller Wesen und die Ursachen aller Ursachen ist der einige ewige Gott. Die ewige Einheit ist pure reine Gottheit und der Anfang aller Wesen. Aus dieser offenbart sich die Trinität, und zwar als Einheit in Dreiheit und Dreiheit in Einheit. Gott, der Vater, der erste ursprüngliche Anfang der Dreiheit, ist der Erzeuger des Sohnes oder Wortes, Gott, der Sohn, das Centrum und Herz der Drei-

heit, vom Vater erzeugt, ehe und bevor die ewige Welt oder auch die ewige Natur im Wesen war, ist das wesentliche Wort des Vaters. Der heilige Geist ist der Odem, das Leben und die Kraft, so vom Vater durch den Sohn ausgeht und den Willen des Vaters ausführt. Die Dreiheit in Einheit mit der ewigen Welt ist das erste Principium aller Principien. In der ewigen Welt oder Weltkugel der Ewigkeit unterscheidet Pordage „drei unterschiedene Räumlichkeiten, die aber doch nur eine unzertheilte Sphäre oder Kugel ausmachen, nämlich den äußeren Hof, den inneren Hof, oder das Heilige und den inwendigsten Hof, oder das Allerheiligste.“ Die Kugel, oder äußere Hof oder Welt ist nicht von Gott geschaffen, sondern aus ihm erzeugt und ausgeboren, ein überaus reines, selbstständiges und geistliches Wesen aller Wesen. Im Centrum dieser Kugel befindet sich das Auge, den Geist der Ewigkeit nämlich Gott selbst vorstellend, „der nicht allein die Wirk-, sondern auch die Material-, Formal- und Endursache der Kugel ist, in deren Centrum er sich selbst als ein Auge offenbart, welch wesentlich Auge Gottes, wenn es sich selbst beschaut und nichts als sich selbst findet durch Ausstrahlung Seiner selbst ihm selbst einen Anfang und Ende macht, welcher Anfang und Ende, indem sie in einander eingehen und in einander schließen, die Kugel der Ewigkeit formen und ausmachen, die somit nichts Anderes ist, als das Ausstrahlen oder Ausgehen und sich Erbreiten des Auges der Ewigkeit aus dem Centro in den Umzirk.“ Damit Gott in dieser Kugel der Ewigkeit als in einem Hause oder einer Residenz wohnen möchte, und damit er sich selbst durch die Offenbarung seiner selbst offenbar würde, erzeugte er dieselbe. Im äußeren Hofe ist das Auge der Ewigkeit geschlossen, im Heiligen aufgethan und im Allerheiligsten ist der Glanz und die Majestät der Dreizahl durch Alles ausgebreitet und offenbar. Sobald sich das Auge der Ewigkeit öffnet, offenbart es Gottes Leiblichkeit oder den göttlichen Leib, welcher alle Welten und Kugeln in sich faßt.

Ueberdieß legt Pordage Gott eine intellektuelle oder spekulative Erkenntniß von seinem Wesen bei, die Sophia oder himmlische Weisheit. Er bezeichnet sie „als eine ausfließende und bewegende Kraft, eine webende Bewegung, die unmittelbar aus Gottes ewigem Auge ausgeht, als einen hellen Strahl und Glanz, der vom Auge der Ewigkei unmittelbar ausfließt, daher sie der Glanz oder die Klarheit des Auges des Vaters, ein reiner Hauch oder Ausfluß aus der Majestät des Vaters, der unbefleckte Spiegel und das Bild seiner ewigen Beschauung genannt wird.“ Wenn auch Pordage dieser Weisheit gleiches Wesen mit der Dreiheit vindicirt, so sucht er doch dem Dilemma, als statuire er eine vierte Person der Trinität, damit zu entgehen, daß er die Weisheit von dem Auge unterschieden wissen will, da sie „weder das Auge selbst, noch das Gesicht im Auge, sondern nur ein hellscheinender Glanz von dem Geist im Auge sey.“ Ihrer Natur nach ist sie eine reine Jungfrau, frei von aller Befleckung und darauf bestrebt, ihren hellen Glanz von aller Ewigkeit her beständig und unverrückt in das flammende Herz der Liebe Gottes zu richten. Da sie die Geheimnisse und verborgenen Wunder der Gottheit offenbart, wird sie „der goldene Schlüssel des ewigen Auges“ genannt, weil sie dem tiefen Grunde der stillen Ewigkeit Licht gibt „als eine Mitgesellin und Aufwärterin der heiligen Dreiheit“ bezeichnet. Wie er gern zugesteht, daß seine Darlegung mit dem Inhalte der heil. Schrift in diesem Stücke nicht übereinstimme, so glaubt er eine solche Differenz dadurch ausgleichen zu können, daß er von der immanenten Weisheit rede, während es sich dort von der Weisheit „nach der Erschaffung der ewigen Natur“ handele.

Außer der dreifachen Kugel der Ewigkeit erzeugte Gott sieben Geister, die aus dem Wesen des heiligen Geistes ausfließen („Essentien aus seiner Essenz“) Gott selbst sind, mit der Dreieinigkeit eine und dieselbe Gottheit haben, aber doch nicht zur Trinität gehören. Gott gebar ferner eine unzählige Menge Geister aus seiner Substanz, deren Substanz demnach mit der Gottheit eine und dieselbe ist. Pordage nennt die letzteren „geeinfältigte Geister, unmittelbar aus Gott selbst und seinem eigenen Gleichniß und um sein selbst willen erzeugt.“ Eine geringere Klasse von Geistern sind die ur-

sprünglich aus dem Wesen Gottes „durch eine wahrhafte und eigentliche Erzeugung und Geburt" entstandenen ewigen Geister der Engel und Menschen. Der ewige Geist Adam's war unmittelbar aus Gott geboren. Er gebar die Geister seiner Söhne, von welchen wieder andere Geister ausfließen. Die Seelen und Leiber der Engel und Menschen dagegen sind nicht von Gott erzeugt und geboren, sondern aus „dem Wesen der ewigen Natur erschaffen", daher niedrigeren Grades. Die ewigen Geister der Menschen und Engel haben eine cylindrische, einem durchsichtigen Nebel ähnliche Figur; sie können sich ausdehnen und zusammenziehen; ihre Bewegungen sind so schnell als ihre Gedanken; sie können Berge, Felsen, Meer und Erde durchdringen, sich aber keine Kugelgestalt geben, und haben die Höhe und Dicke eines Menschenleibes.

Alle diese Wesen leben und weben in dem Leibe Gottes oder der Kugel der Welt, welche auch ewige Welt genannt wird. Weiter schuf Gott ein vortreffliches Wesen, nämlich die ewige Natur. Obwohl Pordage gesteht, daß Niemand ein helleres Licht hierüber verbreitet habe, als Jak. Böhme, so räumt er doch ein, daß Böhme, eben weil ihm in diesem Stücke die populäre Darstellung gemangelt, wenig verstanden worden sey. Diese ewige Natur ist nicht aus Gott geboren, sondern von ihm geschaffen, aus jener anderen Substanz, die das ewige Nichts oder das göttliche Chaos heißt, worin alle Kräfte, aus denen nachher die Welten geschaffen wurden, verborgen lagen. Sie ist aus Feuer und Licht zusammengesetzt, die vier ewigen Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde sind „die Materialien des Wesens der ewigen Natur", welche mit einander vermischt sind und sich einander durchdringen. Im Leibe derselben sind die Elemente zu finden: 1) Salz, Merkurius, Schwefel; 2) das Feuerwesen; 3) das Wasser und das Oel; 4) das Licht; 5) die Luft; 6) eine krystallische durchsichtige Erde; 7) ein fünftes Wesen, das aus der beständigen Wirkung aller dieser Elemente in einander besteht.

Aus den sieben Elementen der ewigen Natur, nämlich den vier ewigen Elementen, Feuer, Luft, Erde, Wasser, und den drei ewigen Principien, Schwefel, Salz, Merkur, ist die englische Welt durch den göttlichen Willen in einem Augenblick hervorgebracht worden. Das Feuer ist sanft erwärmend, das Wasser hell und erquickend, die Erde krystallisch und durchsichtig, Luft und Licht sind wie lauter Kraft und Tugend. Sie besteht nach dem Zeugniß Christi Joh. 14, 2. aus drei Abtheilungen, dem äußeren Hof, dem inneren Hof und dem Allerheiligsten.

Die englische Welt hat einen Himmel und eine Erde, statt der Sonne leuchtet die Gestalt der Dreieinigkeit in einem unbegreiflichen Lichte. So sehr auch Pordage jeden Anthropomorphismus vermeiden will, so fällt er doch dahin zurück, indem er Gott in der Gestalt von gewissen Gliedern des menschlichen Leibes zu imaginiren bemüht ist. Die Sophia offenbart sich in der englischen Welt in einem Leibe (in der heil. Schrift nach Offenb. 2, 28. Morgenstern), welcher die ewige Menschheit der englischen Welt ist und von der Trinität seinen Glanz überkommt. Sie gebiert aus sich viele Kräfte, denen sie eine gewisse Selbstständigkeit gibt, obgleich diese Substanzen weder Geister, noch Seelen, noch Leiber sind. Diese Kräfte vertreten die Stelle der Sterne in der Engelwelt, erleuchten und regieren sie durch ihre Einflüsse. Die Engel bewohnen die englische Welt. Sie bestehen aus einem ewigen Drei, nämlich einem ewigen Geist, einer ewigen Seele und einem ewigen Leibe, welche zu einer Person vereinigt werden. Der ewige Geist ist unmittelbar aus dem göttlichen Wesen hervorgebracht, die ewige Seele der Engel ist von Gott aus dem Leibe der ewigen Natur geschaffen und bildet eine Mitteleessenz zwischen Geist und Leib, hat daher ihren Sitz in der Brust, wie der Geist den seinigen im Haupt. Daher „kennen, sehen, fühlen und schmecken die englischen Seelen nichts, als die Freude der göttlichen Liebe, nähren sich von der göttlichen Liebe und sind in dem Centro die Liebe selbst, welches das Centrum des Lichts und Lebens ist, befestigt." Eine gar wunderliche, in's Detail eingehende Beschreibung entwirft Pordage von den englischen Leibern. Sie sollen von den ausfließenden Kräften

und Tugenden der ewigen Liebe leben, mit denen ihr Bauch statt der Gedärme angefüllt ist, die auch dem ganzen Leibe die Knochen, Adern, Nerven 2c. ersetzen. Ursprünglich sind sie in männlicher Gestalt hervorgegangen, Mann und Weib bilden eine Person, in welcher der ewige Geist den Mann, die ewige Seele das Weib ersetzt, äußerlich sind sie geschlechtslos. Die Engel sind nicht allein von der Sophia mit himmlischen Gnadengütern begabt, ein besonderes Geschenk besitzen sie auch in dem Stein der Weisen. „Jeder Engel hat die Erkenntniß des weißen und rothen Steines, beides theoretice der Wissenschaft nach und practice, in der Ausübung, wodurch sie Alles, was sie wollen, ausrichten können, ihr Wille steht in dem göttlichen Willen befestigt. Durch diesen Stein wissen sie ihre Leiber zu verwandlen und in einem Augenblick wegzuführen.“ Durch die Mitwirkung der sieben Geister Gottes (vgl. oben) sind die Engel in den Stand versetzt, die Aufträge Gottes auszuführen. Ueberdieß sind sie auch die Hütte und Wohnung des heiligen Geistes.

Ein Theil der Engel ist gefallen, und ist die Veranlassung des Falles die gestörte Harmonie zwischen ewigem Geist, Seele und Leib, von welcher Pordage schreibt: „Das Band zu brechen, vermag Niemand, als allein Gott, der aber das Gegentheil, daß es nie geschehen solle, bezeugt hat.“ Um nun Gott nicht selbst zum Urheber des Bösen zu machen und für die finstere Welt eine Stelle zu finden, ist ihm der Abfall Lucifer's aus seiner Stätte für Gott eine Veranlassung, im Werke der Schöpfung weiter fortzugehen. „Denn“, sagt Pordage, „Lucifer machte sich in seinem Fall und Verderben seine eigene Hölle, welche die finstere Welt oder die finstere Feuerwelt genannt wird und die sein eigen ewig Principium der ewigen Finsterniß ist. Denn der barmherzige, hochgelobte und gebenedeyte Gott hat die finstere ängstliche Feuerwelt zur Pein der ewigen Geister nicht geschaffen. Die Teufel haben dieselbe in ihrem eigenen Abfalle formirt, sie zerbrachen in ihrem Falle das Band der ewigen Natur, und das Principium des Feuers formirte sich selbst in ein Principium des finsteren ängstlichen Feuers, und in derselben Zeit machten sie sich ihren eigenen Gott, der ihnen ihre Willengeister gefangen nahm und sie mit den Ketten der vier ersten feurigen Gestalten der ewigen Natur band und aus dem feurigen Centro der Finsterniß ging ein finsterer, grimmiger, herber, stachlichter, schweflicher, salnitrischer und giftiger Geist aus, welcher in der heil. Schrift ihr Gott, der Drache mit sieben Köpfen und zehn Hörnern genannt wird.“ Der Drache ist kein geschaffener Engel, sondern ein Geist, eine aus ihrem eigenen Centro entstandene finstere Macht, aus der ein giftiger, quälender, sich ängstigender, fressender und verzehrender Geist hervorging, „der Engel des bodenlosen Abgrunds und Pfuhls, der Teufel, Lucifer's Gott. Die Teufel sind im Besitz einer höllischen Tinktur, der finstere Stein der finsteren Welt genannt, welche sie zum Verderben der Menschen in die Seelen derselben einstrahlen lassen. Sie bedienen sich der schwarzen und weißen Kunst. Die Theurgen wissen nicht, daß sie mit dem Satan im Bunde stehen; sie schöpfen ihre Kenntnisse aus den Schriften der Kabbalisten.

Als Gegensatz zur sittlichen und teuflischen Welt schuf Gott eine Lichts-Liebe-Welt, in der er seine Güte und Barmherzigkeit gegen alle Menschen erzeigen wollte. Die heilige Schrift nennt dieselbe „Paradies.“ Durch die Sophia wurde der erste adamische Mensch geschaffen. Diese Lichtswelt war vor der Offenbarung der sichtbaren Welt vorhanden; Adam brachte letztere durch seine Begierde erst zur Offenbarung. Vor Adam's Fall durchdrang die paradiesische die sichtbare Welt, nach demselben „zog Gott das Paradies in seine eigene Sphäre ein“ bis zum triumphirenden Tage der Weisheit. Adam, aus der Substanz aller Dinge geschaffen und mit der Sophia auf das Innigste vereinigt, war Mann-Weib und trug die Fähigkeit der Fortpflanzung in sich. Auf die abenteuerlichste Weise schildert Pordage diesen Proceß so: „Adam trug an einer gewissen Stelle seines Leibes eine Nase, ähnlich der im Angesicht. Aus dieser sollten die Menschen hervorgehen, denn in Adam's Leibe war ein Gefäß, in welchem kleine Eier wuchsen, nebst einem zweiten voller Feuchtigkeit, welche diese Eier fruchtbar

machte. Wenn der Mensch in der Liebe seines Gottes sich entzündete, so bewirkte das Verlangen in Gemeinschaft mit anderen Geschöpfen die Majestät Gottes zu loben und zu preisen, einen Erguß der in dem zweiten Gefäß enthaltenen Feuchtigkeit auf eins oder mehrere der in dem ersten Gefäß verborgenen Eier, und dieses so fruchtbar gemachte Ei drang aus dem Menschen in Gestalt eines Eies hervor, aus welchem dann ein vollkommener Mensch entstand." Aus der von Adam genommenen „weiblichen Tinktur" entstand die Eva. Die abtrünnigen Engel haben Adam zur Sünde und zum Ungehorsam verleitet. Sobald das Paradies von dem äußeren Principium der Welt zurückgezogen war, konnten der Teufel und dessen Engel nicht nur frei in der Welt schalten, sondern auch in die innerste Natur des Menschen eingehen.

Es gibt sechs Welten oder Principien; alle Bewohner derselben leben nur in der Welt, zu welcher sie gehören. Unter der Hölle versteht Pordage ein finsteres Principium, das sich durch die ganze sichtbare Schöpfung ergießt, dessen Urheber Gott nicht seyn kann.

Die Erlösung besteht nach Pordage in der Vereinigung mit der verklärten Person Christi, welcher die Vereinigung des inwendigen Menschen mit der Sophia vorangehen muß, und nennt er letztere den Erneuerungs-, erstere den Auffahrtsstand; jener ist die Frucht der Auferstehung Christi aus dem Grabe, diese die Frucht seiner Auffahrt in den höchsten Himmel. So spricht er: „Christus außer uns allein hilft uns nichts, so er nicht in uns kommt durch seinen Geist, auch kann kein Christus in uns von der Verdorbenheit und der Macht der Hölle erretten, wenn nicht der Gottmensch Christus außer uns wäre." Christus soll vor dem Falle der ersten Menschen die Menschheit angenommen haben nach Joh. 8, 58; selbst den Heiden ist dieser „wesentliche Christus Gottes" nicht unbekannt. Das Verdienst, das Geheimniß des inwendigen Christus der Lösung nahe gebracht zu haben, schreibt Pordage den englischen Theologen Parker, Dr. Brayton und Dr. Gell zu. Rechtfertigung, Heiligung, Gerechtigkeit und Erlösung ohne den Christus in dem Menschen nennt er „halbgebrannte Ziegeln"; Bücher und Lehren von der Bekehrung des Sünders durch eine äußerlich zugerechnete Gerechtigkeit Christi „Materialien"; die aus der Vernunft, akademischer Wissenschaft und Philosophie hergenommene Unterscheidungen „Leimen und Kalk des geistlichen äußerlichen Babels."

Pordage ist sogar bemüht, die Genesis des inwendigen Christenthums anschaulich zu machen, indem er sagt: „Ein wahrer Christ ist geboren in ihm selbst, nämlich inwendig in seinem eigenen ewigen Geist, Gemüth und Willen von der sprechenden Stimme Gottes in Gottes Willengeist (de unione subjectiva et permanente), von dem sprechenden Wort der heiligen Dreieinigkeit sprechend zu seinem ewigen Willengeist, welches sprechende Wort seinen ewigen Geist offenbart, daß die reine Gottheit in seinem Willensgeist mit des Menschen Geist und des Menschen Geist mit Gottes Geist wieder eins werden muß, wie es im Anfang eins war." Den christlichen Glauben definirt er „als eine stete Begierde, die unaufhörlich in die Liebesbegierde fortdringt und aus dieser in Gottes Barmherzigkeit und unaufhörlich in ihr selbst niedersinkt in die allertiefste Demuth vor Gott und in den Tod Christi zum Tod ihres eigenen Willens." Sobald der Mensch wider Gottes Willen streitet, wird in ihm „der geistliche Wider-Christ, der Geist der Welt, der Vernunft" geboren.

Ganz im Anschluß an Jakob Böhme theosophirt Pordage weitläufig über die „himmlische Tinktur". — Der Zustand der Vollkommenheit setzt ein eheloses Leben voraus, wo die Vollkommenen mit der Sophia vermählt sind. Dagegen findet eine geistliche Gemeinschaft mit einer gleichgesinnten Freundin statt. Aus diesem an sich ursprünglich reinem Verhältnisse entstand später der entsetzliche Carnalismus und Antinomismus (vgl. den Art. „Buttlar, Eva von").

Die Lehren, wie sie oben geschildert sind, beruhen auf Visionen, deren Pordage und Leade theilhaft geworden sind. Bei manchem Verschiedenartigen stimmen die Philadelphier darin überein, daß sie den historischen Zustand der Kirche für einen verdor-

benen, keiner Verbesserung fähigen halten. „Von der Zeit an", sagt Pordage, „da Christus am Kreuze getödtet worden, die Apostel gekommen und der Abfall angekommen, ist nie eine wahre christliche, sichtbare, versammelte Kirche auf Erden gewesen, hat auch nicht seyn können." Alles, was seither unter diesem Namen bestanden hat, sind ihm antichristliche Kirchen und äußere Scheinformen der Gottseligkeit gewesen. Die wahre Kirche mit ihren Gesetzen und Ordnungen aufzurichten, glaubt sich Pordage berufen. Selbst die Quäker, welche doch, von gleichem Principe ausgehend, alles äußere Kirchenthum verworfen hatten, werden den antichristlichen Sekten beigezählt. Fragt man nach dem positiven Lehrgehalt der philadelphischen Gemeinden, so wird derselbe von Visionen namentlich der Sophia getragen und wird hiernach ein eigenes System und Kirchenthum eingerichtet.

Pordage war bis zu seinem Tode, welcher im 78. Jahre seines Alters erfolgte nach dem Zeugniß der Leade der vortrefflichste der Philadelphier. Mit dem Tode von Pordage schien sich die Gemeine aufzulösen. Neue Anregung bekam dieselbe von Deutschland aus, wo die philadelphischen Ideen inzwischen Eingang gefunden hatten. Es wurden Verbindungen angeknüpft und durch einen für Deutschland bestimmten Inspektor unterhalten. Ein Statut wurde entworfen und ein Glaubensbekenntniß formulirt. Die Societät der Leade löste sich nach dem Tode derselben im J. 1704 auf, um in kleinen Gemeinschaften in Deutschland nur ein kurzes Daseyn zu fristen.

Die Schriften von Pordage, denen auch vorstehende Darstellung entnommen ist, sind folgende: 1) Göttliche und wahre Metaphysik; 2) Theologia mystica; 3) Ein kurzer Auszug und Begriff der heiligen englischen Welt; 4) Das so lange Zeit verloren gewesene, nunmehr aufgefundene Geheimniß der Gesichte und Offenbarungen; 5) Ein gründlich philosophisch Sendschreiben vom wahren Stein der Weisheit; 6) Sophia, d. i. die holdselige ewige Jungfrau der göttlichen Weisheit; 7) Vier Traktate.

Nähere Notizen über diese Werke in der Geschichte der philadelphischen Gemeinden des Unterzeichneten bei Niedner, Zeitschrift für die historische Theologie, Jahrg. 1865, S. 173 ff., wo auch das in dem Artikel „Leade und die philadelphischen Gemeinden" (Bd. VIII. S. 251 ff.) Aufgeführte Ergänzung und Berichtigung finden kann. Außerdem verweise ich auf meine demnächst in Niedner's Zeitschrift erscheinende „Geschichte der philadelphischen Gemeinden in Deutschland."

Zu vergleichen sind: Athenae Oxonienses. An exact history of all the writers and bishops, who have had their education in the most ancient and famous university of Oxford. London 1721. 3. Bd. S. 578 ff. — Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen. Jahrg. 1720. S. 347. und Jahrg. 1733. S. 912. — Arnold, Ketzergeschichte. IV. Thl. S. 309. — P. Poiret, bibliotheca mysticorum selecta, p. 174. — Arnold, Abbildung des inneren Christenthums, S. 802. — Corrodi, kritische Geschichte des Chiliasmus. III. Thl. S. 330 ff. — Göbel, Geschichte des christlichen Lebens a. m. St. — Sartori, die christlichen mit der christlichen Kirche zusammenhängenden Sekten, S. 175. — Hagenbach, Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation. IV. Thl. S. 333 f. — Gelzer, Protestantische Monatsblätter. 1864. April.

H. Hochhuth.

Präadamiten. — Im Jahre 1655 veröffentlichte der hugenottische Edelmann Isaac de la Peyrere (Peyrerius), Anhänger und Gefolgsmann des Prinzen Condé, kurz nach einander die beiden Schriften: „Praeadamitae, seu Exercitationes super versibus 12. 13. et 14. cap. V. Epist. Pauli ad Romanos", und „Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi. Pars prima." Die in diesen Schriften zuerst vorgetragene sogenannte Präadamiten-Hypothese besteht in der Behauptung, daß es schon vor dem Adam der heil. Schrift Menschen auf Erden gegeben habe und daß Adam nicht Stammvater der ganzen jetzigen Menschheit, sondern lediglich des alttestamentlichen Volkes Gottes gewesen sey. Adam und Eva sind die Stammeltern nur der Juden, während alle heidnischen Nationen von weit älteren Protoplasten herstammen. Die Erschaffung

dieser voradamitischen Menschen wird im ersten Kapitel der Genesis erzählt; sie fand noch am sechsten Schöpfungstage statt, gleichzeitig mit der Erschaffung der höheren Thiere, und auf ähnliche Weise wie diese, d. h. so, daß die neue Gattung sofort in vielen Individuen auf einmal zu Tage trat. Dagegen handelt Kap. 2. der Genesis ausschließlich von der Erschaffung der jüdischen Menschheit, die erst nach der Ruhe des Schöpfungssabbaths stattfand und zwar im Paradiese, von welchem die Heiden von allem Anfang an ausgeschlossen waren, während Adam und Eva sammt ihren Nachkommen ursprünglich ganz in diesem Garten der Wonne zu wohnen und sich darin zu entwickeln bestimmt waren. Freilich hätten sie darum auch nach dem Gesetze des Paradieses leben müssen. Durch seine Uebertretung zogen sie sich die Vertreibung aus Eden zu und verfielen in noch schwerere Schuld als jene Heiden, die zwar auch in vielfältigen Sünden wandelten, aber nur in „natürlichen oder Natursünden" (peccata naturalia), nicht in „Sünden wider das Gesetz" (peccata contra legem). Diesen Unterschied zwischen Natursünden und Sünden am Gesetz (dessen innere Verwandtschaft mit dem Grundgedanken der gerade um jene Zeit zuerst bekannt gewordenen Föderaltheologie des Coccejus auf der Hand liegt) suchte Peyrerius hauptsächlich aus Röm. 5, 12—14. zu entwickeln und zu begründen. Den in Vs. 13. erwähnten *νόμος* (*ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ κτλ.*) erklärte er für das den Protoplasten im Paradiese ertheilte Gesetz, und die *μὴ ἁμαρτήσαντες ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* in Vs. 14. galten ihm natürlich für die präadamitischen Heiden, über welche von Adam's Sündenfalle an ebenfalls der Tod zu herrschen begonnen habe. Doch auch andere Schriftstellen mußten ihm zur Bestätigung seiner Hypothese herhalten, vor Allem das vierte Kapitel der Genesis, wo er die Furcht Kain's vor dem ihm drohenden Todtschlage (Vs. 14.), seine Flucht nach dem Lande Nod, sowie die Erbauung der Stadt Hanoch daselbst (Vs. 16. 17.) gehörig für sein Interesse auszubeuten wußte; desgleichen die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen (1 Mos. 6, 2—4.) und die Sündfluthsgeschichte, die er ausschließlich auf die Voreltern der jüdischen Menschheit bezog, so daß also die Fluth eine lediglich lokale wurde, gleich denen der Mythologien der übrigen alten Völker, und Noah als zweiter Stammvater bloß des Judenthums, nicht der ganzen Menschheit, aus der rettenden Arche hervorging. — Aehnliche Willkürlichkeiten gestattete sich der kühne Neuerer noch auf mehreren anderen Punkten der biblischen Geschichte. Namentlich suchte er die Wunder des Alten Testaments in ähnlicher Weise zu lokalisiren, wie die noachische Fluth, d. h. sie als lediglich das jüdische Land betreffende temporäre Aufhebungen der Naturgesetze darzustellen. Das Zurückweichen des Schattens am Sonnenzeiger des Ahas z. B. (3 Kön. 20, 11.) soll ein rein lokaler Wundervorgang gewesen seyn, den man nur in Jerusalem hätte wahrnehmen können, aber nicht anderwärts; wie denn die gleich nachher angekommenen Gesandten des Königs von Babel offenbar von irgend welcher Störung des Laufs der Sonne nichts gewußt hätten. So sey auch der die Geburt Jesu verkündigende Stern nicht etwa ein wirkliches Gestirn, das seine Stelle am Himmel veränderte, sondern „eine nur den frommen Pilgrimen aus dem Morgenlande sichtbare Art von Lampe" gewesen. Bis zu eigentlicher Wunderläugnung schritt La Peyrere weder in diesen Fällen, noch sonst jemals fort. Es galt ihm nur darum, die Wunder in sein System hineinzupassen, dessen immer nur in einer bestimmten Richtung rationalistische Anschauungen die Wahrheiten der Offenbarung im Ganzen unangetastet stehen ließen.

An heftigen Verfolgungen dieses Vertreters einer aus Orthodoxie und freisinniger Kritik so seltsam gemischten Weltansicht ließen es die strenggläubigen Reformirten jener Tage nicht fehlen. Das Systema theol. ex Praeadamitarum hypothesi mußte nicht nur unvollendet bleiben, sondern sein Urheber wurde auch gefänglich eingezogen und zum Widerrufe gezwungen. Erst der Uebertritt zur römischen Kirche verschaffte ihm seine Freiheit wieder. Er starb als Mitglied des gelehrten Ordens der Pères de l'Oratoire im Jahre 1676. Als seine Gegner traten außer den orthodoxen Dogmatikern der da=

maligen reformirten Kirche, z. B. Maresius, Hoornbeck, Voëtius ꝛc., auch Lutheraner, wie Calov, Quenstedt, Hollaz auf, die seine Ansicht mit großem Eifer als „monstruosa opinio" verketzerten. Dagegen verfehlten P. Bayle (Diction. hist. et crit. III, 637 sqq.) und Gottfr. Arnold (Ketzerhistorie III, 70 ff.) nicht, die Präadamitenhypothese als eine wenigstens probable Meinung in Schutz zu nehmen.

In neuester Zeit, fast 200 Jahre nach La Peyrere's erstem Auftreten, ist von einer Anzahl englischer und amerikanischer Theologen die Präadamitenhypothese in etwas veränderter Gestalt aus fast völliger Vergessenheit hervorgezogen und mit vielem Eifer und gelehrtem Scharfsinn vertheidigt worden. Es ist hauptsächlich das wissenschaftliche Interesse, eine allseitig befriedigende Ausgleichung der biblischen Offenbarung mit den ihr scheinbar widerstreitenden Resultaten der comparativen Ethnologie und paläontologischen Anthropologie zu gewinnen, was diese Versuche einer Erneuerung des Präadamitismus hervorgerufen hat. Doch scheint bei einem Theile der nordamerikanischen Schriftsteller über den Gegenstand auch eine gewisse praktische Tendenz zur Ausbildung der betreffenden Ansicht mitgewirkt zu haben, der Wunsch nämlich, die kaukasische Raçe, als deren Stammvater nach dieser modernen Gestaltung der Hypothese der biblische Adam betrachtet wird, als ein sowohl geistig als physisch hoch über den farbigen Menschenraçen, besonders über derjenigen der Neger, stehendes Geschlecht zu erweisen und aus eben diesem specifischen Unterschiede kaukasischer und nichtkaukasischer Menschheit die Berechtigung der Negersklaverei zu deduciren. Die nichtkaukasische oder, was dasselbe ist, die präadamitische Menschheit leiten diese amerikanischen Forscher fast durchgängig nicht von Einem, sondern von vielen Stammvätern ab, indem sie sich an die polygenistische Ethnologie eines Morton, Nott, Glidbon, Agassiz und Anderer, meist den Interessen der südstaatlichen Sklavenhalter zugethaner, naturwissenschaftlicher Autoritäten anschließen. Diesen polygenistischen Präadamitismus vertritt auch, freilich wie es scheint aus rein wissenschaftlichen Gründen, der Engländer Dominick M'Causland in der kürzlich erschienenen Schrift: „Adam and the Adamite; or the Harmony of Scripture and Ethnology" (Lond. 1864), während der ungenannte Verfasser des von Reginald Stuart Poole herausgegebenen Werks „The Genesis of the Earth and of Man" (London 1860) die monogenistische Ansicht mit der Präadamitentheorie zu vereinigen, d. h. auch schon die voradamitische (nicht-kaukasische) Menschheit als von Einem Stammvater entsprungen darzustellen sucht.

Vergl. die Referate im Theol. Literaturbl. zur Allgem. Kirchenzeitg. Jahrg. 1861. Nr. 6. und im Londoner Athenaeum vom 26. Nov., 24. und 31. Dez. 1864, sowie zur Geschichte des Präadamitismus überhaupt: A. de Quatrefages, Histoire naturelle de l'homme, in der Revue des deux Mondes, 15. Dezember 1860. S. 809 ff.

Zöckler.

Predigt. — Da in dem Artikel „Beredtsamkeit" (Bd. II. S. 69 ff.) der geschichtliche Theil auf eine summarische Uebersicht beschränkt wurde, der Artikel „Homiletik" aber (Bd. VI. S. 243) nur die Theorie der Predigtkunst zu behandeln hatte, so folgt hier (dem Wunsche der verehrten Redaktion zufolge) noch ein eingehenderer Artikel über die Geschichte und den dermaligen Stand des Predigtwesens. Es fehlt zwar in der theologischen Literatur nicht an historischen Darstellungen dieses Gegenstandes, aber die wenigen, die umfassend angelegt waren, wie Lenz' (Geschichte der christlichen Homiletik, Braunschweig 1839) und Paniel (Pragmatische Geschichte der christlichen Beredtsamkeit, Leipzig 1839) genügen nach Geist und Form der wissenschaftlichen Aufgabe bei Weitem nicht, letztere ist ohnehin über die ersten Jahrhunderte nicht hinausgekommen. Ebenso unvollständig war Eschenburg's „Versuch einer Geschichte der öffentlichen Religionsvorträge" (Jena 1785) und Ammon's „Geschichte der praktischen Theologie" (Göttingen 1804). So trefflich dagegen die Arbeiten von Nitzsch (Prakt. Theol. II, 1. §. 96.), von G. Baur (Grundzüge der Homiletik, Gießen 1848. §. 4.) uns auf diesem Gebiete orientiren, so mußte dort der Stoff doch zusammengedrängt werden, da er nur

einleitende Paragraphen ausfüllen durfte; dasselbe gilt, außerdem daß willkürliche pragmatische Gesichtspunkte zu Grunde gelegt sind, von den Darstellungen in Nesselmann's Buch der Predigten (Elbing 1858) und in Ziese's „Rückkehr zur apostolischen Predigt" (Itzehoe 1861). Werthvoll sind Monographien wie Alex. Vinet's histoire de la prédication parmi les Réformés de France au 17. siècle (Paris 1860) und als Materialien-Sammlung die immer noch brauchbare Arbeit des fleißigen Schuler: „Geschichte der Veränderung des Geschmacks im Predigen" (Halle 1792. 94. 99). Zwar nicht Geschichte selbst, aber ein tüchtiges Material dazu gibt in anderer Weise für einen bestimmten Ausschnitt derselben, Beste in dem Werke: „Die bedeutendsten Kanzelredner der älteren lutherischen Kirche von Luther bis Spener, in Biographien und einer Auswahl ihrer Predigten" (Leipz. I. Bd. 1856. II. B. 1858).

1. Die populäre Vorstellung denkt sich das Predigen als eine amtliche Thätigkeit zur Erbauung und Belehrung, die mit Christenthum und Kirche unmittelbar zugleich in's Leben getreten sey, so daß die Geschichte der Predigt gleichsam als die ersten und normativen Leistungen die Reden des Herrn und seiner Apostel selbst aufzuzählen habe. Demgemäß hat einst Döderlein (1787) sogar de elegantia orationis Jesu Christi und Ballhorn de prudentia Pauli oratoria geschrieben. (Wilke's neutestamentliche Rhetorik, Dresden 1843, ist nicht hieher zu rechnen.) In neuerer Zeit ist die Ansicht, daß wenigstens die von den Aposteln gehaltenen Reden, wie sie in der Apostelgeschichte vorliegen, das bleibende Vorbild auch für unsere kirchlichen Predigten seyen, mit Geschick durchgeführt worden von Beyer (das Wesen der christlichen Predigt, Gotha 1861). Die praktische Seite dieser Frage berührt uns hier nicht, da jedenfalls gewiß ist, daß der evangelische Geistliche heute wie immer aus der apostolischen Praxis für diesen Zweig seines Berufs wie für alle anderen stets lernen kann und soll. Aber das historische Verhältniß stellt sich alsbald anders, wenn wir dasjenige gehörig im Auge behalten, was die Predigt als einen gottesdienstlichen Akt zu einer durchaus eigenthümlichen Thätigkeit macht. Erstlich ist die Predigt Auslegung eines bestimmten Schriftwortes, das ihr eben deshalb zum Texte wird. Schon nach dieser Seite liegt die Idee der Predigt dem Neuen Testamente noch fern. Denn a) das Neue Testament citirt wohl biblische, d. h. alttestamentliche Schriftworte, um sie entweder nur als Exempel anzuführen oder um in einem neutestamentlichen Faktum die Erfüllung einer Weissagung erkennen zu lassen; in dieser und nur in dieser Weise legt auch Jesus selbst in der Synagoge zu Nazareth das ihm vorliegende Bibelwort aus. Dieser Unterschied zwischen dem, was wir Auslegung heißen, wo es rein um das Verständniß eines Schriftstellers zu thun ist, und zwischen jener Deutung prophetischer Worte auf die Gegenwart, ist uns neuerlich besonders klar gemacht durch die Schrift von R. F. Grau: „Semiten und Indogermanen" (Stuttgart 1864), wo unter Anderem dargelegt ist, daß und warum der Jude von dem, was wir Exegese nennen, gar keine Idee hat, aus demselben Grunde, aus dem er auch nicht eigentlich geschichtlichen Sinn, nicht die Fähigkeit besitzt, die verschiedenen Zeiten wissenschaftlich auseinander zu halten. (Beiläufig sey nur bemerkt, daß wir diesen Gegensatz zwischen dem Semiten und Indogermanen als Thatsache anerkennen, aber weit entfernt sind von der Folgerung, die der genannte Autor daraus zieht, daß der Indogermane deshalb schuldig sey, sich in allem Religiösen dem Semiten, dem Volke der Religion zu unterwerfen und auf seine eigene Art der Wahrheitserkenntniß zu verzichten. Wäre die Wahrheit nur bei den Semiten, so hätte der Schöpfer einen Fehler gemacht, da er neben der semitischen die indogermanische Race schuf. Zweierlei Wahrheiten, eine semitische und eine indogermanische, wird es ja auch wohl nicht geben.) Indessen findet allerdings in Einem Punkte eine so nahe Verwandtschaft zwischen der Sitte der Synagoge und der der Kirche statt, daß man in jener eine Art Vorbild für diese, in dieser eine Fortsetzung jener anzunehmen sich gezwungen sieht; das ist der Brauch, daß nach Verlesung eines Schriftabschnittes ein freier Vortrag auch in der Synagoge (die Deraschа, s. den Art. „Synagoge" Bd. XV, 310) folgte. Aber b) dieser Brauch konnte

nicht unmittelbar in die Christenversammlung übergehen, nämlich so lange nicht, als die Schriften der Apostel nicht selbst zur Dignität des Kanons, einer dem Alten Testament ebenbürtigen heiligen Schrift emporgestiegen waren. Und auch dann mußten sie erst in eine gewisse Zeitferne zurückgetreten seyn, bevor das Bedürfniß einer Auslegung sich fühlbar machte — ein Bedürfniß, das die apostolischen Gemeinden noch gar nicht hatten, so wenig als wir zu einem aus der Gegenwart und für die Gegenwart klar geschriebenen Buch eines Commentars bedürfen oder Redetexte daraus machen. Daher treffen wir noch bei Justin dem Märtyrer in der bekannten Stelle (Apol. maj. c. 67) nach der Schriftverlesung nichts als eine Ermahnung des Vorstehers an die Gemeinde, dem, was sie gehört, nun auch nachzuleben; solche Ansprache fand man jetzt nöthig, weil die Gemeinde doch wissen mußte, daß, was z. B. Paulus einst den Korinthern oder den Thessalonichern geschrieben, auch den Zuhörern in Antiochien oder Ephesus gelte. Dieselbe Gestalt hatte die Predigt — wenn wir sie schon so nennen wollen, denn geläufig war der Titel praedicatio, *κήρυγμα*, für diesen Cultusakt noch nicht — nach einer Stelle in den Const. apost. II, 57., nur daß hier nicht bloß der Bischof, sondern gerade er zuletzt, vor ihm aber die Presbyter, einer nach dem anderen, jene Ermahnung an das Volk richten. Noch weniger erscheint die Predigt als solche ausgebildet in der abendländischen Kirche bei Tertullian (Apol. ad gentes), denn er redet von einem gegenseitigen Ermahnen und Bestrafen, von einer gemeinsamen Unterwerfung unter das richtende Gotteswort, was nicht von einem Predigtvortrag, sondern vom Schriftwort selbst zu verstehen ist*).

Also: es mußte erst durch ein zeitliches Fernerrücken vom Schriftwort des Neuen Testaments hinweg das Bedürfniß einer Auslegung stärker fühlbar geworden seyn, und es mußte erst die indogermanische Art, Geschichte und Exegese zu treiben, d. h. überhaupt der wissenschaftliche Geist in der Christenkirche Eingang gefunden und eine gewisse Stärke erlangt haben, ehe die Predigt möglich ward. Deshalb ist Origenes der Vater derselben, der erste Prediger der Kirche. Daß er viel allegorisirt, daß er Satz für Satz, manchmal Wort für Wort zur Erläuterung vornimmt: das ist wahrlich kein Grund, mit Ziese (a. a. O. S. 9) der Predigt des Origenes ein „Kindergesicht" zuzuschreiben. Wenn das Kindliche darin bestehen soll, daß der Inhalt des Gotteswortes noch rein objektiv ohne subjektive Verarbeitung in der Predigt wiedergegeben werde, so paßt dieses Merkmal weit eher auf spätere Erscheinungen; Origenes hat so selbstständig als irgend einer jenen objektiven Inhalt in sich verarbeitet. Auch ist es wahrlich nicht ein Vorbuchstabiren, wenn er ein Textstück nach dem anderen zur Betrachtung vornimmt; es erzeugen sich aus jedem dieser Stücke wieder neue, kernhafte Gedanken, daher Nitzsch viel wahrer von Origenes sagt: jede Predigt von ihm sey eine Quelle vieler Predigten. — So war der Predigt zwar die exegetische Aufgabe klar vorgezeichnet, aber die rednerische Seite derselben war damit noch nicht entwickelt. Und zwar mußte auch in diesem Punkte eine Metamorphose, eine Umsetzung des Semitischen in's Indogermanische stattfinden; die Redner der Semiten sind Propheten, Propheten bedurfte der christliche Gottesdienst nicht, dafür aber Männer, die reden gelernt hatten. Ein Mann solcher Bildung war Origenes; aber er hat noch nicht die Absicht, rednerisch aufzutreten, das Oratorische tritt wie unwillkürlich mehr im Einzelnen als in der ganzen Anlage der Predigt auf; das Exegetische wiegt noch bedeutend vor. Gleichwohl knüpft sich auch in dieser Beziehung der Umschwung an seinen Namen. Bekanntlich hat er nur auf Andringen seiner Zuhörer gestattet, daß seine Predigten niedergeschrieben wurden; man wollte sie lesen und wieder lesen. Das verräth ein Wohlgefallen an der Rede als solcher, an der Form wie an den Gedanken; eine bloße Ermahnung, die man sich zu Herzen genommen, hat ihren Zweck erfüllt, man hat kein Verlangen, sie schwarz auf

---

*) Daß wir in Obigem von den Clementinen und dem darin enthaltenen *κήρυγμα Πέτρου* keine Notiz nehmen, wird hier keiner Rechtfertigung bedürfen.

weiß zu haben. Und wie sich hier schon der künstlerische Gesichtspunkt deutlich zu erkennen gibt, so führt dieser selbst mit Nothwendigkeit auf die Voraussetzung, daß in der Gemeinde nicht bloß die christliche Frömmigkeit, die sich aus Gottes Wort nährt, sondern zugleich eine gewisse Bildung vorhanden ist, die im Gottesdienst auch ein ästhetisches Element fordert. Es ist also hiermit der Punkt fixirt, wo jene beiden Faktoren, der exegetische und der rhetorische, in den Gottesdienst der Kirche eintreten, wo die indogermanische Bildung sich des semitischen Objektes bemächtigt, wo, wie in der Exegese die Wissenschaft, so in der Rhetorik die Kunst, analog den übrigen Künsten, einen Zugang zum Gottesdienst findet. Erst als das Produkt jener Faktoren ist die Predigt zu begreifen; als solches hat sie aber auch für immer ihren festen Typus erhalten.

Nach der exegetischen Seite soll und will die Predigt stets ihre Einheit mit der urchristlichen Verkündigung bewähren; sie führt aus jeder Gegenwart in die Zeiten der Offenbarung zurück und wirft in jedes lebende Geschlecht die unveränderlichen Gottesgedanken, die und wie sie die Schrift ausspricht. Dagegen nach der rednerischen Seite stellt die Predigt die Verbindung jeweiliger Zeitbildung mit der Substanz des Christenthums dar; es ist eine immer neue Uebersetzung des gleichen Originals in die verschiedensten Volksgeister und Zeitgeister, wie dieselben sich wieder in den einzelnen predigenden Persönlichkeiten mehr oder weniger karakteristisch ausprägen. Welch' ein Unterschied zwischen einem Jakobus de Voragine und Schleiermacher! zwischen dem heiligen Bernhard und R. Stier! zwischen Luther und Theremin oder Adolph Monod! Und doch wollen sie nur Eines, nämlich Christenthum predigen. Freilich ist auch die exegetische Seite trotz dem vorhin Gesagten keineswegs unwandelbar. Wie viel haben Apostel und Propheten schon aus ihren Worten herausdeuten lassen müssen, woran ihr Herz nicht gedacht — wie Vieles, wovor sie sich entsetzt hätten, daß sie das sollen gelehrt haben. Jede Zeit wirft das Bild göttlicher Offenbarungswahrheit, das sich in ihr, in ihrem Bewußtseyn, ihrem Sorgen, Sehnen und Hoffen spiegelt, wieder anders zurück, und in der Predigt ist dieser Wechsel um so bemerklicher, weil hier, wie in der praktischen Auslegung überhaupt, die Applikation auf die jeweilige Gegenwart eine Ausdehnung der Deutung gestattet und herbeiführt, die dem wissenschaftlichen Exegeten untersagt ist, wozu namentlich Alles auch mitgehört, was wir Allegorie nennen. Gerade in diesen Dingen, wie sofort im sprachlichen Ausdruck, in der rednerischen Darstellung, hat die Phantasie und der Geschmack, resp. Ungeschmack, ein weites Feld. Auch diejenigen, welche den Dualismus von Göttlichem und Menschlichem am strengsten festhalten und wider allen Subjektivismus einen kirchlichen oder biblischen Objektivismus repräsentiren wollen, entgehen dem Schicksal nicht, daß an ihnen, oft stärker sogar als an Anderen, der Stempel ihrer Zeit, ihrer Bildung, ihrer ganzen Person jedem Urtheilsfähigen augenblicklich erkennbar ist.

2. Diese Faktoren konnten nun, nachdem das Produkt einmal in's Leben getreten war, verschiedene Verhältnisse innerhalb desselben annehmen, und hiernach gruppiren sich die Hauptzweige, in welche der Stamm kirchlicher Predigt sofort bis zum Ende des ersten Jahrtausends auseinandergeht.

a) Ein Vorwiegen des Rhetorischen sehen wir bei jenen gefeierten, vom Volke beklatschten Kirchenrednern des Morgenlandes. Bei den Einen, wie Basilius d. Gr. und den beiden Gregoren von Nyssa und Nazianz, ist dieß die Frucht davon, daß sie eigentlich die Redekunst zu ihrem Lebensberuf gewählt und darum die Rednerschulen des Heidenthums durchlaufen haben; sie üben diese Kunst nun als Advokaten und Festredner des Christenthums aus, wie die heidnischen Rhetoren dieselbe in anderen Diensten ausüben; Basilius, der christliche Bischof, und Libanius, der heidnische Rhetor, betrachten sich aber eben deshalb stets als Collegen. Bei Ephraem d. Syrer, in dessen sangfertigem Munde die Rede und der Hymnus gleichsam ineinanderfließen, tritt an die Stelle griechischer Beschulung der angeborene orientalische Schwulst. Würdiger und edler als alle die Anderen steht Chrysostomus vor uns; so viel unnöthiger Worte, Gleichnisse, Beweise wir auch ihm schenken würden, so viel rhetorische Stylübung auch in seinen

Homilien sich findet: er ist doch seines Auslegerberufes stets eingedenk geblieben, ist ja auch als Prediger zugleich eine exegetische Autorität geworden, und wo er rhetorisirt, hat er sich doch niemals dermaßen verstiegen, wie Jene. Im Ganzen hat jedoch diese ganze Predigergruppe den Exegeten im Prediger auch dadurch zurückgedrängt, daß sie, wie im antiken Volks- und Staatsleben die Redekunst geübt wurde, so auch die Predigt als Hebel anwandte, um in die Oeffentlichkeit einzugreifen, so daß keineswegs die einfache Erbauung und Belehrung aus Gottes Wort, sondern ein praktischer Zweck erreicht werden sollte; wie nicht minder die Verwerthung der christlichen Rede zur Gedächtnißfeier für Märtyrer, Bischöfe und andere Respektspersonen, d. h. der Mißbrauch der Predigt zur Lobrede weit über eine biblische Textauslegung hinausführte. Dieser Gebrauch der gottesdienstlichen Rede für specielle praktische Zwecke, z. B. zur Polemik gegen Ketzereien, gegen Laster, zur Verherrlichung eines Heiligen hat zuerst auch diejenige Predigtform hervorgerufen, die wir von der Homilie als thematische unterscheiden; jedoch ist die letztere noch sehr unentwickelt, es ist vorerst nur jener praktische Zweck, der die Predigt zur Einheit zusammenhält, nicht aber ein thematischer Gedanke, der sich in ihr organisch entfaltet. Der Ursprung unserer Predigtthemen ist ein späterer. Daß die morgenländische Kirche in der Folgezeit nie mehr einen originalen Prediger aufzuweisen hat, hängt mit ihren allgemeinen Zuständen zusammen, wie sie sich im Laufe der Jahrhunderte bildeten; das Aufgehen aller Redekunst in Weihrauch zu Ehren der Heiligen macht den noch als Prediger gerühmten Johann von Damaskus ungenießbar.— Jenen griechischen Rhetoren müssen wir gleich die ersten lateinischen Prediger zur Seite stellen, die, wie Zeno von Verona und namentlich Ambrosius, zwar an originaler Beredtsamkeit bedeutend hinter den Griechen zurückstehen, sich auch schon durch den knapperen Umfang, der der lateinischen Predigt vermöge ihrer Einrahmung in den Meßkanon hernach eigen geblieben ist, von der griechischen Redseligkeit unterscheiden, aber doch entschieden die griechische Redekunst sich zum Vorbild nehmen. Leo der Große, obgleich an Geist unter jenen stehend, trifft dagegen mit der antiken Rhetorik darin zusammen, daß er die Predigt als Mittel für praktische Zwecke, gleichsam als mündlich verkündetes bischöfliches Mandat, z. B. zu Fest- und Fastenzeiten behandelt, wodurch denn freilich mehr vom Imperator als vom Rhetor hineingekommen ist. Jene orientalische Rhetorik dagegen, die in der Bewunderung des Wunders und der Heiligen sich immer steigert und so zum Aberwitz ausschlägt, finden wir auch im Abendlande bei Ildefons von Toledo.

b) Anders geartet tritt die Predigt da auf, wo zwar nicht mehr ein Textabschnitt lediglich um sein selbst willen durchexegesirt, dafür aber die Schriftgedanken aus dem Vollen in ihrer Größe und Tiefe entwickelt, also nicht Rhetorik, sondern Theologie, gleichsam Exegese im großen Styl, getrieben wird. Hat dieß Makarius mehr nach der Seite des inneren Lebens, Athanasius (so weit die Zeugnisse über ihn zuverlässig sind) nach der Seite der kirchlichen Orthodoxie gethan, worin letzterem aus späterer Zeit etwa noch Theodoret von Cyrus an die Seite gestellt werden kann, so ist dies beides in großartiger Weise verbunden bei Augustin, der, an seinen Text sich anschließend, aber nicht bloß ihn interpretirend, sondern denselben zum Spiegel tiefgreifender und umfassender Lehrwahrheit erweiternd, unter allen Predigern des Alterthums neben Origenes am meisten theologischen Gehalt in die Predigt niedergelegt hat. Auch wo uns in seinen Reden eine Länge aufstößt, ein unnöthiges Hängenbleiben, da fährt er doch nicht nach Art der Griechen mit Worten spazieren, sondern es ist sein Grübeln, seine Gedankenarbeit, die den Gegenstand erschöpfen will.

c) Die alte einfache Weise des Origenes findet sich zunächst nur bei Einzelnen noch, wie bei Asterius; neu lebt sie auf, nur freilich nicht mit dem exegetischen Geiste des Origenes, durch Gregor d. Gr., der, seinen Text der Ordnung nach erklärend, eine Reihe von Lehren, zumal Moralien, daraus ableitet und dieses Hausbrod nicht mit Rhetorik, sondern mit Allegorie würzt. Wie er dem ganzen abendländischen Cultus sein stabiles Gepräge aufgedrückt hat, so ist auch jene Predigtweise im Ganzen die herr-

schende geblieben. Wir finden sie wieder bei Beda Venerabilis, der nur das Neue in die Geschichte der Predigt einführt, daß er mit seinen sermones aestivales et hiemales die Predigt unter den Gesichtspunkt des Kirchenjahres stellt und dasjenige in's Leben ruft, was man nachher (seit Karl's d. Gr. homiliarium) eine Postille genannt hat. Die großen Prediger dieser Jahrhunderte waren freilich anderswo zu suchen, es sind die Völkerapostel Bonifacius, Ansgarius u. s. f.; allein von der Missionspredigt ist hier nicht zu reden. Die Kirchenpredigt, so weit sie nicht vom Ceremoniendienst ganz verdrängt wurde, war nur noch ein Reproduciren dessen, was die Väter hinterlassen hatten; wie wenig Selbstständigkeit vorhanden war, beweist nicht nur Karl's d. Gr. bereits erwähnte Veranstaltung (s. d. Art. „Homiliarium" Bd. VI. S. 249 f.), sondern auch Männer wie Rhabanus Maurus, dessen unermüdliches Forschen, Lernen und Lehren doch nicht über die Linie eines Polyhistors hinausführte, oder wie Haymo von Halberstadt († 833) sind doch nur Sammler, als solche freilich höchst ehrenwerth, umso mehr, als die Masse der römischen Priester sich weder durch Karl's Mandate noch durch solche Vorbilder aus ihrer homiletischen Faulheit erwecken ließ.

3. Erst als mit dem zweiten Jahrtausend, in Wechselwirkung stehend mit welthistorischen Bewegungen, wie die Kreuzzüge, wie die Thaten der Hohenstaufen, ein neues Leben in die erstorbenen Glieder einströmte, als die Städte sich erhoben und Bildung suchten und pflegten, als die Kirche, von der sich deutlich meldenden, durch vier Jahrhunderte sich vorbereitenden Reformation gemahnt, neue Stützen für sich und neue Waffen gegen die Angreifer haben mußte: da gewinnt die Predigt, als lebendigster Punkt im Organismus des Gottesdienstes, als natürlich sich darbietendes Organ für immer neue Kräfte des Geistes, neue Bedeutung und neuen Einfluß. Und wieder lassen sich die verschiedenen, jetzt auftretenden Gattungen oder Methoden auf jene ursprünglichen Faktoren und die verschiedene Art ihres Zusammenwirkens reduciren.

Daß die Predigt einen Text haben, also sich auch in ihrer Form als Schriftauslegung zu erkennen geben müsse, ist allgemein anerkannt; textlose Predigten finden wir in dieser Periode nicht mehr. Aber die Art der Auslegung ist eine sehr ungleiche.

a) Die Vorreformatoren, zumal Wiklyff, ähnlich später die Hieronymianer, wie sie dem Volke die Bibel in die Hand gaben, damit es sein Christenthum selbstständig aus der Quelle schöpfe: so war dies auch ihrer Predigt Hauptzweck. Rednerischer Kunst bedurfte es dazu gar nicht, außer in dem mehr negativen Sinne, daß alle Schulsprache fern gehalten und nach des Volkes Ohr und Verständniß geredet werden sollte. Eine unbeabsichtigte, naturwüchsige Rhetorik stellt sich aber bei diesen Predigern immer da ein, wo sie gegen das Pabstthum polemisiren.

b) Die Theologen vom Fach, die Scholastiker, exegesiren wohl auch; ihren Text will die Predigt erschöpfend ausdeuten. Aber nicht so, daß sie den Inhalt lebendig entwickelte, sondern es werden nur die einzelnen Begriffe genauer bestimmt durch beigegebene Attribute, die sofort bewiesen werden, weiter auch ein oder etliche Denkprobleme abgeleitet oder angeknüpft, Quästionen, die sofort erledigt werden. Am ausgebildetsten ist diese Form bei dem Minoriten Olivier Maillard, † 1502, am meisten mit populären Redeelementen verbunden bei Gabriel Biel; die Grundzüge aber, wie sie aus dem scholastischen Denken mit Naturnothwendigkeit hervorgehen, liegen klar schon bei Albertus Magnus, bei Thomas von Aquino vor. Geht aber unter diesem ewigen primo, secundo, tertio, unter diesem Registriren alles rednerische Leben verloren, so wird auch der sachliche, theologische Inhalt nicht frei producirt, er besteht zum großen Theil in Citaten aus Schrift und Kirchenvätern, selbst aus Aristoteles. Wenn hiernach in beiden Beziehungen, der exegetischen und der rednerischen, die scholastische Predigt das Wenigste geleistet hat, was von einer Predigtperiode geleistet worden: so ist sie dennoch nicht spurlos vorübergegangen; sie hat der Predigt ein bleibendes Andenken hinterlassen, das ihr aber nicht von Allen verdankt wird. Es ist dies die sogenannte synthetische oder thematische Form, das Aufstellen eines Thema, einer Partition, also

von frei gewonnenen Kategorien, unter welche der aus dem Text zu schöpfende Inhalt sich fügt. Die klassische Rhetorik weiß davon ja nichts; die altchristliche Homilie bedurfte dessen eben so wenig, und wenn, wie oben bemerkt, der praktische Zweck einer Rede auf eine Art Thema, d. h. einen einheitlichen Gegenstand führt, zu dem sich die Text- oder allgemeinere Schrifterklärung nur als Mittel verhielt, statt, wie in der Homilie, Selbstzweck zu seyn: so war mit solchem Thema noch keineswegs das auch gegeben, was man jetzt eine Predigtdisposition nennt. Es war vielmehr die Scholastik, die überhaupt nicht anders zu denken und zu reden wußte, als erstlich in jener Form ewigen Theilens und Wiedertheilens, wo dann der eigentlich substantielle Rest nur noch in Distinktion, Definition und Demonstration mittelst Citirung einer Auktorität bestand, und zweitens in der Weise, daß Probleme, Quästionen aufgeworfen und von demselben Scharfsinn, der sie aufgeworfen, sofort beantwortet werden. Aus der scholastischen quaestio, dem dubium, was gelöst werden soll, ist das Thema der Predigt geworden. (Unter Thema selbst verstehen übrigens die Prediger jener Zeit nicht die homiletische propositio selbst, sondern denjenigen Vers oder Satz aus der vorgelesenen Perikope, den sie allein als Text näher erörtern wollen. In einer Predigt am Tage Philippi und Jakobi von Maillard wird angekündigt: Juxta thema movetur quaestio: utrum beatitudo principaliter consistat in visione patris aeterni vel in fruitione? An Mariä Geburt: quaeritur, utrum beata Maria ante fuerit sanctificata? Gabriel Biel kündigt an Judika an, es werde nach Recitation des Evangeliums eine postilla folgen cum cujusdam dubii solutione (die postilla besteht in einem Auszug über den Text aus Leo d. Gr.); sonst auch sagt er wohl: Primo recitabitur evangelium, interpositis paucis pro clariori intellectu; secundo ex eodem doctrinae aliquae elicientur. In wie weit das Motiv, das die Scholastiker auf diese Form führte, noch gültig ist, ob andere Motive für dieselbe vorhanden sind oder ob mit der Scholastik auch diese ihre homiletische Frucht innerlich verdorrt ist, das zu erörtern ist Sache der Homiletik.

c) Fragen wir, wo nun eigentlich wirkliche Beredtsamkeit zu finden sey, so gebührt diese Ehre entschieden jenen Predigern, die zum Volke in seiner Sprache redeten, um es geistig zu heben, es zu trösten und sittlich zu läutern. Dabei macht es wohl einen großen Unterschied aus, ob die Prediger sich des Volkes Wohl nur im engen Anschluß an die Kirche denken, oder ob sie, ohne diesen Zusammenhang irgend wie lockern zu wollen, doch vielmehr das Subjekt für sich, die Seele als gottebenbildliches Wesen zum Leben in Gott zu führen bestrebt sind. Das erste ist die Art, wie der Franziskaner Berthold verfährt; bei ihm steht ein naiver Kirchenglaube im engsten Bunde mit einer gesunden, sittlichen Lebensanschauung, mit geübten Sinnen und reicher praktischer Erfahrung; das zusammen mit einer frischen, kraftvollen Natur, mit der Gabe treffenden Wortes und fließender Rede erzeugt eine Beredtsamkeit, die in keiner Schule gelernt, aber desto mehr volksthümlich wirksam und eben als Produkt dieser Faktoren in ihrer Art klassisch ist. Klein fürwahr ist, alle Zeiten zusammengenommen, die Zahl der Männer, die als Prediger auch literar-historisch unter die Klassiker ihrer Nation zu stellen sind; Berthold ist einer dieser Wenigen. Mit seinen Texten verfährt er sehr frei; sie sind ihm nur das Motto; in dieser Beziehung haben andere, wie der schwarzwälder Anonymus aus dem 13. Jahrhundert, dessen Predigten Grieshaber herausgegeben (Stuttg. 1844), die scholastische Form strenger beibehalten, haben mehr ihre Texte förmlich erklärt, aber in Folge dessen weniger rednerische Kraft entwickelt, so bedeutend immerhin auch in Hinsicht der Sprache und Darstellung ihre Arbeiten sind. Von scholastischem Disponiren sich fern haltend, mehr mit Behagen einzelne wichtige Textmomente treuherzig, aber originell erklärend, verfährt Nikolaus von Straßburg, aber auch in dieser Form liegt eine natürliche Beredtsamkeit, die Jeden anheimelt. Nicht als Wirkung solcher Naturgabe, sondern als Ausdruck der den Redner erfüllenden Begeisterung, der Andachtsgluth und des flammenden Eifers für die heilige Kirche zeigt sich diejenige Art der Beredtsamkeit, durch welche der heilige Bernhard Mönche und Volk zu bezaubern verstand. Dieselbe Begeisterung aber wider

das Pabstthum und das von demselben beschützte neue Heidenthum, erzeugt die mächtige Redekunst eines Savonarola. — Die andere Weise repräsentirt die Reihe jener Mystiker, Eckart, Tauler, Suso u. s. w., die ebenfalls ohne alle rhetorische Schule eine wunderbare Kraft der Rede zeigen, entweder, wie Eckart, durch die sentenzenartige, schlagende Kürze, worin sie die spekulativsten Gedanken in deutscher Sprache ausdrücken, oder, wie Tauler, durch die immer neuen Bilder, unter denen sie die stets wiederkehrenden Kerngedanken der Mystik dem Volke zugänglich zu machen suchen, oder, — wie die beiden Genannten — durch die Innigkeit, womit sie in Form von Selbstbekenntnissen, von subjektiven Zuständen und Erlebnissen im Geiste das Allgemeine auszusprechen lieben. Tritt bei diesen das Exegetische bedeutend zurück, weil sie überhaupt nicht Vergangenes, sondern ewig-Gegenwärtiges, ein Gottesleben im Menschen als Christenthum zu predigen sich berufen wissen: so hat dagegen Suso (vgl. über ihn das von seinen Predigten Mitgetheilte in der Monographie über ihn von Diepenbrock, Regensb. 1837) sich mehr damit zu thun gemacht, seinen Text zunächst objektiv anzusehen und dann erst ihn in's subjektive geistliche Leben umzubeuten, was Tauler immer gleich von Anfang zu thun pflegt. — Vielfach gehen die hier unterschiedenen Predigtweisen in einander über, wie denn des heiligen Bernhard bedeutende Stellung in der Geschichte der Predigt wesentlich dadurch bedingt ist, daß sich in ihm das scholastische und das mystische Element durchdringt und das rhetorische sich mit der — wenn auch nur im Style der Zeit ausgeführten — Absicht vereinigt, die Schrift als Quelle der Erkenntniß den Hörern zu öffnen und nutzbar zu machen. Auch die volksthümlichen Redner haben sich wenigstens das Princip einer thematischen Disposition angeeignet, aber sie geben ihm gerade denjenigen originellen und volksthümlichen Inhalt, daß an die Stelle scholastischer Distinktionen und Quästionen anschauliche, handgreifliche Vorstellungen treten, die, das Ganze beherrschend und ordnend, zur Faßlichkeit und Behaltbarkeit, zur ganzen Anziehungskraft, die die Predigten ausüben, sehr wesentlich beitragen, d. h. sie haben jene scholastische Erbschaft gerade so umgewandelt, wie sie heute noch seyn muß, um ihr Recht in der Predigt zu behaupten. Wenn die Scholastiker ein dubium proponiren und lösen, das eben nur für einen scholastischen Kopf Interesse hat, so legen diese Volksredner dem Zuhörer irgend eine Frage in den Mund, die durch das Vorangehende in ihm erregt seyn mag, und beantworten diese Interpellation eben so naiv, wie sie dieselbe gestellt haben. — Was sonst das Mittelalter, namentlich vor seinem Ende, Nennenswerthes geleistet, das sind entweder Ausläufer und Extreme einer einzelnen Hauptrichtung oder Mischungen und Kreuzungen derselben; wie namentlich Scholastik und gesunde Volksthümlichkeit, maßlose Allegorie mit kräftig praktischer Tendenz, zarte Mystik und derbe Komik, ein Zurückgehen auf die Schrift mit absoluter kirchlicher Gläubigkeit in dem letzten großen Redner der vorreformatorischen Kirche, Joh. Gailer von Kaisersberg, zu einem originellen Ganzen zusammenfließt, darüber siehe den ihn betreffenden Artikel von C. Schmidt in Bd. IV. S. 714 ff.

4. Was die Vorreformatoren nur erst vereinzelt, vielfach gehemmt, ja noch selbst ohne volle Klarheit des Bewußtseyns, was eine neue Zeit bringen müsse, angestrebt hatten, dem schaffte die Reformation Raum. Auf Gottes Wort und auf Glauben stellte sich die evangelische Kirche; dem Glauben das Wort Gottes darzureichen, dazu war die Predigt das gottgegebene Mittel. Und wie herrlich, wie gewaltig hat dieses Mittel gewirkt! Aber so einfach die Aufgabe für die Reformatoren sich stellte und so trefflich sie dieselbe löſten — nämlich: die Gemeinden, die Hungernden, zu speisen mit dem lautern Gottesworte: so wenig trat auch schon der Unterschied zwischen der gottesdienstlichen Predigt und zwischen jeder anderen Art von Verkündigung der Heilswahrheit deutlich vor Augen. Erstlich, wie sich nach evangelischer Lehre Glaube und Rechtfertigung zum göttlichen Gnadenwort verhält, so dachte man sich auch Glauben und Rechtfertigung im Verhältniß zur Kirchenpredigt; diese, die zunächst ein Cultustheil, ein menschliches Handeln zu gottesdienstlichem Zweck ist, ward als ein Moment der Heils-

ordnung gefaßt. Daneben geht die andere, ganz allgemeine Auffassung her, wonach die Predigt einfaches docere ist; wie sie nach jener ersten Seite (was nun auch neuerlich von Etlichen wieder aufgewärmt worden) zu etwas Sakramentalem gemacht wurde, so ist sie nach dieser Seite mit der Katechese verwechselt worden. Beides hat seine temporäre Nothwendigkeit und darum seine Berechtigung gehabt; namentlich in letzter Beziehung mußte ja in der That die Predigt noch auf lange Zeit das ersetzen oder nachholen, was die Katechese hätte leisten sollen. Beides aber hat auch seine Wirkung auf die Gestaltung der Predigt nicht verfehlt. In erster Beziehung wäre freilich die Gefahr vorhanden gewesen, daß man aus der Predigt einen liturgischen Akt gemacht, sie mit der Absolution identificirt hätte; meint doch in unseren Tagen Vilmar gut lutherisch zu seyn, indem er behauptet, wir haben nicht über die Sündenvergebung zu predigen, sondern indem wir predigen, vergeben wir die Sünden; eine Thorheit, vor der die Reformatoren schon durch jene zweite, didaktische Bestimmung des Zweckes der Predigt bewahrt wurden. Aber die Wirkung blieb nicht aus, daß der Lehrgehalt der Schrift wenigstens in der lutherischen Kirche zu sehr immer nur auf die Rechtfertigung, auf den Gegensatz von Glauben und Werken bezogen wurde; ferner daß, wie auf Seiten des Zuhörers das Hören der Predigt an sich schon als Glaubensbeweisung betrachtet wurde, so auf Seiten des Predigers alle seine Verpflichtung wesentlich nur auf Reinheit der Lehre bezogen, daher sowohl der ethische Gehalt als die künstlerische Form weniger beachtet wurde. In der Reformationszeit selbst ist das Alles theils noch weniger hervorgetreten, theils weniger nachtheilig gewesen, weil die ganze Macht der reformatorischen Bewegung auch dem Predigtwort eine ungemeine Kraft verlieh, die als Freudigkeit des seiner selbst gewissen Glaubens und als ernste Sorge um das Heil der so lange verwahrlosten Seelen, so wie als Kampfesmuth gegen alles unevangelische Wesen in Leben und Lehre den Predigern feurige Zungen gab und alle angelernte Rhetorik und allen scholastischen Formalismus überflüssig machte. Dadurch ist und bleibt Luther's Predigt klassisch, während Jeder zugeben muß, daß sich von seinem Muster eine correkte Homiletik nicht würde deduciren lassen. Aber desto mehr kamen jene Wirkungen in der Folgezeit (etwa von Jakob Andreä an zu rechnen) zum Vorschein. Nicht mehr die Kernlehren nur, wie sie von jedem evangelischen Christen als Inhalt seines Bekenntnisses anzueignen sind, wie sie ihm Licht und Trost sind im ganzen Leben, sondern das ganze Lehrsystem der Kirche mit seinen zugespitzten dogmatischen Begriffen und Thesen bildet den Inhalt der Predigt; die Schrift wird eigentlich nur ausgelegt, um die Dogmen zu beweisen; und nicht mehr jene Einfalt ist es, in welcher sich die evangelische Lehre bei Veit Dieterich, bei Johann Brenz popularisirt und dem Gemüth applicirt, sondern man treibt jetzt auch auf den Kanzeln hohe Theologie; natürlich! davon, daß man correkt denkt und redet, hängt ja der Seelen Seligkeit ab. Die rednerische, künstlerische Seite, die bei Luther großentheils nur aus seinem eigenen, gesunden Sinne, aus seinem reinen Sprachgefühl und seiner gewaltigen Sprachmeisterschaft hervorging (denn seine bekannte Regel, es solle der Prediger seinen Gegenstand anzeigen, beweisen, mit Gleichnissen schmücken u. s. w., war für ihn keineswegs eine Schablone, nach welcher er arbeitete) — die bei den nächsten Nachfolgern, namentlich auch durch Melanchthon's Einfluß, sich auf eine durchsichtige Anordnung des Stoffes und auf möglichste Faßlichkeit und Anschaulichkeit des Ausdrucks beschränkte —, ward allmählich ein Gegenstand größerer, besonderer Aufmerksamkeit. Nämlich a) der Schmuck von Bildern, Gleichnissen, Exempeln, der nur Mittel zum Zweck der Veranschaulichung, der Popularisirung gewesen war, wurde allmählich ein selbstständiger Gegenstand des Wohlgefallens, bei dem man verweilte, weit mehr als nothwendig und gut war. Einen Ansatz hiezu sehen wir schon bei Valerius Herberger; so viel Treffliches der Mann auch bietet, das ist doch nicht zu läugnen, daß er an seinen Bildern, Wortspielen ꝛc. ein gewisses Behagen hat; er spielt damit. Dieses Blümeln (wie Heinrich Müller es nennt) geht sofort durch die ganze Zeit, es wird beeinflußt und gesteigert durch die Dichter- und

Schäfergesellschaften und führt in einen Sumpf von Geschmacklosigkeit, die von den Heiligenpredigten mittelalterlicher Mönche kaum erreicht, nicht übertroffen wird. Daß die gebildete Welt sich nicht mit Ekel von diesen Predigern abkehrte, begreift sich nur daraus, daß jene selbst bis über die Ohren im absoluten Ungeschmack des Rococo steckte. So aber waren die Predigten eines Schopp, Dilherr, Meißner, Prambhofer's „samsonischer Honigfladen“ (Augsb. 1712) auch für die Menge ein Ohrenschmaus. b) Was dem Prediger nach Maßgabe seines Textes und gemäß dem Ertrage seiner Meditation über diesen freisteht, wie er seine Rede einleiten und anordnen will, nach welcher Richtung und in welcher Ausdehnung er die Auslegung zur Anwendung werden läßt, ob er mehrere Predigten zu einer zusammenhängenden Reihe macht u. dergl., das wurde jetzt in steife Formen gebracht und als verschiedene Predigtmethoden mit ungemeiner Wichtigkeit traktirt (der fünffache Usus, der Leipziger, Helmstädter, Jenaer Fuß u. s. w.). Der Prediger fragt sich nicht: wie behandle ich meinen Text für die Gemeinde am fruchtbarsten? sondern: soll ich meine Predigt machen nach der methodus zetetika, der methodus concordantialis, der methodus iatrica u. s. w.? (S. Schuler, Geschichte der Veränderung des Geschmacks im Predigen.) c) Wenn Melanchthon die Beibehaltung der thematischen Predigtform dadurch befördert hat, daß er in seinen homiletischen Vorlesungen über die Evangelien gewisse Lehrpunkte, loci communes, hervorhob, die auf Grund des gegebenen Textes erörtert werden sollen oder können, so hat die Folgezeit — den richtigen Satz, daß ein gutes Thema nicht eine Capitelsüberschrift aus Dogmatik oder Moral, sondern Sache rednerischer Erfindung ist, mißdeutend und überspannend — aus der Erfindung neuer, möglichst absonderlicher Themen ein Handwerk gemacht und ebenso sich darauf eingeübt, alle möglichen Texte unter Einem und demselben Thema abhandeln zu können (daher die sogen. Real- und Verbaljahrgänge, ganze Postillen über ein und dasselbe, jeden Sonntag sich wiederholende Thema). d) Während Luther sich auf das Eine, was noth ist, concentrirt, alles Fremde fern hält und Bilder und Beispiele aus Natur und Geschichte, wie auch theologische Notizen, exegetische Differenzen nur soweit aufnimmt, als sie wirklich zur Sache dienlich sind: so lassen die späteren Prediger ihr Wissen glänzen; sie spicken ihre Predigten mit gelehrten Brocken aus aller Welt, mit Citaten aller Art — es ist das nicht mehr nur Mittel zum Hauptzweck, sondern man rechnet diesen Wust zur Schönheit der Predigt, und die Zuhörer nehmen, wenn auch sonst nicht viel, doch wenigstens neuen Respekt vor der Gelehrsamkeit des Pastors mit nach Hause. — Aus diesem trostlosen Gestrüppe heben sich wohl, gleich hochragenden, edlen Stämmen, einzelne Männer hervor, die, frei von dem Firlefanz der homiletischen Mode, den Gemeinden ein gesundes pabulum animae zu reichen gewissenhaft bemüht und dazu mit reicher Geistesgabe ausgerüstet sind: Johann Arndt, Val. Andreä, Heinrich Müller, Christian Scriver — und es mag noch Manchen dieser Art gegeben haben, dessen Name und Arbeiten nicht auf den literarischen Markt hervorgetreten und darum vergessen sind. Aber erstlich waren deren Wenige und zweitens haftet auch diesen irgend Etwas von dem Gewande dieser Zeit an, über das wir erst geflissentlich hinwegsehen müssen, um ihr Gutes und Treffliches rein genießen zu können. Arndt, obgleich dem inneren Leben zugekehrt, wird doch einen trocken-lehrhaften Ton nicht los, der auch durch die Menge von Citaten (selbst in lateinischer Sprache), die nebeneinander gestellt werden, nicht gehoben wird. (Recht beredt wird Arndt viel mehr in seinen Gebeten, als in den Predigten selbst.) Müller macht unendlich viel Worte, hält sich überall auf, weil sein beweglicher Geist überall etwas findet; Scriver gibt die einfachen evangelischen Heilsgedanken in immer neuen Bildern, aber man möchte doch oft, statt neue Bilder für die alten Gedanken, lieber auch ohne Bild neue Gedanken. Daß die Themenkunst seiner Zeit auch in seinen Augen nichts Uebles war, das beweisen seine „Goldpredigten“ (der ganze Inhalt des Katechismus unter dem Bilde des Goldes dargestellt), seine „Herrlichkeit und Seligkeit der Kinder Gottes“, welche Ueberschrift (zusammt der Partition: „im Leben, Leiden,

Sterben") das stehende Thema eines ganzen Jahrgangs von Predigten über die Evangelien bildet.

5. Diese Anhängsel abgeschüttelt zu haben, ist der Ruhm, der in der Geschichte der Predigt dem deutschen Pietismus gebührt. War es zunächst auch nur die didaktische Auffassung und Behandlung der Predigt, auf welche Spener durch die Wahrnehmung geleitet wurde, wie entsetzlich unwissend das Volk trotz den unendlich vielen und unendlich langen Predigten war, die es hörte: so tritt doch im Verlaufe die Haupttendenz des Pietismus, daß der Unbekehrte sich bekehren, der Bekehrte aber durch Frömmigkeit seine Bekehrung beweisen solle, auch in der Predigt in den Vordergrund. Wenn die lutherische Orthodoxie, gestützt auf ihren Begriff von der Taufe, die Masse der Getauften als wirkliche Kirche nahm und darum als Aufgabe der Predigt nur die Erhaltung dieser Masse bei correktem Glauben und die Uebung der Sittenzucht durch's Wort betrachten konnte, im Uebrigen aber es immer schon als gutes Zeichen gelten ließ, wenn die Masse nur zum Gotteshause kam, Predigten hörte, beichtete und communicirte: so hat dagegen der Pietismus diese Masse mit aller äußeren Kirchlichkeit noch nicht als Kirche anerkannt, sondern erst sichere, in's Innere gehende Zeichen der Bekehrung gefordert und, wo diese fehlten, auf Bekehrung gedrungen; daher war ihm das Hauptthema immer: Sünde, Gnade und Bekehrung; daher hat er, nicht in pelagianischer, sondern — wenn dieser Ausdruck hier nicht mißverstanden wird — in methodistischer Weise einen mehr gesetzlichen als evangelischen Ton angenommen. Bei Manchen, die von Natur zärter angelegt sind, tritt an die Stelle dieser Gesetzlichkeit vielmehr eine gewisse Süßlichkeit, mit welcher der Heiland stets angepriesen wird und den Seelen lieb gemacht werden soll, was im Wesentlichen auf das gleiche Ziel hinausläuft. Darin ist freilich ein großer individueller Unterschied; aber je weniger dieses gesetzliche Drängen und diese Eintönigkeit der Gedanken und der Sprache neben all jenem Ernste der Forderung, und je weniger jener süßliche Beigeschmack an einem Prediger wahrzunehmen ist, um so weniger ist seine Predigt specifisch pietistisch, wie denn namentlich die Prediger aus Bengel's Schule, Georg Konrad Rieger, Steinhofer, Burk, aus späterer Zeit C. F. Hartmann, als Muster — nicht pietistischer, sondern evangelischer Predigt anerkannt sind. Die exegetische Seite der Predigt, die bei Spener — der oben erwähnten Lehrabsicht gemäß — theils zu sehr am Einzelnen hängen bleibt, zu katechetisch ist, theils aber (wie in seinen Predigten über die Glaubenslehren, über die Lebenspflichten) sich einem speciellen Thema zu sehr unterordnen muß, und darum den Text weit nicht erschöpft — tritt bei den Nachfolgern, namentlich bei Rambach und hernach bei den genannten Württembergern, in's richtige Verhältniß zum Predigtzwecke, sie ist eingehend, überschreitet aber nicht die Gränze des für die Gemeinde Nöthigen und Ersprießlichen. Die rednerische Seite wird von den Predigern der pietistischen Richtung (nur etwa mit Ausnahme Rambach's, der auch als Theoretiker für die Predigt thätig war) gar nicht speciell cultivirt; sie haben grundsätzlich vielmehr eine Abneigung gegen alle Anwendung menschlicher Rhetorik; ist der Prediger, was er seyn soll, ein wiedergeborener Mann, so wird auch der Geist aus ihm reden; statt der Redekunst ist es vielmehr die Salbung, die sie fordern und von der gerade in diesen Kreisen gern gesprochen wird. Gleichwohl gibt es sich bei den Einen, wie Bengel und Rieger, sehr deutlich zu erkennen, daß sie eine klassische Bildung besitzen, die ihnen den Sinn für das Maß, den Wohllaut, überhaupt das menschlisch=Schöne an der Rede geöffnet hat; bei Anderen, wie bei Samuel Ulber, bei Ph. D. Burk, liegt das rhetorische Element vorzüglich in der ungemein reichen inventio, mit der sie für jede Perikope eine Reihe der mannichfachsten, schon für sich nach Form und Inhalt ansprechenden und fruchtbar auszuführenden Themen finden und die Partition ebenso logisch richtig und übersichtlich zu machen, wie dieselbe mit den Textmomenten lebendig zu einigen wissen. — Eine durchaus aparte, ja isolirte Stellung nimmt Oetinger ein, der, von Haus aus durch sein Verhältniß zu Bengel mit der pietistischen Schule zusammenhängend, doch

darin völlig von ihr, aber auch von den Mystikern, wie Arndt, abweicht, daß er, um die exegetische und um die rhetorische Predigtregel sich lediglich nichts kümmernd, in seinen Predigten eigentlich immer nur der drängenden Fülle seiner theologischen Anschauungen Luft macht. Man kann ihn deshalb noch am ehesten mit Eckart und Tauler vergleichen, nur daß sein Gedankengebiet ein unendlich ausgedehnteres ist und an die Stelle der bei Jenen bemerklichen Einförmigkeit eher eine allzu große und zu regellose Mannichfaltigkeit tritt. (Vergl. den Aufsatz des Unterzeichneten über „Oetinger als Prediger" in der Darmst. Allg. Kirchenztg. 1854, Nr. 190—200.) Das Rhetorische liegt bei ihm in der treffenden Kraft des Ausdrucks, in welchen er eine Menge tiefsinniger Gedanken faßt, die überall auch in seinen Predigten sich zerstreut finden.

6. Eine weit größere Differenz, als die zwischen der kirchlich-orthodoxen und der pietistischen Predigt stattfand, trat ein, als sich der Rationalismus diesen beiden gleichmäßig entgegenstellte. Ihm war die Predigt eine äußerst willkommene Institution; er hat darum eine Menge höchst begeisterter Kanzelredner aufzuweisen (auch dieser Name verdankt ihm seine Entstehung); aber nur, weil sich mittelst derselben so überaus viel für die Volksaufklärung thun ließ. Wie er diesen Zweck nach allen Seiten verfolgte, welche unerhörten Themen er auf den Predigtstuhl brachte, welchen namenlosen Ungeschmack er entwickelte, ist bekannt; ebenso wie zunächst der Einfluß der Wolf'schen Philosophie auf die Prediger den Rationalismus der Kanzeln vorbereitete, sowohl durch das jetzt übliche Auseinandersetzen „vernünftiger Gedanken" als durch die Methode des Demonstrirens; wie sofort schon bei Mosheim die Predigttheorie auf „Berichtigung der Begriffe", auf Erleuchtung des Verstandes dringt, mittelst welcher auf Herz und Willen gewirkt werden soll; und wie dieß ferner, als die Rousseau'schen Ideen zu wirken und durchzuschlagen begannen, auf Beseitigung aller Begriffe und Lehren hinführte, die sich nach den jetzt geltenden Grundsätzen eben nicht berichtigen ließen. Wir haben hier nur Folgendes beizusetzen. Die Exegese ward in der Predigt nur der Gewohnheit der Gemeinde zu lieb noch beibehalten; eigentlich lag ja nichts daran; man hatte jetzt Anderes zu predigen, wovon die Hirten und Fischer in Galiläa nichts wußten, und auch was man an biblische Aussprüche anknüpfen konnte, das hatte seinen Wahrheitsbeweis ja doch nicht mehr in der Autorität der Bibel, sondern in seiner eigenen Vernünftigkeit. Aber weil für die Gemeinden nun einmal hergebrachter Weise die Bibel als Autorität galt und immerhin diese für manche Wahrheiten nicht zu verachten war, so predigte man auch jetzt über Texte aus der Schrift. Aber bei Kant lernte man moralisch auslegen: und auch wo dieß nicht angewendet werden konnte, da bildete sich nun eine neue Kunst, aus jedem Text alles Mögliche herauszufinden, den Sinn des Verfassers ganz zu ignoriren und Beliebiges, wovon die Schrift gar nicht redet, aus derselben abzuleiten, d. h. eben die Weisheit der Aufklärung zum Inhalte der vorgeblichen Schrifterklärung zu machen. Die rhetorische Seite cultivirte der Rationalismus in der Weise, daß er a) seine eigene Sprache auch zur Predigtsprache machte; daß er, statt seiner schwachen Diktion durch die biblische Kernsprache Kraft und Wärme zuzuführen, vielmehr auch die biblische Terminologie, die er für Orientalismen ausgab, in seine Schulsprache übersetzte; und b) daß er, zwischen flachem Räsonniren oder langweiligem Dociren und zwischen empfindsamem und pathetischem Deklamiren abwechselnd, sich schmeichelte, der Gesammtwirkung auf Verstand, Gemüth und Willen sicher zu seyn. Deshalb hat sich der Rationalismus gerade auf seine Kanzelberedtsamkeit ganz besonders viel zu gute gethan; ein Abraham Teller, Röhr, Schuderoff, Marezoll galten unter Ihresgleichen für große Geister. In der Geschichte der Theologie mag dem Rationalismus seine Stelle als ein nothwendiger Durchgangspunkt von Rechtswegen gebühren: auf der Kanzel aber ist er eine widerliche, langweilige Erscheinung; von ihm datirt sich die Entleerung der Kirchen.

7. Ueber diesen Kanzelrationalismus ist die Zeit hinweggeschritten; auch die jetzigen Agnaten und Erben desselben haben unstreitig doch ganz anderen Stoff, haben mehr

christlichen Gehalt aufgenommen und sich eines besseren Geschmacks befleißigt. Der Uebergang hierzu hat sich auf mehrfache Weise bewerkstelligt.

a) Wenn uns an den Supernaturalisten, namentlich an Reinhard, die Verwandtschaft mit dem Rationalismus im Ausdruck, in der Methode der Demonstration, in der Themenbildung und Partition, selbst in der Textbehandlung auffällt, so ist umgekehrt doch nicht zu übersehen, daß diese Männer zwar dieser Verwandtschaft sich nicht entschlugen, weil sie von den Banden ihrer Zeit, von der ganzen Atmosphäre, in welcher sie athmeten, sich nicht ablösen konnten, aber daß sich doch in diesen Formen bei ihnen ein Inhalt birgt, der davon zeugt, daß dem Prediger das Evangelium etwas ganz Anderes ist, als es den Rationalisten war. Reinhard's Reformationspredigt vom J. 1800 (über die Rechtfertigung aus dem Glauben) ist in dieser Beziehung ein wichtiges Faktum; solch ein Inhalt mußte mit der Zeit die ihm unangemessene Form nothwendig sprengen. Aehnlich verhält es sich mit der trocken demonstrirenden Art Storr's; ähnlich mit dem in anderer Beziehung von Beiden so grundverschiedenen Lavater. Dieses ewige Triefen von Begeisterung, von überwallendem frommem Gefühl bei wenig objektivem Gedankengehalt, was Alles bei Lavater am stärksten hervortritt, ermüdet uns: aber es ist darin, wie in Storr's Bibel-Expositionen, wie in Reinhard's Dispositions- und Argumentationsmethode, ein reiner, gründlicher, christlicher Wille; im Gewande der Zeit steckt ein frommer Ernst — wie Friedrich's d. Gr. Hauptleute trotz Zopf und Haarbeutel eben doch Helden waren, so haben auch diese Männer mit ihren Predigten mehr gethan, als uns in ihren Worten zu Gesichte kommt.

b. Es ist nicht zu vergessen, daß die Zeit des Rationalismus zugleich die Glanzzeit deutscher Poesie und Literatur gewesen ist. So kam auch von Seiten des dadurch gehobenen und gereinigten Geschmacks, also von Seiten einer besseren Aesthetik eine Reaktion gegen den Ungeschmack, gegen die unsägliche Poesielosigkeit der Zeittheologie. Wie in den vorhin genannten Männern der bessere Inhalt, den sie im eigenen Herzen trugen, gegen die schlechte Form reagirte, die ihrer Zeit angehörte, so hat umgekehrt bei anderen der Sinn für edlere Formen, der höher entwickelte Geschmack gegen den mageren Inhalt reagirt, den die Zeittheologie zu Markte trug. So war es bei Herder; was er in seinen Briefen über theologisches Studium gegen die Predigtweise seiner Zeit und für Herstellung einfach biblischer Predigt sagt, das hat ihm sein Schönheitssinn eingegeben, und es hat in seiner Art gewirkt, obgleich Herder als Prediger nicht selbst über seine Zeit hinausschritt. Einen ähnlichen Proceß hat Dräseke durchgemacht; das rednerische Feuer, das ihm angeboren war, hat er nicht allzu lange an einen schwachen theologischen Inhalt verschwenden können; er mußte Besseres dazu haben, das führte ihn zu evangelischem Predigen.

c. Und nun ward mit dem Erstehen einer neuen, positiveren Theologie auch die Hauptarbeit für die Predigt gethan. Einerseits stellt Schleiermacher den Prediger wieder mitten in die Kirche, in das christliche Gemeingefühl, und schließt ihm zugleich die Tiefe und Fülle seines eigenen christlichen Bewußtseyns auf; aus diesem lebendigen Quell heraus jenes der Gemeinde darzustellen, eben damit also ihr das Christenthum nicht als etwas Fremdes, als Satzung aus vergangener Zeit, sondern als ihr Eigenstes, in der Tiefe des Herzens Lebendes zu verkünden und sie damit über sich selbst zu verständigen, das stellt er als Predigtaufgabe hin. Andererseits rufen Harms und Menken zur Kirchenlehre und Schriftlehre zurück; jener predigt in Zungen und handhabt in seiner Weise das Recht freier, geisterfüllter, christlicher Persönlichkeit, aber er feiert das, was die Kirche glaubt — hält Predigten über die Bibel, über die Augsburger Confession, über die Passion, über das Abendmahl; dieser fragt nicht principiell nach Kirche und Dogma, desto sorgfältiger legt er in Homilien die Schrift aus, leistet aber dadurch der Kirche selber den besten Dienst. Was Herder'n als Ideal der Predigt vorschwebte, das hat Menken zuerst lebendig hergestellt.

Und von diesen Punkten laufen nun die wichtigsten Predigtweisen der Gegenwart aus.

1) Was bei Schleiermacher noch mangelt, nämlich eine gründliche Exegese, das haben Männer wie Nitzsch zu ergänzen verstanden, ohne darum den principiellen Standpunkt des Meisters zu verläugnen. Der Bibeltext wird in seinem Kerne erfaßt, wird geistig durchdrungen, aber eben darum auch mitten in die Gegenwart hereingeleitet, der Schriftinhalt in seiner unendlich mannichfachen Wahrheit am wirklichen Leben erprobt, dieses damit beleuchtet. Nach der rhetorischen Seite wird aller unnöthige Schmuck absichtlich fern gehalten, desto mehr aber Sorgfalt darauf verwendet, jeden Gedanken in der würdigsten und treffendsten Form auszusprechen; ebenso wird alle bekehrungssüchtige Zudringlichkeit gemieden, weil der Prediger die Zuhörer nicht als Heiden oder Weltkinder, sondern als eine Gemeinde vor sich sieht; in ruhiger Entwickelung werden die Gedanken dem Zuhörer zum geistigen Genießen, zur geistigen Lebens-Bereicherung dargelegt. Diese Weise hat nicht den Beifall der Masse, es sind Wenige, die sich ihrer bedienen, Wenige, die sie richtig würdigen; der Schreiber dieser Zeilen bekennt aber, daß er in Theorie und Praxis nach dieser Seite sich hält, weil er die so gefaßte und ausgeführte Predigt am meisten dem, was die geistliche Rede als Theil des Cultus seyn soll, entsprechend findet. Denn hier ruht das Gewicht des Ganzen im Werthe der Gedanken; alles Uebrige ist untergeordnet.

2) Die zweite Linie, die wir an Harms anknüpfen, zeigt uns Prediger, die entweder, wie Löhe, einfach ponirend, gleichsam in liturgischem Styl, die Lehre der Kirche als einzige Heilswahrheit verkünden (eine Predigtweise, die wir, nur frischer, jugendlicher, auch bei Ahlfeld erkennen); oder die, wie Tholuck, dieselbe mit der Zeitbildung, mit dem Menschenherzen in lebendigen Verkehr setzen, wobei der Glanz der Beredtsamkeit wesentlich apologetisch wirkt; oder die, wie Ludwig Hofacker, von pietistischen Grundanschauungen ausgehend, aus der Kirchenlehre wesentlich nur die Punkte herausheben, die sich auf Sünde, Gnade und Bekehrung beziehen und mit seelsorgerlichem Eifer unaufhörlich zur Bekehrung drängen. Während die erste dieser drei Arten namentlich da Eingang findet, wo das Hauptgewicht auf Kirche und Confession gelegt wird, die zweite aber vorzugsweise die Gebildeten, die Studirten anzieht, deren Glaubensbedürfniß sie so trefflich entgegenkommt, wird die dritte immer auf die Masse am stärksten wirken, wenn auch die, die sich wirklich dadurch bekehren lassen, immer nur ein Bruchtheil sind.

3) Die dritte von Menken eröffnete Linie setzt sich fort in einer Anzahl von Predigern, die entweder, wie Steinmeyer, die Schrift in ihren einzelnen Aussprüchen durch eine eingehende Auslegung, durch Feinheit der speciellen Exegese in immer weiterem Umfange den Zuhörern aufschließen, oder die, wie Stier, indem sie das Einzelne aus dem Ganzen der Schrift erklären, die organische Einheit derselben deutlich zu machen suchen, oder die, wie Beck, selbst in der Form sich losmachen von jeder Tradition der Kirche und Schule, und in der Predigt lediglich die Schätze der Schriftwahrheit eröffnen wollen, dieß jedoch nicht in der Weise eines von Wort zu Wort schreitenden Commentars, sondern so, daß das Schriftwort in seinen Kernpunkten fortwährend als ein Gottesgericht in Welt und Zeit hineingreift.

8. Was den Einfluß des Gegensatzes der Confessionen auf die Predigt betrifft, so erlaubt sich der Verfasser auf die Erörterung dieses Punktes in seiner Homiletik (Prolegomena Kap. 3.) zu verweisen und fügt hier nur Folgendes bei: Was man als specifisch Reformirtes dem Lutherischen gegenüberstellen möchte, das ist auf dem Gebiete der Predigt weit mehr ein Unterschied des Nationalen. Der französisch-reformirte Prediger hat, abgesehen vom dogmatischen Inhalt, mehr Verwandtschaft mit dem französisch-katholischen Prediger, als mit dem deutsch-reformirten und lutherischen. Dem Franzosen ist die Rhetorik angeboren; als Prediger wendet er sie einerseits zu phrasenreicher Ausmalung, zu effektvoller Inscenirung der christlichen Wahrheit (womit wir natürlich nicht sagen, er mache nur Phrasen, er lege es nur auf Effekt an), andererseits verhält

er sich weit mehr demonstrirend, rednerisch argumentirend, namentlich auch gern moralisirend; eine aus dem Gegenstand aller Predigt und aus ihrer gottesdienstlichen Haltung entstandene Predigtsprache kennt er nicht, die Diktion ist dieselbe, wie in Parlamentsreden; nur der Stoff, nicht die gottesdienstliche Umgebung macht sie von der Weltsprache verschieden. Das Rhetorische ist ihm wesentliches Mittel zur Ueberzeugung und Willensbestimmung. Wie aus älterer Zeit Saurin, so bieten sich aus neuerer, wenn auch wieder individuell verschieden, Theremin, Al. Vinet, Monod, als Belege dar. (Von Monod hat selbst der ihn betreffende Art. Bd. IX. S. 736 das sehr bezeichnende Urtheil gefällt: „seine Predigt sey zu schön gewesen.“ Und was Vinet betrifft, so stimmt mit dem Eindruck, den wir von seinen Predigten empfangen, ebenfalls der Art. Bd. XVII. S. 815 überein.) Anders verfährt der englische Prediger. Gehört er der bischöflichen Kirche an, so bringt es schon die Stellung, die der Predigt neben der Liturgie, als Anhängsel derselben angewiesen ist, mit sich, daß sie zu einer trockenen Abhandlung wird, die dem praktischen Verstande John Bull's einige Oxforder Theologie beibringen soll. Ist der Prediger aber Dissenter, so hat seine Rede zwar das Feuer, das jenem abgeht, aber es brennt darin der methodistische, der propagandistische Eifer; es ist die Rhetorik der Meetings mit einigem Gassengeruch, auf geistliche Gegenstände übergetragen, während es an einer soliden theologischen Grundlage häufig fehlt. (Vgl. die Reden von Spurgeon.) Daneben hängt öfters auch diesen Reden, z. B. manchen von Wesley selbst, das trockene, abhandelnde Demonstriren an, das auf den deutschen Leser um so mehr seine Wirkung verfehlt, je schwächer so oft die Prämissen, je äußerlicher die Argumentationen sind. — Die katholische Predigt hat seit der Reformation vorwiegend eine apologetische (im Zusammenhange damit oder als Kehrseite davon häufig eine polemische) Tendenz. Es gilt, mit der Kraft und Kunst der Rede die Herrlichkeit der Kirche zu feiern und das Volk dadurch in seiner Treue gegen dieselbe zu erhalten oder zu stärken. Diesem praktischen Zweck entspricht es, daß die katholische Homiletik auf die Rhetorik, als Kunst, die Rede zu bestimmten Zwecken praktisch wirksam zu machen, im Allgemeinen viel mehr Gewicht zu legen pflegt, als die protestantische. (Vgl. z. B. die Lehrbücher von Lutz, die Vorträge über geistliche Beredtsamkeit nach Seraphin Gatti von W. Molitor, Mainz 1860 u. a. m.). Jener Zweck kann nun angestrebt werden entweder durch rednerische Lobpreisung der Kirche, ihrer Institutionen, ihrer Heiligen u. s. f., oder wird das Schwierigere unternommen, die Lehren und Institutionen der Kirche als das Trefflichste, allein Wahre und Heilsame auch dem gebildeten Verstande zu beweisen. Jener rhetorischen Haltung entspricht denn auch die viel ausgedehntere Bezugnahme auf Politisches, auf Zeitfragen aller Art, was nicht selten auf eine sehr einläßliche, direkte und selbst persönliche Polemik führt. Ein glänzendes Beispiel der letzteren Methode aus neuerer Zeit ist Lacordaire gewesen. Uebrigens fehlt es auch nicht an Männern, die, ohne das specifisch Katholische zu betonen, die dogmatischen und sittlichen Lehren einfach als Lehren des Christenthums in ihrer Weise, wie der Protestant in der seinigen, im Glauben der Zuhörer zu befestigen, ihrem Verständniß aufzuschließen suchen; je gebildeter und je weniger bigott der Prediger ist, um so öfter wird sich auch der Protestant an solcher Rede erbauen können; aus älterer Zeit ist Fénelon und Sailer, aus der neueren Hirscher zu nennen; auch von Anderen, wie Veith, Haneberg, haben wir Derartiges gelesen und gehört. Die katholische Kirche hat aber neben Männern dieser Art auch heute noch Raum für neue Auflagen der alten Volksprediger, denen selbst das Derbe, das Komische gestattet ist, weil und soweit es jenem Hauptzwecke aller katholischen Predigt entspricht. Abraham a S. Clara wird, wenn auch kaum Einer ihn in dem erreicht, worin er Meister ist, doch immer Nachfolger haben. (Vgl. den Aufsatz des Unterzeichneten über „Abraham a S. Clara als Homilet“, in der Darmst. Allgem. Kirchenztg. 1855, Nr. 142—144). Reiseberichte aus Oesterreich und Italien geben je zuweilen Kunde von Solchen.

9. Mit der Predigt der Gegenwart können wir nicht schließen, ohne noch einen

Gegenstand berührt zu haben, der in diesem Augenblicke vielfach verhandelt wird. In Schriften und Reden, in Pastoralconferenzen und anderen großen und kleinen Versammlungen wird die Frage besprochen, woher es komme, daß unsere Predigt nicht mehr sey, was sie gewesen, nicht mehr wirke, was sie gewirkt? Diese Unmacht der Predigt wird als unbestritten angenommen, nur die Mittel, die ihr aufhelfen sollen, die Recepte, die die verschiedenen Rathgeber verschreiben, sind ziemlich verschieden. Der Eine (wir unterlassen es hier, Namen zu nennen, da sie nichts zur Sache thun) meint, wenn wir die Perikopen abschafften, so daß jedem Prediger der heil. Geist seinen Text anzeigte oder er das Bedürfniß der Gemeinde jeden Sonntag in sich subjektivire und darnach Text und Thema wähle, dann werde die Predigt wieder siegeskräftig und weltmächtig seyn, wie die eines Paulus, eines Bonifacius, eines Luther. (Ist denn die Klage nur da vorhanden, wo die unschuldigen Perikopen im Gebrauche sind?) Ein Anderer will Propheten zu Predigern, nicht Textausleger, eben darum auch keine Texte mehr. Ein Dritter meint, wenn nur einmal dieser steife Formalismus, dieses Disponiren und Themamachen abgeschüttelt wäre, dann ginge die Predigt wieder in Kraft einher. Ein Vierter behauptet, die Predigt habe sich überhaupt eigentlich überlebt, sie müsse (da man sie zur Belehrung nicht mehr brauche, weil, was der Prediger uns sage, wir vorher schon selber wissen) der Liturgie Platz machen. Ein Fünfter klagt, daß die Predigt sich zu sehr auf geistliche Dinge beschränke, die nun einmal für die dermalige Welt, zumal für die Gebildeten, kein Interesse mehr haben; wir sollten in das eingehen, was die Welt bewegt, Politik, Industrie u. s. w.; nicht freilich um darüber Vorlesungen zu halten, aber doch um diese Dinge in's Licht der christlichen Wahrheit zu stellen und so das Weltleben zu verklären. Ein Sechster möchte uns von den Kanzeln herab auf Straßen und Bahnhöfe führen; weil die Welt uns nicht mehr aufsucht, sollen wir sie aufsuchen und besser, als wir in unserer Schwerfälligkeit dieß bis jetzt verstehen, von den Methodisten lernen, die Massen zu erschüttern und durch Erschütterung zu bekehren. Ein Siebenter meint, wir geriren uns zu viel bloß als Redner, wir diskutiren zu viel, statt daß wir die Autorität des Amtes einsetzten und uns als Gesandte Gottes benähmen, die unmittelbar Befehle und Gnadenakte zu vollziehen haben. — Wir unserseits, so wenig wir glauben, daß mit all diesen Rathschlägen geholfen wäre, so wenig machen wir uns anheischig, statt der sieben einen achten zu geben. Uns scheint, daß das vorausgesetzte Faktum selbst erst näher beleuchtet werden muß. Wenn die Predigt nicht wie ein elektrischer Schlag auf Alt und Jung, Hoch und Nieder wirkt, wenn also nicht statistisch an jedem Sonntag eine erkleckliche Anzähl von Seelen genannt werden kann, die durch x Predigten in allen Landen heute bekehrt, erweckt oder auch nur vorläufig angefaßt worden sind: so erklärt sich das zuvörderst einfach daraus, daß es gar nicht die Bestimmung der gottesdienstlichen Predigt ist, solche Wunder zu thun. Sie ist nicht dazu beordert, aus Heiden Christen zu machen; sie setzt voraus, daß die, zu denen sie spricht, Christen sind. Sie ist die Festrede, die den Gedanken der gemeinsamen Feier in individueller Bestimmtheit ausspricht und damit das Bewußtseyn des geistigen Gutes und Lebens, das die Gemeinde bereits in sich trägt, immer neu belebt. Was sie darbietet, wodurch sie erfreut, bereichert, geistig fördert, das sind christliche Gedanken; diese setzt sie in Umlauf und macht sie flüssig. Die Wirkung eines solchen Thuns ist niemals so handgreiflich, wie man, von methodistischen Vorstellungen ausgehend oder rhetorische Theorien auf die Predigt anwendend, von ihr erwartet; es ist die stille Wirkung frischer Luft auf die Lebenden, die sie ausübt. Daß dieselbe auf Einzelne eine stärkere, drastischere seyn kann, das ist gewiß, aber das ist Gottes Werk, der sie nach eines Hörers Zustand oder Bedürfniß so verwendet; wer aber darauf ausgeht, solche Wirkungen absichtlich hervorzubringen, der stößt gerade die feiner Fühlenden zurück; Zudringlichkeit erregt Widerwillen. — Wenn aber der obigen Klage die Wendung gegeben wird, daß doch in früheren Zeiten die Predigt solche Wirkungen hervorgebracht, überhaupt eine ganz andere Anziehungskraft ausgeübt habe: so ist dieß abermals eine schiefe

Behauptung, wie überhaupt die Sehnsucht nach vergangenen Zeiten und Zuständen auch im kirchlichen Leben eine höchst unverständige ist. Ja, die Massen waren fleißigere Predigtzuhörer, als jetzt, aber warum? Es lag zum Theil die Ursache immerhin darin, daß sich die geistigen Interessen des Volkes noch einzig auf die Religion beschränkten, während jetzt, wo das Volk weit mehr liest (Zeitungen, Unterhaltungsschriften u. s. f.) die Kirche nicht mehr die einzige Erholung durch geistige Nahrung bietet. Man mag das bedauern, aber man kann es nicht ändern, und die Predigt ist hieran jedenfalls unschuldig. Zum anderen Theil aber wirkte noch aus alter Zeit die Meinung nach, das Kirchengehen sey eigentlich doch ein gutes Werk, das einem die Seligkeit verbürge. Ob man sich persönlich erbaute, war Nebensache; die längsten und langweiligsten Predigten hörte man an, um damit den Himmel zu verdienen; ließ man sich auch durch scharfe Strafpredigten nicht abschrecken, so war's ja nur um so verdienstlicher, solch einer Züchtigung geduldig Stand zu halten. Wenn wir aber fragen, ob dabei mehr Früchte für christliches Leben zum Vorschein gekommen seyen, so geben uns die ewigen Klagen der Prediger selbst das Recht, Nein zu sagen. Die Masse, die Welt ist sich in allen Jahrhunderten gleich; damals setzte sie sich Sonntags andächtig mit auf die Bänke der Kirche, jetzt bleibt sie weg, ihr wirklicher Sinn, d. h. ihre sittliche Haltung ist aber einmal dieselbe wie das andremal. Man dürfte überhaupt mit den Anklagen, daß in unseren Massenkirchen Alles todt sey, vorsichtiger seyn. Das geistliche Leben ist zu allererst ein inneres und seine ächten Wirkungen und Aeußerungen sind nicht von solch lauter Art, daß man darüber große Berichte erstatten könnte. („Von todten Massen der Gemeinden reden, verräth einen baptistischen Zug", sagen wir mit Rocholl, Volkskirche und Freikirche, Berlin 1862, S. 20). Namentlich ist uns der Drang, Versammlungen und Reden zu halten, geschehe es nach methodistischer oder nach rationalistisch-demokratischer Art, nichts weniger als ein Zeichen regen geistlichen Lebens im Volke, also auch das Gegentheil kein Zeichen geistlichen Todes. — Es liegt jedoch dem Begehren einer Reform der Predigt (wie wir z. B. aus dem Programm und Vorwort der Weimar'schen Zeitschrift: „Die Predigt der Gegenwart", 1864, ersehen) auch der allgemeine Wunsch zu Grunde, die der Kirche entfremdeten Massen wieder herbeizuziehen, ihnen wieder Lust und Liebe zur Kirche einzuflößen; deßwegen soll die Predigt ihnen mehr entgegenkommen — weil der Berg nicht zu Mohammed herkommt, so muß Mohammed sich bequemen, zum Berge hinzugehen. Jener Wunsch ist gewiß ein wohlgemeinter und berechtigter; wir erkennen darin immer, daß man ein Herz für die Kirche hat; und insoweit die Schuld jener Entfremdung wirklich an der Predigt liegt, hat sie gewiß die Verpflichtung ihrerseits, die Kirchenscheuen wieder herbeizuwinken und ihnen die Hand zu bieten. Aber wir haben auch dieser Forderung gegenüber uns die Sache erst völlig klar zu machen. Würden wir aus dem Gottesdienst ein Theater, aus der christlichen Festfeier eine politische Volksversammlung, ein Schützen- oder Turnfest machen, dann würden die Massen zuverlässig herbeiströmen. Aber ihr mögt an der Predigt feilen oder sie würzen so viel ihr wollt: so lange sie Christum predigt und sein Kreuz, — und das will doch auch die „Predigt der Gegenwart", so lange ist sie jenen Massen gleichgültig und langweilig. Das hat, aus den oben erörterten Gründen, in früheren Zeiten sie nicht abgehalten, zu kommen; aber seitdem die daran haftende Superstition der Aufklärung gewichen ist (was wir, wie gesagt, nicht einmal bedauern können, eben weil es Superstition war), fehlt ein Hauptheber, und wir können ihn durch nichts ersetzen. Das steht im Zusammenhange mit einer Zersetzung, die wir je länger, je weniger uns verbergen können und die vielleicht irgend einmal auch in den jetzt noch christlichen Landen dazu führt, daß die Religion eine Privatsache, die Kirche ein Privatverein wird, — daß also Zustände eintreten, wie sie in Nordamerika bereits vorhanden sind. Gott verhüte das in Gnaden; aber wenn Staat und Schule sich grundsätzlich einmal anfangen zu entchristlichen, so ist jene praktische Consequenz — nach menschlichem Ermessen — in sicherer Aussicht, wenn auch vielleicht zeitlich noch fern.

Wenn man die große Aufmerksamkeit, die Renan und Strauß gefunden haben, aus einem in den Massen vorhandenen tieferen Interesse an Christus und Christenthum ableitet, so haben wir vielmehr davon den Eindruck, daß die von Christus Abgewandten nach solchen Büchern greifen, um sich für ihre Abneigung gegen alles Christliche vielmehr die erwünschte Rechtfertigung und Beruhigung zu holen. So werden auch die Kirchenscheuen, wenn ihnen ein Prediger als auf der Höhe der Zeitbildung stehend, gerühmt wird, anfangs vielleicht hingehen; hören sie, daß irgend Welches von positivem Christenthum auch da noch gepredigt wird, so werden sie bald wegbleiben; aber auch wenn der Prediger ihnen die angenehme Kunde bringt, daß Christus nicht auferstanden, daß das künftige Gericht eine Fabel sey, so werden sie dieser wohlfeilen Weisheit sich so bald bemächtigt haben, daß sie kein Bedürfniß fühlen, alle Sonntage dieselbe wieder zu hören, sie wissen ja schon Alles. — Doch hören wir auch die beachtenswerthen Forderungen, die an die Predigt gemacht werden, ob sie nicht wenigstens dasjenige uns thun heißen, was wir noch thun können, um jenen Riß aufzuhalten, und wozu wir unter allen Umständen verpflichtet sind. Der Oberhofprediger Dr. Schwarz in Gotha gibt in der Vorrede zu seinen „Predigten aus der Gegenwart" (Leipz. 1859. S. XIII—XVII) als die drei Hauptschäden unserer Predigt die vulgäre Kanzelphrase, das harte Dogma und die protestantische Kapuzinade an; durch diese werden die Gebildeten aus der Kirche hinausgetrieben. Der Mann hat leider mit diesen Klagen nicht Unrecht. Die erste wenigstens kann ein ehrlicher Mensch, wenn er die zu Markte kommende Predigtliteratur durchläuft, nicht abläugnen. Die zweite Anklage ist freilich sehr subjektiver Art; was der Eine ein hartes Dogma (λόγον σκληρόν Joh. 6, 60.) nennt, das kann einem Anderen eine theure und köstliche Lehre seyn; wird aber mit dem Namen „hartes Dogma" vielmehr trockener, abstrakter Dogmatismus sammt eckiger, dogmatischer Polemik gemeint, so ist das allerdings ein homiletischer Fehler, ein Mittel, um gebildete und gemüthvolle Leute zu vertreiben, wir glauben aber kaum, daß unter den Predigern der Gegenwart dieser Fehler ein sehr häufiger ist. Kapuzinaden hört man unter den Protestanten doch wohl nur da, wo protestantische Kapuziner sind; es gibt aber nicht wenige Städte und Gegenden mit vielen Predigern, deren keinem eine Kutte gut anstehen würde; es sind das doch nur immer einzelne Exemplare. — Aber, wie gesagt: der Kanzelphrasen, der angelernten und der selbstgemachten, der hohen und hohlen Worte, da nichts hinter ist, der Beweise, die nichts beweisen, der Forderungen, die die fordernden Prediger selbst nicht zu erfüllen wissen — ist noch unsäglich viel, und wenn auch die Prediger Rechenschaft geben müssen von jedem unnützen Worte, das sie geredet haben, so haben sie, wenn wir in Bausch und Bogen urtheilen, nicht wenig zu verantworten. Aber dem wird nun nicht damit ausgewichen oder vorgebeugt, daß die Predigt „den idealen Christus vom jüdischen Wunderboden völlig ablöst", denn damit löst sie ihn von der Schrift ab und verkündet nicht mehr den Christus des Evangeliums; dessen ganz zu geschweigen, daß sie damit einen Rechtsbruch begeht, denn die Kirche beruft und legitimirt uns zum Predigen nur unter der Bedingung, daß wir den Christus der Schrift predigen. Daß man aber diesen festhalten kann und dennoch weder in Kanzelphrase noch in Scholastik noch in Kapuzinaden zu fallen braucht, das haben die Apostel bewiesen, und das in unserer Art zu beweisen, ist die Aufgabe, die die Zeit uns stellt. Wir können nur noch andeuten, wie wir uns die Lösung derselben denken; es sey erlaubt, dieß in Form etlicher Regeln zu thun. 1) Rede nichts, kein Wort, was dir nicht vollkommen klar als Wahrheit vor der Seele steht, worüber du nicht Einem, der privatim weiteren und näheren Bescheid wünschte, denselben vollständig geben kannst. Also: keine Uebertreibungen, keine Prophezeihungen, keine Einbildungen. 2) Setze nichts auseinander, was ein christliches Denken nicht interessiren kann; predige, was dem Zuhörer Licht gibt für's innere und äußere Leben, nicht aber, was nur den Theologen oder gar den müßigen Grübler und Systemmacher interessirt. Aber treibe dich auch nicht in Gemeinplätzen um; begnüge dich nicht mit Gedanken, Argumenten,

Gleichnissen u. s. w., die dir einmal geläufig sind und daher immer und überall wiederkehren; der Zuhörer soll nie sagen können: ich weiß schon, was jetzt kommt; soll dir nie auf Lieblingsphrasen passen oder zählen, wie oft sie sich wiederholen. 3) So bestimmt am rechten Orte der Gegensatz zwischen Göttlichem und Menschlichem hervorzukehren ist, so wichtig ist es, dem Zuhörer am Göttlichen, an Christus, an der Schrift, an der gesammten Lehr- und Lebensordnung des Christenthums das Menschliche, nämlich das ächt Menschliche, die psychologische Wahrheit, das rein Natürliche fühlbar zu machen, so daß er, was da geschrieben steht, in menschlichem Herzen nachempfindet, daß die Gestalten der heiligen Geschichte ihm nahe treten als Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein und durch diese Naturwahrheit des angeschauten Bildes auch die darin eingeschlossene höhere, übermenschliche Wahrheit dem Zuhörer sich bezeugt. 4) Damit hängt zusammen, daß das Christenthum nicht in jener vorwiegend gesetzlichen Weise zu predigen ist, als wäre es immer nur ein Sollen und kein Seyn, keine Wirklichkeit, d. h. umgekehrt, als stünde das Wirkliche, weil es Welt ist, immer nur im Gegensatze zum Christlichen, so auch die Gegenwart immer nur im Gegensatze zur Zeit des Heils, unsere Gemeinden immer nur im Gegensatze zu denen der apostolischen Zeit, der Zeit der Väter. Wir gewinnen für den Glauben der Menschen an das Evangelium unendlich viel, wenn wir ihnen das Christenthum im Leben, in der Wirklichkeit als etwas Existentes, als eine Lebensmacht aufzeigen; nicht freilich in Anekdoten von bekehrten Matrosen oder Negern, überhaupt nicht in Geschichtchen, die dem Predigen den Beigeschmack des Plauderns geben, sondern so, daß der Zuhörer in seiner eigenen Lebenserfahrung, seinem Umgange mit Menschen, seinem Familienleben, wie in seinem eigenen Bewußtseyn die Originale zu dem findet, was der Prediger ihm schildert. 5) Was von dogmatischer Art entwickelt oder dargethan wird, das muß so erörtert werden, daß das Denken, und zwar ebenso das gebildete Denken wie die einfache Reflexion des gesunden Menschenverstandes dadurch angeregt und befriedigt wird; zugleich aber so, daß es immer wieder unter ethische Gesichtspunkte zu stehen kommt und in seinem Werthe für das menschliche Gemüth, somit überhaupt für den ganzen Menschen, dem Zuhörer fühlbar wird. 6) Die sittlichen Forderungen dürfen nicht in solche unnatürliche Höhe geschraubt werden, daß sie, buchstäblich genommen, zur Unmöglichkeit, eben damit zur Unwahrheit, zur rhetorischen Floskel, zur erbaulichen Phrase werden. Der Zuhörer muß deutlich sehen, die Forderung lasse sich bei gutem Willen erfüllen, und es sey der Mühe werth, diesen guten Willen zu haben, diese Anstrengung oder Verläugnung auf sich zu nehmen. Wird die Predigt auch naturgemäß, schon als festliche Rede (ähnlich wie die christliche Poesie), immer einen gewissen idealen Zug und Ton haben, so darf dieser doch die reale Wahrheit niemals verdecken oder fälschen. 7) Als letzte Hauptbedingung sehen wir die an, daß der Prediger dasjenige besitze, was man Geschmack, einen gebildeten Geschmack nennt, und solchen in den Gedanken wie in ihrer Darstellung, im Ganzen wie im Allereinzelnsten beweise. Wie selten sind die Prediger, deren Reden auch als literarische Denkmale das Prädikat „klassisch" verdienen! Und doch ist für die Darstellung des Göttlichen auch nur das Beste, was der Mensch vermag, gut genug. Geschmacklosigkeit in Bildern und Anschauungen, — Geschmacklosigkeit in der Exegese und Anwendung wie auch in der Fassung der Themen und Theile, z. B. der Reimerei derselben, oder in Einflechtung von Citaten in die Predigt, — Geschmacklosigkeit in der Diktion, sey es, daß diese durch die Beigeschmäcke gewisser religiöser Richtungen dem feineren Sinne widrig gemacht wird oder daß, wovor sich dermalen selbst gefeierte Redner nicht sorgfältig genug in Acht nehmen, durch Einmischung von Fremdwörtern die deutsche Rede für deutsches Volk verballhornt und verschnörkelt wird, wodurch die Predigtsprache, während sie gerade recht gebildet seyn will, doch nur den gemeinen Klang der Zeitungs-, Kanzlei- oder Gesellschaftssprache erhält —: alle diese Sünden wider den Geschmack werden leider dadurch begünstigt, daß der große Haufe so vielfach gerade das Geschmacklose liebt und beklatscht; aber es trägt dieser

Mangel ganz besonders viel dazu bei, den wahrhaft Gebildeten die Kirche zu entleiden; vollends eine geschmacklose Grab- oder Trauungsrede, der die Leute Stand halten müssen, hat schon Manchen auf Jahre hinaus von der Kirche verscheucht.

Mit alle dem wissen wir wohl, daß wir dem Prediger keine Lockpfeife in die Hand geben, der auch die Kirchenflüchtlinge folgen, aber eine solche hat es nie gegeben und kann es nicht geben; auch in eines Paulus Munde, der den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche, den Schwachen ein Schwacher geworden, bleibt das Wort vom Kreuz doch immer den Juden ein Aergerniß, den Griechen eine Thorheit. Die alten Rationalisten haben es auch ehrlich gemeint mit ihrem Wunsche, zeitgemäß zu predigen, aber damit haben sie gerade die Kirchen leer gemacht, denn damit, daß sie über Kartoffelbau und Stallfütterung predigten, haben sie die Kartoffelbauern und Viehbesitzer doch nicht hereingelockt, die heilsbegierigen Seelen aber haben sie hinausgetrieben, und so war der Rest = 0. Wir aber haben dessen zu gedenken, daß wir nicht darnach gerichtet werden werden, ob wir volle Kirchen gehabt, sondern ob wir als vor Gottes Angesicht treu hausgehalten haben mit dem, was er uns anvertraut hat. Palmer.

Proles, Andreas, Augustiner-Provinzial, ein evangelischer Wahrheitszeuge vor der Reformation. — Die Nachrichten über ihn sind sehr dürftig und theilweise unklar. Geboren am 1. Oktober 1429 zu Dresden, aus einer wohl nicht unangesehenen bürgerlichen Familie stammend, bezog er, dem geistlichen Stande sich widmend, im J. 1446 die Universität Leipzig, wo er 1448 zum Baccalaureus und 1451 zum Magister der freien Künste promovirte. Nachdem er schon die niederen Weihen empfangen hatte, trat er im letztgenannten Jahre als Novize in das Augustinerkloster Himmelspforte bei Wernigerode, that daselbst 1452 Profeß und wurde am Thomastage 1453 als Priester ordinirt, hierauf, nachdem er, wie es scheint, während eines Aufenthaltes in Italien zum Lektor der Theologie (Baccalaureus biblicus s. sacrae paginae) promovirt war, als lector secundarius an die Domschule zu Magdeburg berufen, in demselben Jahre zum Prior von Himmelspforte und 1458, noch nicht dreißigjährig, zum Generalvikar der Augustiner für die Provinz Deutschland erwählt. Endlich erscheint er auch nach einer Notiz bei Vogel, „Leben Tetzel's" S. 15, im Jahre 1475, der Leipziger theologischen Fakultät laut Ausweis der Matrikel derselben als lector cursus theologici einverleibt. Ausgezeichnet durch Beredtsamkeit, Frömmigkeit und Sittenreinheit, — einen Mann großen Namens und Glaubens, der von Vielen für heilig gehalten wurde, nennt ihn Luther, der ihn vielleicht als Jüngling zu Magdeburg noch selbst gesehen oder doch sicher aus der Tradition seines Ordens und wohl auch aus Staupitz's Beschreibung gut gekannt hat, — ein beliebter Prediger, der sehr häufig und auf seinen Visitationsreisen an manchen Orten, mitunter dreimal an einem Sonntage die Kanzel betrat, von dessen Ruf auch die wiederholten Auflagen der von ihm im Druck erschienenen Predigten (s. unten) zeugen, hat er als Freund Augustinischer Theologie und als eifriger Beförderer des Studiums derselben unter seinen deutschen Ordensgenossen wohl auch mittelbar und indirekt auf Staupitz (s. d. Art.) und Luther gewirkt und der Reformation vorgearbeitet, deren Bedürfniß er mit manchen Zeitgenossen erkannte, und deren Eintreten er in merkwürdiger Weise ahnungsvoll vorher verkündigte. Er hat nicht bloß über den Pelagianismus der Kirchenlehre geklagt, indem er seinen Mönchen predigte: Auditis, fratres, testimonium scripturae sacrae, quod gratia sumus, quicquid sumus, et gratia habemus, quicquid habemus. Vnde igitur tantae tenebrae et horrendae superstitiones? Er verkündete auch, „dem Reich des Pabstes stehe ein großer Fall bevor, weil es allzu hoch und allzu schnell gewachsen sey." Er erklärte wiederholt in seinen Klostervorträgen, „die Sache des Christenthums habe eine kräftige und große Reformation nöthig, und er sehe im Geiste voraus, daß dieselbe noch bevorstehe." Und auf die Frage, warum er nicht selbst Hand anlege, um die erwünschte Reformation herbeizuführen, erwiederte er: Videtis, fratres, me esse aetate grandaevum, corpore et viribus debilem. Et agnosco, me non esse praeditum tanta doctrina, industria et

eloquentia, quantam haec res postulat. Sed excitabit Dominus heroem aetate, viribus, industria, doctrina, ingenio et eloquentia praestantem, qui reformationem incipiet erroribusque sese opponet: ei Deus animum dabit, ut magnatibus contradicere ausit. Et ipsius ministerium salutare Dei beneficio comperietis. Auch gegen Huß's Verdammung sprach er sich aus nach der Erzählung Luther's (WW. Altenburger Ausg. I. Fol. 529), Proles habe, als er in einem Augustinerkloster das Bild eines Dr. Johann Zachariä erblickte, der wegen eines angeblich über Huß zu Constanz erfochtenen Sieges mit einer Rose auf dem Barett gemalt zu werden pflegte, geäußert, „er wünsche nicht ein solches Ehrenzeichen zu tragen“ *). Zuletzt kam er auch mit der Hierarchie in Conflikt und wurde in den Bann gethan, weil er, wie erzählt wird, auf einem Concil in Italien, dem er als Provinzial seines Ordens beiwohnte, der Einführung eines neuen Festtags sich beharrlich widersetzte und seine Erklärung nicht widerrufen wollte, „das christliche Volk sey durch das Blut Christi freigemacht und nun schon allzu sehr mit traditionellen Satzungen belastet.“ Auf der Flucht, zu der er sich in Folge dessen genöthigt sah, soll er die Waffen, mit denen er sich zuerst versehen hatte gegen einen zu befürchtenden Ueberfall, nachher wieder weggeworfen haben mit den Worten, „die Sache sey nicht seine, sondern Gottes Sache und könne durch die Waffen der ganzen Welt weder unterdrückt noch vertheidigt werden, wie viel weniger denn von einem abgelebten und schwachen Greise.“ Nach Himmelspforte zurückgekehrt, wurde er von seinen Mönchen trotz des auf ihm liegenden Bannes mit Freuden aufgenommen und auch schon nach Jahresfrist durch Vermittelung des Erzbischofs Ernst von Magdeburg, Herzogs von Sachsen († 1513) wieder losgesprochen, jedoch unter der Bedingung, daß er sich in Rom zur Verantwortung wegen der ihm Schuld gegebenen Ketzereien stelle. Er trat auch die Reise an, kehrte aber, von einem befreundeten Cardinal gewarnt, an der Gränze Italiens wieder um, verfiel dann, durch die Strapatzen der Reise erschöpft, in eine Krankheit und starb nach glaubwürdigen zeitgenössischen Zeugen im Augustinerkloster zu Culmbach in Franken am dritten Pfingsttage 1503, nachdem er am Sonntage Jubilate desselben Jahres auf dem Convent zu Eschwege sein Generalvikariat niedergelegt und Staupitz zum Nachfolger erhalten hatte. Von Anderen wird als Todesjahr 1508 oder 1510 genannt.

An Schriften hat Proles, abgesehen von seiner Betheiligung an der Herausgabe einer revidirten Meißener Kirchenagende, nur einige Predigten hinterlassen, die sämmtlich längst literarische Seltenheiten geworden sind: 1) eine Predigt über die Kindertaufe, zu Leipzig gehalten, zuletzt noch im Jahre 1580 von J. J. Rabus, Stadtpfarrer zu Straubingen, wieder aufgelegt, auch in einer niederdeutschen Ausgabe erschienen, Magdeburg 1500, nach einer Augsburger Ausg. von 1511 abgedruckt in den „Unschuldigen Nachrichten“ 1713 S. 928 ff. und darnach bei Schütze (s. unt.), — worin zuerst die siebenfache göttliche Wohlthat in der Taufe (Oeffnung des Himmels, Herabkommen der heil. Dreieinigkeit, Annahme zur Gotteskindschaft und das göttliche Wohlgefallen nach Matth. 3, 16. 17., ferner das Austhun des geistlichen Gehörs, die Salbung des Geistes und die Weihe zu Gottes Eigenthum als durch das Salz, das Chrisam und die Bezeichnung mit dem Kreuze angedeutet) und sodann die Art, wie dafür Gott zu danken ist, in neun Regeln für die Eltern, einer für den taufenden Priester, vieren für die Gevattern und eben so vielen für den Täufling vorgehalten wird; nicht ohne Sinnigkeit, in einfach-populärer Weise wird die praktisch-christliche Bedeutung des Sakraments hervorgehoben und unter Hinweisung auf die göttliche Gnadenwohlthat auf Heiligung des Herzens und Lebens gedrungen mit entschiedenem Zurücktreten des katholisch Superstitiösen. 2) „Sermones dominicales des gnadenreichen Predigers Andr. Prolis . . . mit sonderlichen, lieblichen, heilsamen Lehren aus den heil. Sonntags-Evangelien ge-

*) Einen derb humoristischen Ausspruch des Proles siehe bei Agricola, von den deutschen Sprichwörtern, 2. Thl. S. 33, im 320. Sprichwort, etwas anders bei Zinkgräf, Sprichwörter der Deutschen, Amsterd. 1653. 1. Thl. S. 192.

zogen, zu Unterweisung tugendsamen christlichen Lebens gar nützlich zu betrachten, vom neuen Jahr angefangen, durch (Petr.) Sylvium fleißig zusammengelesen und mit anderen nützlichen Lehren gemehrt, auch die Auslegung Mart. Lutheri zugesetzt und wo er über dieselbigen Evangelien unchristlich hat geschrieben, widerlegt", — vier bis sechs (je nach den verschiedenen Ausgaben) Predigten über die Evangelien der Epiphaniassonntage, vom Herausgeber, katholischem Pfarrer zu Dresden, eingestandenermaßen im Interesse der Polemik gegen Luther bearbeitet und nach Seckendorf (s. unt.) verstümmelt; 1. Ausg. Leipz. 1530. 3) „Sermon des gnadenreichen Predigers u. s. w., vom ersten Sonntag nach Trinitatis angefangen, mit viel heilsamen Lehren, wie man's in allen seinen Predigten durch's Jahr siehet, aus den Sonntags-Evangelien gezogen, zu Unterweisung in Besserung eines christlichen Lebens . . . Collectore Sylvio, 2. Ausg. Dresden 1531", — nach der von Schöttgen (s. unt.) und nach ihm von Schütze mitgetheilten Vorrede „aus dreien Predigten Andr. Prolis zusammengebracht und eine Lehre mit der anderen ohne Veränderung der Meinung gebessert" und zwar wieder mit heftiger Polemik gegen Luther. Doch zeugt der Sermon nach Schöttgen, der ihn vor sich hatte, „von einer ziemlichen Einsicht in göttliche Wahrheiten, dergleichen bei damaligen dunklen Zeiten etwas seltsam zu finden ist." So wird unter Anderem die abergläubische Wundersucht der Zeit in karakteristisch-treffender Weise zurechtgewiesen: „Wir sollen mehr glauben der heil. Schrift, denn den mannichfaltigen Geistern und Wunderzeichen. Denn die Geister und Wunderzeichen mögen seyn betrüglich, als werden seyn die Wunderzeichen des Antichrists u. s. w. Aber die heil. Schrift nach dem rechten Verstande, wie sie der heil. Geist und die heil. Menschen, durch welche der heil. Geist redet, verstanden haben, betrügt nicht . . . Aber wenn jetzt der Antichrist käme, würde er nicht viel Mühe und Arbeit bedürfen; denn jetzt fällt man leicht zu aller Neuigkeit und werden leichthin aufgerichtet neue Capellen und Zugeläuft von wegen der Wunderzeichen, die auch geschehen öffentlich durch die bösen Geister ohne Grund der Schrift." —

Literatur: Nur fragmentarische Notizen finden sich bei Seckendorf, hist. Lutheranismi, 1692. I. Fol. 113. — Adami vitae theol. p. 5. — Löscher, act. Reform. I. p. 151. — Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie. I. B. 15. Kap.. 2. §. 8. u. s. w. (s. die Citate bei Schütze S. 5). — Ausführlicher ist Flacius im Catal. test. verit. P. II. p. 908 sq. — Die einzelnen Nachrichten über Proles sind zusammengestellt von Schöttgen, Lebensbeschreibung des Andr. Proles, 1734, und umständlicher von Gottfr. Schütze: das Leben des Andr. Proles, eines Zeugen der Wahrheit vor Luther, Leipz. 1744. — Vergl. Friedr. Eberhard's Zusätze zu Schütze's Leben des Andr. Proles. Allgem. litter. Anz. 1799. Nr. 11. S. 97 ff. — Ferner Jöcher's Gelehrten-Lexikon und Gieseler's Kirchengesch. 2. Bd. 3. Abtheilung. S. 501 f. — Einiges geben uns handschriftliche Bemerkungen von G. Veesenmeyer in dem vor uns liegenden Exemplare von Schütze's Leben des Proles an die Hand.

H. Mallet.

Pseudepigraphen des A. T. Bd. XII. S. 315 werden unter b) Nr. 17. die Testamente der zwölf Patriarchen, *αἱ διαθῆκαι τῶν δώδεκα πατριαρχῶν*, besprochen. Der Text dieser wichtigen Schrift, wie er von Grabe und Fabricius edirt worden ist, ist in sehr unkritischer und mangelhafter Weise aus einer Cambridger Handschrift unter gelegentlicher Berücksichtigung eines Oxforder Codex geschöpft worden. Dem Bedürfnisse einer ersten kritischen Bearbeitung wird demnächst Tischendorf zu entsprechen suchen, der zu diesem Zwecke nicht nur die beiden englischen Handschriften genau benutzt hat, sondern auch auf seinen orientalischen Reisen eine dritte Handschrift desselben Werkes aufgefunden und excerpirt hat. — Vergl. Tischendorf, Aus dem heiligen Lande, S. 341.

T.

Pufendorf, Samuel. Das ganze Mittelalter hindurch galt die essentielle Gerechtigkeit Gottes als der Archetyp, die Eigenschaften Gottes als die Norm, der Dekalog als das Gesetzbuch des Naturrechts. Der Protestantismus hob, auch hier seinem eigen

thümlichen Wesen treu, in allmählicher Entwickelung (Melanchthon, Nik. Hemming) das Naturrecht von diesem objektiven Grunde ab und versetzte sein Princip in den Menschen. Hier waren zwei Fälle möglich, indem der Mensch, als Princip des Naturrechts, entweder im Lichte der Offenbarung oder rein als solcher betrachtet wurde. Geschah jenes, so entstand das Integritätssystem, nach welchem das Recht, als zu den Reliquien des göttlichen Ebenbildes gehörig, aus dem Stande der Unschuld hergeleitet wurde (quicquid convenit cum statu integritatis, illud est faciendum). Im zweiten Falle ergab sich das Socialitätssystem, welches das Recht auf die Natur des Menschen gründet, wie sie eben ist. Für das Socialitätsprincip hatte Hugo Grotius das lang nachklingende Wort gesprochen: das Naturrecht ein Diktat der reinen, durch den natürlichen Socialitätstrieb bestimmten Vernunft, unverbrüchlich und unwandelbar selbst für den allmächtigen Gott. Den Meerschaum des Grotius vollendete Pufendorf, der erste deutsche Professor des Natur- und Völkerrechts, in Heidelberg, Lund, zuletzt Historiograph des großen Kurfürsten in Berlin († 1694), zur Aphrodite, d. h. die Gedanken des Grotius erhalten durch ihn ihre systematische Vervollständigung (s. De jure naturae et gentium. Frcf. 1684). Moral und Recht vermischend, stellt er die Rechtserkenntniß dar als drei Quellen entfließend: der Vernunft, den bürgerlichen Gesetzen und der göttlichen Offenbarung, woraus drei Disciplinen: Naturrecht, bürgerliches Recht und Moraltheologie — sich ergeben. Das Naturrecht erzieht den socialen Menschen für die Erde, die Moraltheologie den Christenmenschen für den Himmel. Das Princip des Naturrechts ist der Socialitätstrieb. Der Mensch als animal sociabile kann nicht exlex seyn. Die Bedeutung Pufendorf's liegt sonach darin, daß er, consequenter als Grotius, das Naturrecht zu einer rein rationalen Wissenschaft macht, unabhängig von der göttlichen Offenbarung, von der Auktorität des Glaubens und der Theologen. Seine Opposition richtet sich von hier aus einmal gegen die essentielle Gerechtigkeit als Prototyp des Naturrechts. Die göttliche Gerechtigkeit verliert deshalb ihre prototypische Bedeutung für das Naturrecht, weil ihre Gleichartigkeit mit der menschlichen Gerechtigkeit unnachweisbar ist. Die Herleitung des Naturrechts aus christlichen Principien vernichtet dessen Universalität, indem nicht nur die Nichtchristen von diesem Rechtsforum ausgeschlossen wären, sondern auch in der christlichen Kirche kein einheitliches Rechtsbewußtseyn zu Stande kommen würde. Die Orthodoxen würden ein anderes Rechtscompendium haben und die Synkretisten ein anderes. Das Naturrecht nimmt den Menschen nach seiner unmittelbaren, erfahrungsmäßigen Beschaffenheit, unbekümmert um die Dogmen und Fragen der Theologie, wie der Mensch in den erfahrungsmäßig verderbten Zustand gerathen ist. Wenn nun auch Pufendorf das Naturrecht emancipirt von der Theologie, ohne deren Dogmen zu widerstreiten, so hat er doch die Religion festgehalten zunächst als Mittel zur Verwirklichung des Rechts (vinculum et velut coagulum humanae societatis) und Gott als dessen Urheber (Deum esse autorem legis naturalis). Sein Lehrer, der berühmte Mathematiker Erhard Weigel in Jena (gestorben 1699), hatte die Methode der Geometrie, dieses Ableiten von Folgerungen aus allgemein zugestandenen Axiomen, für Philosophie und Moral empfohlen, ja das mysterium trinitatis aus den principiis geometricis zu demonstriren sich unterfangen, welches letztere er auf Verlangen der theologischen Fakultät revociren mußte. In gleicher Weise wünschte Pufendorf die Theologie nach mathematischer Methode behandelt, als wodurch nicht nur ein großer Theil von Controversen verhindert, sondern die theologische Wissenschaft auch so befestigt werden könnte, daß nur Geisteskranke und fehlerhaft Afficirte ihr widerstreben würden. Die allgemeinen Erkenntnißbegriffe und der fortlaufende Schriftsinn sollten die Axiome dazu liefern (s. Epistola Pufendorfii ad fratrem super theologia in formam demonstrationis redigenda, abgedruckt bei Pfaff, Histor. litter. theol. I, 398). Mit allem diesem hatte er dem theologischen Zeitbewußtseyn zu viel zugemuthet. Bald thürmten sich Wolken über seinem Haupte. Seine Collegen in Lund, Nik. Beckmann (Asinius Tenebrio), der bei Verlust der ewigen

Seligkeit seine Angriffe machen wollte, und Josua Schwarz (calumniae architectus), begannen den Streit, nannten Pufendorf einen monströsen Mann, einen Pasquinus redivivus und schädlichen Atheisten, zogen einen Index novitatum aus seinem Naturrecht, verklagten ihn bei der Regierung, beantragten seine Entfernung von der Universität und ein Verbot des Bücherschreibens. Die Regierung mahnte zur Ruhe. Als man fortfuhr, zu tumultuiren, wurde der Index für ein famoses Libell erklärt und den Ruhestörern allerhöchste königliche Ungnade angedroht. Beckmann ließ hierauf den Index drucken. Die Regierung befahl, ihn beim Kopf zu nehmen und zu incarceriren. Der aber war bereits nach Kopenhagen entwichen und forderte Pufendorf auf eine gute Fuchtel oder auf ein paar Pistolen. Die Antwort war öffentliche Verbrennung des Index, obwohl Schwarz gegen dies schändliche Verfahren bei den Wunden Christi bat, Infamerklärung und Proskription Beckmann's aus allen königlichen Landen. Nachdem dieser zur römischen Kirche übergetreten war und diese so um einen Stocknarren reicher gemacht hatte, genoß er bei dem Kardinal von Baden das Gnadenbrod. Schwarz, der, als ihm zu reden verboten ward, wenigstens brummte, wurde als Ueberläufer zu den Dänen Superintendent in Schleswig. Beckmann hatte den Index nach Wittenberg, Leipzig, Jena und Gardeleben, wo Gesenius Superintendent war, sammt einer epistola cyclica geschickt, worin Pufendorf als ein Mann verdrehten Gehirns, der das natürliche und moralische Recht, den Dekalog und die Gesetze Gottes malitiös und gottlos zu vernichten sich bemühe, als Ausbreiter des Socinianismus und als Magister des reinen Atheismus ausgeschrieen wurde. Der Senior der Leipziger Theologenfakultät, Scherzer, erwirkte (1673) ein kurfürstliches Verbot, noch ehe Pufendorf's Werk erschienen war; dann griff Gesenius als Christianus Vigil den Streit auf, dessen Bannstrahl und Himmelsschlüssel Pufendorf nicht sonderlich fürchtete; hierauf Valentin Veltheim in Jena, ein erbitterter Gegner, eine Säule der alten scholastischen Barbarei. Pufendorf warf ihm pseudonym vor, daß er zu Leipzig gewesen und allda eine scholastische Ligue habe aufrichten wollen. „Welches Beginnen des Veltheim's ohne raison und eine pure Pedanterie ist, auch in kein Gehirn kommen kann, es sey denn anstatt einer reellen Moralität mit mageren Tabellen als sprödem Heckerling angefüllet, und gleichwohl trachtet der gute Tropf sich dadurch an Hrn. Pufendorf zu rächen und eine löbliche Akademie in Leipzig mit einzuflechten.“ Die Charteque des maskirten Joh. Rollettus Palatinus wurde in Jena wegen gröblicher Injurien wider unseren freundlichen Collegen Veltheim confiscirt (1677), der M. Gottfried Klinger aus Zittau, ein Anhänger Pufendorf's, der im Collegio zum öftern die Scholasticos durchgezogen und Aristotelicam philosophiam sugilliret, 1676 zur Untersuchung gezogen. Sein Hauptgegner aber war Alberti in Leipzig, der, ganz auf dem alten Offenbarungsstandpunkte, mit der Behauptung hervortrat, der heil. Geist habe die heil. Schrift auch zum Nutzen der Philosophie redigirt, und mit der Beschuldigung, Pufendorf habe so viel Neuerungen vorgebracht, daß alle orthodoxen Theologen sie ihm in seinem ganzen Leben nicht abwaschen könnten. Seckendorf, der Geschichtschreiber der Reformation, nannte die Ableitung des Naturrechts aus der Vernunft eine Methode der Heiden. Spottend und scherzend hat Pufendorf, besonders in der Eris Scandica (Frkf. 1686), seine Gegner zurechtgewiesen. Für die natürliche Behandlung des Rechts berief er sich auf die heil. Schrift selbst, welche lehre, daß das Gesetz den Völkern in's Herz geschrieben sey; den Vorwurf des Atheismus beantwortete er damit, daß er im Naturrecht Gott nicht läugne, sondern präsupponire, „eben wie man in Institutionibus nicht ein eigen Kapitel nöthig hat de Justiniano et Theodora, Justiniani uxore.“ Man solle Orthodoxie und Heterodoxie ein- für allemal den Theologen überlassen. Müsse doch nach Alberti auch der Krieg nach Analogie des Standes der Integrität geführt werden, und der Leipziger Scharfrichter habe, wenn schon nicht formaliter, so doch normaliter Dirnen den Staupbesen zu geben ad statum Paradisiacum. Ein besonderer Vorwurf traf ihn als Vertheidiger der Polygamie. Pufendorf hatte nur behauptet, daß die Polygamie

nicht direkte dem Naturgesetz widerstreite, wie Mord, Diebstahl, Ehebruch, doch sage die Vernunft, daß es ehrbar sey und dem häuslichen Frieden zuträglich, in Monogamie zu leben. Auch ward ihm verübelt, daß er in Heidelberg mit Calvinisten Umgang gepflogen. Pufendorf räumte gern ein, er habe mit den Reformirten freundlich und friedlich gelebt, wie andere Lutheraner ebenfalls gethan, aber den lutherischen Glauben habe er niemals verläugnet. „Mögen sich jene nun rühmen, den heroischen Geist Luther's zu besitzen; ach wie sehr ist er in der Länge der Zeit ausgeartet, wie ist aus dem edlen Wein ein scharfer Essig geworden!" Seine verscherzte Rechtgläubigkeit wieder herzustellen, hat er in einem nachgelassenen Werke (Jus feciale divinum s. de Consensu et Dissensu Protestantium. Lubec. 1695. Frcf. 1716) an der Union mit den Reformirten verzweifelt, so lange diese an ihrem Dogma vom absoluten Dekrete, durch welches der Bund Gottes mit den Menschen vereitelt werde, hingen. Dessen hatten sich die Reformirten von einem Pufendorf nicht versehen, seine Schrift sey das beste Mittel, die schwedischen Theologen, über die er so viel geklagt, mit ihm auszusöhnen (s. Bibliotheque choisie par Jean le Clerc. Tom. VII, 391). — Mancherlei Schriften und Gegenschriften auch wider ungenannte Tuckmäuser sind in der Sache erschienen. Pufendorf's Verdienste um das Collegialsystem durch seine Schrift: „De habitu religionis Christianae ad vitam civilem" (Brem. 1687) — sind Bd. II. S. 778 dieser Encyklopädie gewürdigt worden. — Uebrigens fand Pufendorf erst durch Buddeus und Christian Wolff die Anerkennung, die ihm gebührte. „Seine Schriften", bemerkt Wolff, „werden nun gelesen, um daraus zu profitiren, in seiner Gegner Chartequen aber wird Käse und Pfeffer gewickelt, wenn ihnen noch die größte Ehre widerfähret." Und ein Anhänger Wolff's sagt: „Pufendorf mußte ein Bibelfeind und deswegen auch ein Feind Gottes gescholten werden, weil er das Principium iuris naturae et gentium nicht aus der Bibel nehmen wollte, sondern lieber aus der Natur des Menschen, als wodurch er glaubte, mit allen Gentibus raisonniren zu können. Nunmehr gilt er für den unter den Gelehrten, welcher nebst Grotius in dieser vortrefflichen Disciplin das Eis gebrochen."

Literatur. Buddeus, Selecta iuris nat. Hal. 1717. p. 43. — Stahl, die Philosophie des Rechts. 3. Aufl. Heidelb. 1854. I, 182. — H. F. W. Hinrichs, Geschichte d. Rechts- und Staatsprinc. seit der Reform. 3 Bde. Leipz. 1848 bis 1852. Bd. II. — J. C. Bluntschli in Westermann's Illustr. Monatsheften. April 1862. — H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts. 3 Thle. Braunschw. 1856—62. III, 1, 83. — Belege aus den Quellen zu obiger Skizze s. in der Geschichte der protest. Theologie Bd. II. S. 62 ff. von G. Frank.

Pullus oder Pulleyn (Pullus, Pulleinius, Pullenus), Robert, Sententiarier und Kardinal. Ueber sein Leben haben wir nur unvollständige, zum Theil widersprechende Angaben. Sein Geburtsjahr ist unbekannt, sein Geburtsland England; er war Zeitgenosse der Könige Heinrich I. (1100—1135) und Stephan (1135—1154). Der Drang nach wissenschaftlicher Ausbildung scheint ihn frühzeitig nach Paris geführt zu haben, wo damals die dialektische Behandlung der Theologie ihre erste Blüthe entfaltete. Durch Reichthum, Stand und Bildung ausgezeichnet, erhielt er nach seiner Rückkehr in das Vaterland das Archidiakonat von Rochefort und eröffnete eine theologische Schule in Oxford, das in ihm seinen ersten namhaften Repräsentanten und Wohlthäter verehrt. Die englischen Schriftsteller wollen sogar wissen, daß durch seine Liberalität und Gelehrsamkeit die alte, unter den dänischen Königen verfallene Oxforder Schule wieder hergestellt worden sey. Diese Wirksamkeit scheint er etwa von dem Jahre 1129 bis zu König Heinrich's Tode, dessen ungetheiltes Vertrauen er besessen haben soll, geübt zu haben. Wahrscheinlich waren die inneren Kämpfe, die nun England zerrütteten, die Veranlassung, daß er sich nach Paris zurückwandte und dort, gehoben durch die Gunst und den Einfluß Bernhard's von Clairveaux, lehrend auftrat. Aus dem 205. Briefe des letzteren, der nach Mabillon in das Jahr 1140 gehört, ersehen wir, daß der Bischof von Rochester

auf seine Rückkehr drang, und da Bernhard ihn durch sein gewichtiges Wort zum ferneren Bleiben und Wirken in Frankreich bestimmte, die Einkünfte seiner Pfründe in England zurückhielt. Die Appellation, die Robert gegen diese Verfügungen seines Bischofs an den Pabst einlegte, hatte die Folge, daß ihn Innocenz II. nach Rom berief. Ueber die Stellung, die er dort anfangs bekleidete, widersprechen sich die Nachrichten. Nach Ciaconius wäre er erst von Innocenz's Nachfolger Cölestin II. (1143—1144) zum Kardinal, von Lucius II. (1144—1145) zum Kanzler des apostolischen Stuhles ernannt worden; nach Onuphrius Panvinus dagegen hätte er schon als Kardinal bei Cölestin's Wahl mitgewirkt. Als im Februar 1145 Eugen III. unter den schwierigsten Umständen den apostolischen Stuhl bestieg, empfahl der heilige Bernhard diesen seinen Schüler und Schützling in warmen Worten der Unterstützung seines Freundes Robert (epist. Bernh. 362). Ueber Robert's Todesjahr schwanken die Angaben zwischen den Jahren 1147 und 1153.

Seine theologische Bedeutung verdankt Pulleyn seinem Werke: Sententiarum libri VIII., das indessen nicht, wie man aus dem Titel schließen könnte, eine Sammlung von patristischen Auktoritäten, sondern eine auf Grund der Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung durchgeführte dialektische Behandlung der Glaubenslehren ist, und zwar in einem Umfange und in einer Vollständigkeit, welche über die Arbeiten seiner meisten Vorgänger auf diesem Gebiete hinausgeht. Der Stoff wird in folgender Ordnung erörtert: Lib. I. Gottes Wesen, Trinität, göttliche Eigenschaften; II. Schöpfung, Engel, Natur des Menschen, Ursprung der Seele, Fall Adam's, Verderben der menschlichen Natur, Erbsünde; III. Gesetz, Beschneidung, Gesetz der Gnade, Incarnation; IV. Fortsetzung der Incarnation, Glaube, Hoffnung, Liebe, Fegfeuer, Zustand der Seelen nach dem Tode; V. Auferstehung Christi, donum fidei, Sakramente der Taufe und der Confirmation, Beichte, Vergebung der Sünde, Liebe, Sünde; VI. Verderbniß des Willens, Unwissenheit, Schwäche als Folgen der Sünde u. s. w., Versuchungen des Teufels, Beistand der guten Engel, Buße, priesterliche Binde- und Lösegewalt; VII. Fortsetzung. Bußleistungen, Gebet, Almosen, Fasten, Zehnten, weltliche und geistliche Gewalt, ordines sacri, Ehe; VIII. Eucharistie, Wiederkunft Christi, Gericht, Seligkeit und Verdammniß. — Schon diese Uebersicht zeigt, daß die Ordnung keine streng systematische ist. Manche Gegenstände verdanken die Stelle, an der sie besprochen werden, einer ganz zufälligen Verknüpfung, und nach ihrer digressiven Erörterung nimmt er den abgebrochenen Faden wieder auf; so erklärt sich denn auch leicht, daß er dieselben Gegenstände an verschiedenen Theilen seines Werkes auf verschiedene Anlässe und aus verschiedenen Gesichtspunkten behandelt. Die Behandlung selbst ist vorwiegend dialektisch, unterscheidet sich aber von der Abälard's durch ihre vorsichtige Haltung und conservative Tendenz, wie dies von dem Freunde des heiligen Bernhard nicht anders erwartet werden darf. Was bereits durch kirchliche Auktorität entschieden war oder auch nur in der Meinung der Zeitgenossen als ausgemacht feststand, wird von ihm niemals angezweifelt, ja sogar bei der Besprechung anderer schwieriger Fragen benutzt, um darzuthun, daß man an dem Unbegreiflichen keinen Anstoß nehmen dürfe. So fordert er am Schlusse des ersten Buches (c. 16.) zur bescheidenen und ehrfurchtsvollen Besprechung des Problems der göttlichen Macht an sich auf, dessen Dunkelheiten sich nie ganz zerstreuen ließen, und motivirt dieß mit der Bemerkung: „Was liegt unserem Verständniß ferner, als daß Christi Leib ganz im Himmel beharrt und doch an jedem Tage nicht stückweise, sondern ganz und ungetheilt von allen Gläubigen empfangen wird, und doch ist nichts dem Verstande unglaublicher und dem Glauben unzweifelhafter als dieß." So war also diese Lehre, deren Urheber im Abendlande, wie ich im Artikel „Transsubstantiation" (Bd. XVI. S. 317) nachgewiesen habe, Guitmund von Aversa gewesen ist, in kaum sechzig Jahren zum unbezweifelbaren und unumstößlichen Axiom geworden. In der Besprechung der einzelnen Thesen ist es ihm überall um die Probleme zu thun, auf die er mit Vorliebe ausgeht und die er spintisirend zuspitzt. Selten versucht er ihre Lö-

sung in sicheren festen Entscheidungen, vielmehr verfolgt er das Für und Wider, das sic und non, in seine Consequenzen oder erörtert es in hypothetischen Fragen, um zuletzt die Entscheidung des Lesers nach der Seite zu lenken, welche die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat. Dabei hält er oft wieder so vorsichtig mit dem eigenen Urtheil zurück, daß man über seine persönliche Ansicht ungewiß bleiben kann oder am Schlusse gerade die Antwort empfohlen findet, die er von Anfang an als die zweifelhaftere behandelt hat oder geradezu bekämpfen zu wollen schien. Ueberhaupt tritt in seiner Behandlung das religiöse und ethische Interesse hinter das dialektische zurück: es ist als ob der dialektische Scharfsinn in seiner ersten selbstbewußten Bewegung mehr als in seinem Objekte die Befriedigung suche. Seine Sprache ist nicht ohne Dunkelheit.

Für den Stand der dogmatischen und disciplinarischen Entwickelung seiner Zeit verzeichnen wir folgende von ihm vertretene karakteristische Sätze: Die Menschen sind geschaffen, um die gefallenen Engel zu ersetzen. Hätte Adam nicht gesündigt, so gäbe es keine Verdammte, sondern nur Gefallene und Gerettete, da ohne Fall Gottes Barmherzigkeit nicht erfahren würde (2,16.). Ohne den Fall wären die Menschen nur vollkommen geworden; durch den Fall und die dadurch nothwendig gewordene Erlösung sind sie noch vollkommener geworden (2, 17.). Die Seelen werden von Gott erst im Momente ihrer organischen Vereinigung mit dem Leibe geschaffen (2, 9.). Der Logos einigte sich bei der Incarnation zuerst mit dem im Schooße der Jungfrau gebildeten Leibe und dann erst mit der Seele (3, 16.). Christus hat das Lösegeld nicht dem Teufel, sondern seinem Vater gegeben, dem er gehorsam gewesen ist bis zum Tode. Gott aber gefiel es (placuit), um den Preis dieser Oblation die Gefangenen heimzuführen und den Verläumder zu demüthigen — eine Vorstellung, die auf die acceptilatio des Duns Scotus führt. Der Teufel, der anfangs nicht wußte, daß durch Christus seine Macht vernichtet werden solle, reizte die Juden zu seiner Kreuzigung, versuchte aber später vergebens durch die Gemahlin des Pilatus diese zu verhindern; er war aber nicht im Stande, der von ihm zur Raserei gesteigerten Leidenschaft der Juden Einhalt zu thun (4, 14.). Ohne Liebe gibt es keine Sündenvergebung (5, 31.). Die Heiligen erscheinen in den Visionen nicht wirklich auf Erden (5, 3.). Die Intention des Priesters ist nicht nothwendig zur Wirksamkeit der Sakramente, sondern nur der correkte Vollzug der äußeren Handlung (5, 15. vgl. Hahn, Lehre von den Sakramenten S. 220). Die ungetauft sterbenden Kinder verfallen der Verdammniß und entbehren darum auch die kirchliche Beerdigung (2, 4.). — Ueber Pulleyn's Lehre von der Schlüsselgewalt darf ich auf meinen Artikel (Bd. XIII. S. 587) verweisen. Die Dämonen haben vom Augenblick ihrer Erschaffung an gesündigt, sie haben darum Gottes Angesicht nie gesehen; sie sind noch nicht in der Hölle, sondern werden bis zum Gericht in der Luft gequält (2, 5.). Verdammte können noch in der Hölle durch Gottes allmächtige Erbarmung selig (7, 27.), ihre Strafen vielleicht durch die Verdienste der Lebenden in etwas gemildert werden (1, 14.). Er untersucht, ob Adam bei der Auferstehung wieder die Rippe empfange, aus der Eva gebildet ist, ob Kinder dann die verlorenen Zähne zurückempfangen, doch kann er sich eines bescheidenen Zweifels nicht erwehren bei der Frage, ob auch Christo die in der Beschneidung abgenommene Vorhaut restituirt werde (8, 17.).

Für die kirchliche Disciplin und Sitte verdienen folgende Bemerkungen Beachtung: Nur im Nothfall oder wenn der proprius sacerdos nicht zu rathen weiß, soll man einem anderen Priester beichten (6, 52.). Die Beichte der Todsünden ist ordentlicher Weise einem Priester abzulegen, doch kann man, wenn kein Priester da ist, auch einem Laien nicht bloß die läßlichen — was unter allen Umständen verstattet ist —, sondern auch die Todsünden bekennen, und zwar drückt er sich so aus, daß er auch einer solchen Beichte die Wirkung der Sündenvergebung nicht abgesprochen haben kann (6, 51.). Den zum Tode verurtheilten Verbrechern versagte man damals Absolution und Communion (6, 53 in fine). Unter den Satisfaktionen waren noch eigenhändige Züchtigungen durch die Priester im Gebrauche (7, 3.). Die Eltern durften bei der Taufe ihrer Kinder

die Kirche nicht betreten (7, 17.). Die alte Sitte, auch die Kindertaufe auf die solennen Taufzeiten zu reserviren (vgl. meinen Art. „Taufe“ Bd. XV. S. 476) war noch nicht völlig erloschen (7, 17.); für die Administration der Sakramente und die Celebration des Meßopfers dürfen die Priester Geld annehmen, aber nicht fordern (7, 17).

Ueber seine Stellung zur kirchlichen Entwickelung vergleiche man in diesem Werke außerdem noch Bd. XIII. S. 675 (Scholastik); IX, S. 384 (Messe); XIII, S. 242 (Sakramente); XVI, 322 („Transsubstantiation“).

Die einzige Ausgabe seines Werkes (denn andere, die er geschrieben haben soll, Predigten, Commentare, Vorlesungen, sind nie gedruckt worden) ist die von dem Benediktiner Hugo Matthoud, Paris 1655. Fol., veranstaltete (sie enthält zugleich das Werk von Peter von Poitiers), äußerst selten im Originale. Neu wurde sie von Migne 1854 im 186. Bande seiner Patrologie abgedruckt.

Ueber ihn vergleiche man außerdem L. Ellies du Pin, nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques IX, 213 sq. — Casp. Oudini comment. de scriptorib. eccles. antiquis II, 119. — Rom. Ceillier, histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques XXII, 275. — Cramer, Fortsetzung von Bossuet's Einleitung in die Weltgeschichte VI, 442—529 (nebst einem vollständigen Auszug der acht Sentenzenbücher). — Flügge, Versuch einer Geschichte der theolog. Wissenschaften. III, 471. — Schröckh, Kirchengeschichte. XXVIII, 418—427. D. Georg Eduard Steitz.

Q.

Quelen, Hyacinth Ludwig Graf von, Erzbischof von Paris, ein Mann von streng ultramontaner Gesinnung, Freund und Beförderer des Jesuitenthums, gehaßt vom Volke, aber dennoch fest und consequent in hierarchischen Bestrebungen überhaupt und der weltlichen Macht gegenüber insbesondere, sehr wohlthätig gegen Arme, war am 8. Oktober 1778 in Paris geboren. Seine erste Jugend fiel in die Stürme der großen französischen Revolution; während der Schreckensregierung lebte er in Versailles, wo er unter der Leitung des Abbé von Sambucy seine früher begonnenen Studien der Klassiker, der Rhetorik, Philosophie und heil. Schrift fortsetzte. Später bereitete er sich im Seminar von St. Sulpice, unter der Leitung des Abbé Emery für den Eintritt in das Priesterthum vor. Am 14. März 1807 empfing er von dem Bischof Cafarelli von St. Brieuc die Priesterweihe, darauf reiste er nach Paris, wo er durch Vermittelung des Abbé Emery mit dem Kardinal Fesch in nähere Verbindung trat, der ihm sein Vertrauen schenkte und ihn nicht bloß beauftragte, einen Theil der Correspondenz zu führen und für die Vertheilung der Almosen zu sorgen, sondern auch in schwierigen Verhältnissen, wie namentlich zur Zeit des im Jahre 1811 zu Paris versammelten Concils (s. d. Art. „Paris“) seinen Rath hörte. Indem er sich mit voller Hingebung an Fesch anschloß, begleitete er denselben nach Lyon, als dieser bei Napoleon in Ungnade gefallen war, und im Jahre 1812 schlug er die Stelle eines Kapellans am Hofe aus, als sie ihm durch den Abbé de Pradt angetragen worden war. Später kehrte er zwar nach Paris zurück, lebte aber in Zurückgezogenheit seinen Studien. Nach dem Falle des Kaiserreiches und beim Eintritte der Restauration kam er durch den Bischof von Rennes, Girac, mit Talleyrand-Périgord, Großalmosenier von Frankreich, in Verbindung, der ihn zu seinem Generalvikar ernannte. Mit Geschick betheiligte er sich an dem Abschlusse des Concordats, das mit dem Pabste zu Stande kam, und im Jahre 1817, am 28. Oktober, wurde er vom Erzbischof von Besançon, Cortois de Pressigny, zum Bischof von Samosata in partibus infidelium geweiht. Nach vielen Seiten hin entwickelte er eine rastlose Thätigkeit in ultramontanem Sinne, und als Talleyrand im Jahre 1819 Erzbischof von Paris geworden war, wurde er nicht bloß zum Erzbischof von Trajanopel, sondern auch zu Talleyrand's Coadjutor ernannt, mit der Anwartschaft, demselben nachzufolgen. Nach Talleyrand's Ableben bestieg er den erzbischöflichen Stuhl von Paris (20. Oktober 1821); er besuchte alsbald seine ganze Diö-

cese und veröffentlichte eine neue Ausgabe des bisher im Gebrauche gewesenen Breviers mit Veränderungen und Zusätzen, die sein Vorgänger schon veranlaßt hatte. Am 31. Oktober 1822 ernannte ihn eine königliche Verordnung zum Mitgliede der Pairskammer, in der er mit allem Eifer die hierarchisch-kirchlichen Interessen vertrat; später (1825) unternahm er eine Reise nach Italien, insbesondere nach Rom, wo er von dem Pabste mit großer Auszeichnung empfangen wurde. Nach seiner Rückkehr veranlaßten die Bischöfe die Errichtung einer Centralanstalt in der Sorbonne für die höheren kirchlichen Studien; der König genehmigte sie (20. Juli 1825) und wählte den Erzbischof von Quelen mit in die Commission, welche die Chefs der Anstalt bildeten. Am 16. Januar 1826 trat die Commission zum erstenmal zusammen, doch ging sie auch alsbald wieder auseinander, weil der Erzbischof von Quelen für sich allein die Jurisdiktion über die Anstalt beanspruchte und erklärte, daß er keinem Geistlichen eine priesterliche Gewalt ertheilen werde, der nicht von ihm allein ernannt und angestellt worden wäre, während die Regierung das Recht sich vorbehalten hatte, die Ernennungen auf Vorschlag der Commission vorzunehmen. So zerschlug sich nun die Herstellung jenes Institutes. Im August des Jahres 1826 unternahm von Quelen eine Reise nach Savoyen und präsidirte in der Stadt Annecy bei der Translation der Reliquien des heiligen Franz von Sales; von da besuchte er Genf, durchreiste einen Theil der Schweiz und kehrte von hier nach Frankreich zurück, wo bei den mannichfachen Mißgriffen der die Reaktion fördernden Regierung die Anzeichen einer systematischen Opposition allmählich hervortraten, die sich mehr und mehr consolidirte und in dem Einflusse, den die Jesuiten in ihrem Interesse auf Staat und Kirche übten, eine starke Nahrung fand. Die königliche Verordnung vom 16. Juni 1828 vertrieb zwar die Jesuiten, beschränkte die Zahl der Zöglinge in den kleinen Seminaren und erließ verschiedene andere Prohibitivmaßregeln, — aber freilich gegen die Meinung des Erzbischofs und des Klerus. Während sich dann von Quelen den Angriffen des Abbé Lamennais ausgesetzt sah, machte er (1829) in einem Streite mit der Universität seine absolute gerichtliche Machtvollkommenheit in geistlichen Angelegenheiten wieder geltend, indem er behauptete, daß von ihm allein die Besetzung einer Lehrstelle abhänge und daß eine Theilung der Autorität nur ein Eingriff in seine Rechte sey. Gleichzeitig ging er mit dem Gedanken um, eine feierliche Translation der Gebeine des heil. Vincenz von Paula zu veranstalten, trotz des Widerspruches, der sich in der Presse dagegen erhob. Er dokumentirte (im April 1830) die Reliquien des Heiligen als ächt, obwohl der Erzbischof Vintimille von Paris bereits im Jahre 1779 bei der Oeffnung des Sarges erklärt hatte, daß der Leib des Heiligen das Schicksal der übrigen Leiber gehabt habe und in Staub zerfallen sey. Jetzt erklärte von Quelen weiter, daß durch die Fürbitte des Heiligen die französischen Waffen siegreich gegen Algier seyn würden, ließ für 60000 Franken einen Reliquienkasten anfertigen, dessen Bezahlung er von den Steuerpflichtigen (Katholiken und Nichtkatholiken) mittelst einer Bewilligung des Departementchefs oder auch aus Mitteln der Hospicien ersetzt zu erhalten hoffte, und in feierlichem Aufzuge wurden die Reste des Vincenz aus der Metropolitankirche nach der Lazaristenkapelle gebracht. Da erschienen bald darauf die verhängnißvollen Juliordonanzen; das Volk sah auch in dem Erzbischofe, der bei jeder Gelegenheit, namentlich auch gegen gemischte Ehen, den strengen Hierarchen gezeigt hatte, einen gefährlichen Gegner seiner Freiheit, hielt ihn für einen falschen Rathgeber Karl's X., richtete seinen ganzen Haß auch gegen ihn, er mußte flüchten, sein Palast aber wurde von dem Volke zerstört. Ludwig Philipp übernahm darauf die Regierung; der Palast wurde wieder hergestellt und der Erzbischof erbot sich zur Rückkehr und dem Regenten den Eid zu leisten, der übrigens den Geistlichen nicht abgefordert ward. Da gab im Monat Februar 1831 die in der Kirche St. Germain-Auxerrois für den Herzog von Berry veranstaltete Todtenfeier die Veranlassung zu neuem Wuthausbruche des Volkes gegen von Quelen, dem die Veranstaltung der Feier zugeschrieben wurde, und von Neuem fiel der erzbischöfliche Palast der

Zerstörung anheim. Trotz solcher Erfahrungen ermüdete v. Quelen in seinem starren Priestereifer nicht. Der alte Bischof Grégoire, der an der politischen Macht der Hierarchie rüttelte, ohne gegen den Glauben des Volkes zu kämpfen, war erkrankt; v. Quelen forderte ihn in einem Schreiben vom 5. Mai 1831 zur Buße, d. h. zur Rückkehr zum vollen Systeme des Ultramontanismus auf (vgl. „Der sterbende Grégoire und der verdammende Erzbischof von Paris" ꝛc. Neust. a. d. O. 1831), Grégoire aber antwortete ihm nur mit Klagen über das herrschende Priester- und Jesuitenthum. Ebenso sprach sich v. Quelen im streng römischen Sinne gegen die kirchliche Beerdigung des schismatischen Bischofs Deberthier (im Departement Aveyron) aus, der mit denselben Gesinnungen gestorben war, wie Grégoire sie hegte; in einem Schreiben an die Pfarrer seiner Diöcese protestirte er gegen jene kirchliche Handlung, die er geradezu als eine tempelschänderische bezeichnete. Während er über solche nach seiner Auffassung unkirchliche Erscheinungen seufzte, verbanden sich ohne sein Wissen mehrere Glieder seiner Diöcese zur Eröffnung einer Subskription zum Zwecke der Wiederherstellung seines zerstörten Palastes. Kaum hörte er von diesem Unternehmen, als er am 29. Aug. 1831 einen Hirtenbrief an seine Pfarrer erließ und sie veranlaßte, sich in der an sich ganz frommen Sache nicht weiter zu bemühen, vielmehr seinen Aufruf abzuwarten, da er selbst „mit Hülfe der frommen Freigebigkeit der Gläubigen" die Trümmer wieder aufzurichten beabsichtige, deren Wiederherstellung die Regierung zu theuer finde. Der Moniteur bezeichnete eine solche Aeußerung als unbegründet und als eine Undankbarkeit, weil die Regierung ihm, dem Erzbischofe, einen anderen „recht still" gelegenen Palast als Wohnung zugewiesen und damit ihre concordatsmäßige Pflicht erfüllt habe. Gerade das Verhalten des Erzbischofs steigerte den Widerspruch zwischen den weltlichen und kirchlichen Ansichten, und in den Bestrebungen des Abbé Lamennais, Lacordaire und Chatel, denen v. Quelen im ultramontanen Sinne entgegentrat, fand jener Widerspruch nur neue Nahrung. Der antikirchlichen Richtung gegenüber eröffnete der Erzbischof (1834) eine Reihe von Vorträgen über die vornehmsten Glaubenslehren der Kirche, die Attentate von Fieschi (1835) und Alibaud (1836) bezeichnete er in seinen kirchenhirtlichen Schreiben als Resultate der antikirchlichen Richtung und der Befehdung des Priesterthums. Bei seinem streng hierarchischen Eifer regte er aber nur neue Angriffe auf sich an, die (1837) einen besonders heftigen Karakter annahmen, als die Regierung den Kammern ein Gesetz darüber vorgelegt hatte, daß Grundstücke, die zum ehemaligen bischöflichen Palaste gehört hatten, zu öffentlichen Zwecken verwendet würden. Der Erzbischof protestirte dagegen, die ministeriellen Journale aber erklärten ihm in einem sehr bitteren und gereizten Tone, daß es ein arger Mißbrauch der geistlichen Autorität sey wenn sich diese es anmaße, Akte der Regierung oder der Kammern zu controliren, ein solcher Mißbrauch der geistlichen Gewalt müsse energisch zurückgewiesen werden. Dennoch trat von Quelen mit einer neuen Opposition gegen die Staatsgewalt (in einem Hirtenbriefe vom 7. September 1837) hervor, als diese an einem ihr zugehörigen Gebäude, dem Pantheon (der ehemaligen Kirche der heil. Genoveva), von dem Künstler David ein Basrelief hatte anbringen lassen, welches in drei Reihen die Bildnisse großer und berühmter Männer aus dem Stande der Gelehrten, Geistlichen und Militärs darstellte, namentlich aber die Bilder von Rousseau und Voltaire enthielt, welche den Unwillen des Erzbischofs ganz besonders erregt hatten. Auch in diesem Falle fand sein Verhalten vielfache Mißbilligung, immer aber ergriff er von Neuem die Gelegenheit, seinen Ultramontanismus gegen die weltliche Macht zur Geltung zu bringen. — Als der Erzbischof Clemens Droste zu Vischering von Köln wegen seines Gebahrens verhaftet und auf die Festung Minden gebracht worden war, Pabst Gregor XVI. am 10. Dezember 1837 im Consistorium dagegen protestirt hatte, erließ v. Quelen sofort auch ein Rundschreiben an seine Pfarrer, das ihnen, dem ganzen Sinne nach, das Verhalten des gegen die weltliche Macht sich auflehnenden Prälaten zu Köln als mustergültig, dessen Verhaftung als ein Märtyrerthum darstellte. Treu seinen bisherigen

Grundsätzen fuhr v. Quelen in der Verwaltung seines Amtes fort, doch kränkelte er, im Jahre 1839 traten bedenkliche Symptome für sein Leben hervor und am 31. Dezbr. 1839 starb er. Seine im Leben bewiesene Wohlthätigkeit gegen Arme hatte seine reichen Einkünfte immer erschöpft, so daß jetzt zur Bestreitung der Kosten für seine Obsequien eine Sammlung veranstaltet werden mußte.

Vergl. N. Bellamare Monseigneur (Hyac. Louis) Quélen pendant dix ans. Par. 1840. — Mathieu Richard Auguste Henrion Vie et travaux apostoliques de Hyac. Louis de Quélen. Par. 1840. — Rheinwald's Repertorium, 1841. Bd. 33. S. 93 ff.— Darmstädt. Allgem. Kirchenztg. 1825—1831. 1833. 1837. 1838. 1840; s. das. den Art. „Paris" im Register. Neudecker.

R.

Raynald, Odorich, Fortsetzer der Annalen des Baronius, Priester von der Congregation des Oratoriums, gelehrt und namentlich durch seine kirchengeschichtlichen Arbeiten berühmt, war zu Treviso im Jahre 1595 geboren. In seiner Vaterstadt fand er seine erste Bildung, dann trat er in das Jesuitencollegium zu Parma und hier vollendete er sein akademisches Studium. Im Jahre 1618 wurde er zu Turin Mitglied der Congregation des Oratoriums. Unausgesetzt widmete er sich gelehrten Studien und seine Gelehrsamkeit wie seine Befähigung gewann bald bei seinen Vorgesetzten eine solche Anerkennung, daß sie in ihm den geeigneten Mann gefunden zu haben glaubten, der im Stande sey, die mit dem Jahre 1198 abschließenden Annalen des Baronius († 1607), der ihrem Orden selbst angehört und in seinem bedeutenden Werke nicht bloß dem Orden, sondern selbst ihrer Kirche ein bleibendes Denkmal gesetzt hatte, weiter fortzuführen. Raynald unternahm die Arbeit, und es ist wohl keine Frage, daß seine Fortsetzung in Betreff des reichen Stoffes aus Urkundenschätzen als ein sehr schätzbares und wichtiges Werk bezeichnet werden muß. Der erste Theil seiner Fortsetzung erschien unter dem Titel: Annales Ecclesiastici ab anno quo desinit Baronius 1198 usque ad ann. 1534 continuati ab Oderico Raynaldo, im Jahre 1646; bis zu seinem Tode lieferte er noch sechs Theile, während nach seinem Tode noch zwei Theile erschienen. Raynald's Arbeit als Fortsetzung der Annalen des Baronius umfaßt daher Tom. XIII. bis XXI. Rom. 1646—1677. Das Werk, dessen letzter Theil von der römischen Censur bis zum Jahre 1689 zurückgehalten wurde, schließt mit dem Jahre 1565; von Tom. XIII. bis XX. erschienen vermehrte Auflagen Col. 1693 sq. Während Raynald an dem Hauptwerke arbeitete, beschäftigte er sich zugleich damit, einen Abriß aus den Annalen des Baronius und aus seiner Fortsetzung zu geben; der Abriß erschien zu Rom 1669. Der Orden wie der Pabst Innocenz X. wußten die Verdienste, die Raynald durch seine Arbeit sich erworben hatte, hoch zu schätzen, Innocenz trug ihm selbst die Oberaufsicht über die Bibliothek des Vatikan an, doch Raynald schlug die Stelle aus, um sich seinen schriftstellerischen Arbeiten ganz widmen zu können. Er starb am 12. Januar 1671. Vom Jahre 1566 bis zum Jahre 1571 setzte Jakob de Laderchio durch Tom. XXII. bis XXIV., Rom. 1728—1737, die Annalen fort. Eine Gesammtausgabe von Baronius, Raynald, Pagi und einigen anderen kleineren Schriften wurde von Dom. Ge. und Jo. Dom. Mansi Lucae 1738—1759 besorgt. — Vergl. Biographie universelle. Tom. 38. Par. 1824. Art. „Rinaldi". Neudecker.

Reformation (dazu: Jus reformandi). Dieser Name ist zur herrschenden Bezeichnung geworden für diejenige große Umgestaltung, welche im 16. Jahrhundert innerhalb der abendländischen Christenheit mit Bezug auf Kirchenthum und Glaubenslehre eingetreten ist und aus welcher die protestantischen Kirchen hervorgegangen sind. Auch strenge Katholiken geben ihr den Namen der Reformation, wenn gleich nur der „sogenannten". Wir Protestanten verstehen darunter eine wirkliche Wiederherstellung und Neugestaltung nach den ursprünglichen göttlichen Normen im Gegensatze zu einer Verderbniß, der die Kirche sammt ihrer Lehre anheim gefallen war.

Was nun gehörte zu dieser Verderbniß, um derentwillen die Reformatoren eine Reform wenigstens für einen Theil der Christenheit erkämpft haben und im Gegensatz gegen welche auch wir in ihrem Werke eine ächte Reformation erkennen? — Zunächst richtete sich bis zum Auftreten unserer Reformatoren ein tief vorbereiteter Eifer um Besserung des Zustandes der Christenheit vornehmlich auf Mißbräuche innerhalb des bestehenden Kirchenthums hin, ohne darum auch schon bestimmt auf dieses selbst und seine Grundlagen loszugehen; so, wenn geklagt wurde, daß die kirchlichen Institute das Erforderliche zur Pflege und Reinigung des sittlich-religiösen Lebens in der Christenheit nicht leisten, daß auch das richtige Verhältniß zwischen den einzelnen Trägern des Kirchenthums oder den einzelnen Faktoren der kirchlichen Maschinerie, wie zwischen Pabstthum und Episkopat, zwischen hohem und niederem Klerus, zwischen Klerus und Mönchen u. s. w. gestört sey, ja daß in den Organen des Kirchenthums überhaupt der ächte christliche Geist weithin aufgehört habe zu leben. Mit Bezug auf die Lehre erhebt sich zunächst ein allgemein gehaltener Wunsch, daß im Gegensatze gegen eine von schwerfälligen Formen und menschlichen Erfindungen überladene und erstarrte Schultheologie wieder Raum gewonnen werde für die schlichte und reine, zugleich praktisch-tiefe und praktisch-lebendige Lehrweise, die in der heil. Schrift gegeben sey. Mit jenen Protesten gegen ein verderbtes Kirchenthum verbanden sich zugleich die Ansprüche des Staatswesens gegenüber von den Eingriffen der Hierarchie in sein Gebiet, die Ansprüche des nationalen, volkswirthschaftlichen, bürgerlichen Lebens gegenüber von den Beeinträchtigungen und Belastungen, welche es durch die Forderungen des weltliche Interessen verfolgenden Kirchenthums erleide. Dem religiösen Bedürfnisse nach jener Reinigung der Lehre trat zur Seite ein Streben nach Freiheit und Selbstständigkeit für die Wissenschaft als solche. Diejenigen reformatorischen Tendenzen der früheren Zeit, welche über diese Gränzen hinausgingen, wurden mit ihren Vertretern aus der katholischen Kirche hinausgedrängt, ohne daß sie schon weiter greifende und dauerhafte Erfolge, wie hernach das Wirken unserer Reformatoren, erreicht hätten. Den Grund hiefür werden wir darin zu suchen haben, daß doch auch sie das tiefste Princip oder den Mittelpunkt, von welchem eine wirksame Reform ausgehen mußte, noch nicht wie die Letzteren getroffen hatten. — Die Reformation des 16. Jahrhunderts erhob sich und drang durch in Kraft der Ueberzeugung, daß die Verderbnisse, welche eine Reform fordern, nicht bloß in gewissen vereinzelten Mängeln und Schäden bestehen, daß vielmehr dadurch die Heilsgemeinschaft, welche der Christ mit seinem Heiland und durch ihn mit dem Vater habe, in ihrem Grundwesen gefährdet sey. Es handelte sich für sie um die fundamentale göttliche Heilswahrheit, um der Seelen Seligkeit, um Gottes Ehre. Die Seele sollte in ihrem Zutritt zum Heiland nicht mehr durch die vom Katholicismus aufgestellten menschlichen Institute und Personen, Priester und Machthaber gebunden, in ihrem Genusse seines Heiles und im Wirken nach seinem Geiste nicht mehr durch menschliche Satzungen gedrückt seyn. Andererseits sollte sie zum Heiland und zur göttlichen Gnade sich hinwenden im tiefsten Bewußtseyn davon, daß sie von sich aus schlechthin unfähig sey, die Schuld und Macht der Sünde los oder vor Gott gerecht zu werden, und mit völligem Verzicht auf alles eigene Verdienst. Nach dieser Seite hin erschien beim Katholicismus die Gnade Gottes ebenso durch eine pelagianisirende Anerkennung von etwas natürlich Gutem in den sündhaften Subjekten beeinträchtigt, wie andererseits durch die Mittlerstellung jenes Kirchenthums und Priesterthums, welchem die Subjekte sich unterordnen sollten. Den tiefsten Grund des Widerspruchs bildete einerseits die sittliche Strenge, womit ein absoluter Maßstab an das angeblich Gute des natürlichen Menschen und den ihm vor Gott zukommenden Karakter gelegt, andererseits die innige Hingabe und Energie, womit die ganz freie und ganz sich herablassende Gnade dieses Gottes ergriffen wurde. Erst im Zusammenhange mit diesen materialen Grundanschauungen drang auch das Formalprincip der alleinigen normativen Autorität der heil. Schrift, worauf schon Frühere zurückgegangen waren, mit Macht zum Siege durch. Und eben

auch bei dieser Frage, wo die Wahrheit in Betreff jenes Heiles sicher zu finden sey, handelte es sich wieder einerseits um den Gegensatz gegen die Anmaßungen des Kirchenthums mit seinen Traditionen und Satzungen und gegen die darin liegende Selbstüberhebung, andererseits um die christliche Freiheit der Subjekte und ihren unmittelbaren Zutritt zu Gott, indem ihnen allen die ursprüngliche göttliche Offenbarung vorgelegt und durch den Geist der Gnade eine selbstständige Erkenntniß derselben möglich gemacht sey. Mit dem der Reformation zu Grunde liegenden Materialprincip, wornach das Heil und zunächst die Vergebung und Rechtfertigung durch die Gnade dem hinnehmenden Glauben zu Theil wird, schließt sich das Formalprincip darin zusammen, daß eben der Gott und Heiland, in welchem allein und ganz und unmittelbar jeder Gläubige das Heil erlangt, auch allein und vollgenügend der Erkenntniß den Weg dazu weise in dem von ihm gegebenen und sanktionirten Worte. Es versteht sich nach dem Bisherigen von selbst, daß dann diese Reformation ebenso, und zwar vor Allem, auf die Lehre, wie auf die Organisation der Kirche sich richten mußte.

Von Anfang an haben indessen die Reformatoren und Protestanten nach Männern sich umgesehen, welche schon in den vorangegangenen Zeiten in dem gleichen Geiste, wie sie, gegen die eingerissenen Verderbnisse für das reine evangelische Christenthum gezeugt haben. Die Gegenwart des heil. Geistes, welche Christus seiner Kirche verheißen, ja die Fortexistenz dieser Kirche selbst schien unterbrochen, wo nicht zu jeder Zeit wenigstens einige Zeugen der Wahrheit für diejenige Lehre eingetreten wären, welche freilich erst in der Reformation hell und mächtig wieder an's Licht gekommen sey. Indem man aber im Suchen nach solchen Zeugen von diesem Interesse sich treiben ließ, übertrug man auf Männer, deren Richtung eine Verwandtschaft mit der eigentlich protestantischen oder evangelischen hatte, gern auch sogleich die bestimmt ausgeprägten evangelischen Lehren. Man verkannte, daß eine Gemeinschaft des Heils und der christlichen Heilswahrheit auch da noch bestehen kann, wo das, was die Seelen an Christus haben, und ihre innere Beziehung zu ihm im objektiven Bewußtseyn und Dogma nur ungenügend ausgeprägt ist. Man zog nicht gehörig in Betracht, daß durch lange Zeiten hindurch die evangelischen und die unevangelischen oder antievangelischen Principien, zwischen welchen man bei der Reformation sich zu entscheiden hatte, überhaupt noch nicht klar und scharf in ihrem Gegensatze gegen einander hervorgetreten waren. Mehr vom rein historischen Standpunkte aus sind in der neueren Zeit die „Vorläufer der Reformation" zum Gegenstande der Untersuchung gemacht worden; vergl. von umfassenderen, ächt geschichtlichen Darstellungen besonders Ullmann's „Reformatoren vor der Reformation" und die betreffenden Abschnitte in Neander's Kirchengeschichte, von kürzeren Uebersichten die Abschnitte der Kirchengeschichte Niedner's. Wie mangelhaft übrigens theilweise auch bei neueren protestantischen Theologen noch der Einblick in die Unterschiede zwischen früheren evangelischen und reformatorischen Tendenzen und zwischen den Principien der eigentlichen Reformation geblieben ist, zeigt z. B. Rudelbach's „Reformation, Lutherthum und Union", so sehr diese Schrift dabei vor den Fehlern ihrer älteren Vorgänger in diesem Stücke warnt. Die Frage nach jenem Verhältniß hat aber gerade auch dafür große Bedeutung, daß das Wesen, das Recht und die Kraft der Reformation selbst begriffen werde. In Betreff der einzelnen Personen und Erscheinungen, welche dabei zur Sprache kommen, sey hiebei im Voraus auf die speciellen Artikel, welche ihnen die Encyklopädie bereits gewidmet hat, zurückverwiesen.

Unläugbar ist in der christlichen Kirche schon vom zweiten Jahrhundert und vom nachapostolischen Zeitalter her derjenige Geisteszug wirksam gewesen und immer völliger zur Herrschaft gelangt, welcher zu dem von unserer Reformation verworfenen Kirchenthum und Lehrsystem geführt hat. So lassen sich denn nicht minder auch schon von jenen ersten Zeiten her verschiedene Männer und Parteien namhaft machen, von welchen ein Protest gegen die hiemit eindringenden Verderbnisse und ein Ruf nach Reform ausgegangen sey und welche man demnach Protestanten vor dem Protestantismus nennen

dürfe. Aber oft bezieht sich der Widerspruch nur auf vereinzelte Seiten des auf seiner Bahn fortschreitenden Katholicismus, während er im Uebrigen mit diesem auf gleichem Boden stehen bleibt. Und wo er dagegen tiefer geht, da muß man fragen, ob er nicht seinerseits von Principien ausgehe, welche mit dem ursprünglichen Wesen des Christenthums zum mindesten eben so wenig als die von ihm bekämpften Grundsätze harmonirten, ja gegen welche gerade der Katholicismus wesentliche christliche Güter und Wahrheiten zu vertreten und zu schützen berufen blieb. So mag Marcion ein Protestant heißen (vgl. bei Neander) mit Bezug darauf, daß er gegen eine judaistisch-sinnliche Auffassung Gottes und ein judaistisch-gesetzliches Christenthum für den über alles Alttestamentliche erhabenen selbstständigen, absoluten Karakter der neutestamentlichen, evangelischen Offenbarung, für das rein geistige Wesen Gottes, für den Gott der Liebe u. s. w. zeugte und nur im Worte Christi und seiner ächten Jünger die Quelle der evangelischen Wahrheit fand. Aber es bedarf keines langen Hinweises darauf, daß sein Geistesprincip jedes Eingehen dieses Gottes in einen Proceß gottmenschlicher Offenbarung und in volle Gemeinschaft mit dem Menschen überhaupt ausschloß. Von anderer Seite her protestirte der Montanismus gegen die Anfänge der Hierarchie, unter welche der Geist gebannt werden sollte, und gegen eine Verweltlichung und sittliche Erschlaffung, welcher das über die Welt sich verbreitende und in ihr sich zur Ruhe setzende Christenthum anheimfällt. Aber es war nicht der Geist christlicher Gotteskindschaft und Freiheit, der in seinen eigenen forcirten Offenbarungen wehte. Vor dem Rigorismus seiner ascetischen Forderungen für's christliche Leben mußte eine freiere sittliche Bewegung in dem — ob auch an sich noch so verwerflichen Unterschiede Schutz suchen, welchen der Katholicismus zwischen einer höheren und niederen Sittlichkeit, zwischen Geboten und Rathschlägen machte. Seinem chiliastischen Ruf aus dieser Welt hinaus stand unerschütterlich die Aufgabe entgegen, welche das Christenthum mehr und mehr in dieser Welt zu lösen hatte, ob auch Vermengung mit schlecht Weltlichem hiebei unvermeidlich war. In negativer Beziehung lassen sich dann mit dem Protestantismus überhaupt diejenigen Parteien zusammenstellen, welche der Kirche vorwarfen, daß sie über der objektiven, anstaltlichen Heiligkeit des Kirchenthums und der Hierarchie die Heiligkeit und Durchheiligung der Subjekte durch Zucht u. s. w. hintansetze; so die Novatianer und besonders die Donatisten. Aber einestheils hatte sich nun doch auch auch ihnen wie dem Katholicismus die Anerkennung eines mit besonderem Geist ausgestatteten Priesterstandes und dann auch die Anerkennung der auf göttlichem Rechte ruhenden episkopalen Hierarchie festgesetzt. Andererseits führte sie jener Protest dahin weiter, die objektive göttliche Heilsspendung selbst von der subjektiven Heiligkeit der Amtsträger abhängig zu machen (Donatismus), worin hernach unsere Reformatoren einen nicht minder gefährlichen Grundirrthum als in der katholischen Auffassung von der Heiligkeit des Kirchenthumes sahen. Wir haben so mit einer Richtung hier zu thun, vor welcher gerade auch die Reformation ernstlich sich verwahren zu müssen geglaubt hat. Wichtig ist uns ferner zwar beim Donatismus, daß von ihm aus zuerst eine Verbindung der Kirche mit dem weltlichen Arme des nunmehr zum Christenthum übergegangenen Staates heftig bekämpft wurde, welche dann auch der Reformation sich in den Weg gestellt hat. Aber er wollte dann zwischen Kirche und Staat wieder eine Kluft machen, über welche an sich mit vollem Rechte in der Entwickelung des Christenthums hinausgeschritten worden war. Und zugleich erlaubte er sich selbst gewaltsame äußere Mittel, verglichen mit welchen jenes Eingreifen der ordentlichen Staatsgewalt jedenfalls christlicher und sittlicher erscheinen mußte. — Nur vereinzelt wurden noch innerhalb des Katholicismus gegen diese oder jene Seite desselben Stimmen laut, in welchen man einen Vorklang des reformatorischen Zeugnisses suchen möchte, in welchen jedoch vielmehr nur ältere, relativ reinere Anschauungen wiederklingen ohne die zu einem Widerstand gegen die seitherige Fortentwickelung erforderliche Kraft und principielle

Klarheit: so bei Aerius (gegen die Stellung der Bischöfe über den Presbytern, die Gesetzlichkeit im Fasten u. s. w.), bei Vigilantius (gegen Verehrung von Märtyrern, gegen Cölibat und Mönchthum) und Anderen, deren Ketzereien dann nach dem Vorwurf der Papisten von unseren Reformatoren wieder aufgefrischt worden seyn sollen. Der tiefste Geist unter ihnen war ohne Zweifel des Vigilantius größerer Vorgänger Jovinian, der „Protestant seiner Zeit" nach Neander; aber sein extremer Standpunkt abstrakter Innerlichkeit, von welchem aus er das christliche Leben auffaßte und principiell, wie Keiner der Anderen, die Verdienstlichkeit und besondere Heiligkeit der katholischen Ascese bekämpfte, gestattete, auch abgesehen von der Unempfänglichkeit seines Zeitalters hiefür, kein Fruchtbarwerden seines Princips für die christliche Sittlichkeit und Kirche; auch fragt sich, wie weit sein Standpunkt rein durch christlichen Geist oder zugleich durch philosophische Anschauungen bestimmt war. — Auf die Reformatoren selbst hat bekanntlich aus jenen Zeiten am stärksten das Zeugniß Augustin's eingewirkt. In ihm sahen sie ursprünglich ihren eigentlichen Vorläufer und Vorkämpfer. Er war es auch wirklich, was die Grundlehre von der Unfähigkeit des natürlichen Menschen und von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Gegensatze zu altem und neuem Pelagianismus und Semipelagianismus anbelangt. Allein schon in der Lehre von der Aufnahme dieser Gnade durch's Subjekt ist der Unterschied zwischen seiner und ihrer Lehre weit größer, als sie selbst anfangs wahrnahmen uud als auch seither großentheils noch von den protestantischen Theologen beachtet worden ist. Es fehlt die reformatorische principielle Würdigung des Glaubens, der als solcher vermöge seiner Beziehung zum objektiven Christus die Vergebung der Sünden bringt und uns vor Gott als gerecht dastehen läßt. Es ist vielmehr wesentlich erst unsere eigene, von oben her eingegossene Liebe zu Gott, worin wir Gerechtigkeit haben. Gerade auf Augustin stützt sich die katholische Lehre von der justificatio vermöge einer justitia infusa. Gerade auch nach Augustin kann sodann der Wiedergeborene in Kraft der ihm innewohnenden Gnade Werke der Genugthuung und des Verdienstes vor Gott hervorbringen. Und vollends kann der Katholicismus in Betreff seiner Lehre von Kirche und Kirchenthum sich darauf berufen, auf augustinischem Grunde zu stehen. Denn so tief Augustin die innere Gemeinschaft der Kirche und ihrer wahren Glieder mit Christus auffaßt, so wichtig seine Unterscheidung zwischen wirklichen und heuchlerischen, unreinen Gliedern derselben ist, so sehr er das freie, geistige Wirken des seine Prädestination vollziehenden Gottes in der Kirche betont (vgl. dazu den reformatorischen Begriff der Kirche, die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, den Zusammenhang der reformirten Lehre von Kirche und Gnadenmitteln mit der Prädestinationslehre): so wenig kennt doch auch er eine Gemeinschaft mit Christus, die außerhalb der Gemeinschaft des von Gott verordneten Episkopats und Priesterstandes möglich wäre; in sie müssen doch alle jene Prädestinirten wenigstens mit der Zeit noch gebracht werden, um das ihnen bestimmte Heil zu empfangen. Speciell gerade an Augustin hat endlich die katholische Kirche sich anlehnen können mit der Art, wie sie gegen Alle, die von ihr sich sondern, ihre Katholicität geltend macht. Mit Recht zwar hält er den Winkelkirchen, auf welche durch die Donatisten das Christenthum beschränkt worden wäre, die göttliche Bestimmung derselben zu allgemeiner Ausbreitung, und ihrem separatistischen Geiste die Pflicht, auch äußerlich geeint zu bleiben, entgegen. Aber in dem Gewichte, welches er auf das Ausgebreitetseyn seiner eigenen äußeren Kirche schon an und für sich legt und in der Schärfe, womit er Jeden, der von ihrer Gemeinschaft sich löst, hiermit schon von der Heilsgemeinschaft überhaupt abschneidet, erkennen wir schon auch die Grundzüge jener Richtung, welche dann die Forderung der Katholicität in der äußerlichsten Weise zur Anwendung gebracht und dagegen einer wahrhaften Katholicität sich verschlossen hat. Dieselbe Richtung — mit Bezug auf's Formalprincip des Christenthums — läßt sich auch aus dem bekannten Ausspruch Augustin's: „Evangelio

non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas" — nicht wegdeuten trotz aller Versuche, welche dazu von protestantischen Apologeten des großen Kirchenlehrers seit Wessel, Luther und Calvin gemacht worden sind*).

Das römisch-katholische Kirchenthum stand in seinen Grundzügen fest, als die germanischen Völker mit ihren neugegründeten Staaten die Träger des abendländischen Christenthums wurden. Eben in jener Gestalt wurde dieses von ihnen aufgenommen. In ihr verwuchs es mit den neuen staatlichen Organismen. Keine Erinnerung an abweichende ältere christliche Anschauungen im Gegensatze zu jenem Kirchenthum regte sich auf dem neuen Boden. Zumeist eben auf diesem Boden hatte es nun seine große und weltgeschichtliche pädagogische Bedeutung zu bethätigen. Ihm gegenüber waren einzelne Vertreter des britisch-irischen Christenthums, denen hier ein Bonifacius begegnete, zu isolirt und ohnmächtig. Darf man auch bei dem Iren Clemens in seinem Widerstande gegen das „hierarchische Princip des Mittelalters" und seinem Widerspruche gegen die zwingende Autorität der Kirchenväter und Concilien mit Neander eine „Reaktion des die ursprüngliche Wahrheit festhaltenden christlichen Bewußtseyns" anerkennen, so fehlte doch jenem praktisch-frommen und alterthümlich-schlichten Christenthume nicht bloß die Kraft, um die dort erforderlichen festen und umfassenden kirchlichen Organisationen zu erzeugen, sondern auch ein dem katholischen gegenüberstehendes evangelisches Materialprincip (vgl. über Clemens sowie über die Iren Virgil und Samson die Kirchengeschichte Neander's, über die Kirche, der sie zugehörten, den Art. „Culdeer" in der Encykl., wo auch sie Bd. III. S. 198 ihre Stelle erhalten haben). — Aus der fränkisch-katholischen Kirche selbst ging dann doch gleich mit dem raschen Aufblühen christlicher Wissenschaft unter den Karolingern die freie Opposition eines Agobard gegen Bilderdienst und die noch tiefer begründete und weitergreifende eines Claudius von Turin gegen die Ueberschätzung der Heiligen, der Mönchsverdienste und des päbstlichen Primates hervor, — bei letzterem in bedeutungsvollem Zusammenhange mit dem Studium Augustin's. Aber sie ging vorüber mit jener ersten Blüthe, ohne daß ein Zusammenhang späterer protestantischer Bewegung mit ihr sich herstellen ließe (so namentlich auch nicht einer zwischen den Waldensern und Claudius). — Gegenüber von der Verderbniß, Verweltlichung und Entsittlichung, der das Kirchenthum in der Folgezeit anheimgefallen war, erschien als großer Reformator der Kirche gerade derjenige Mann, der durch die Grundsätze und Mittel, mit welchen er sie reformiren, von der Weltmacht ablösen und zur Macht über die Welt machen wollte, die römische Hierarchie und Theokratie zu der Stellung erhoben hat, welche erst durch die Reformation des 16. Jahrhunderts kräftig erschüttert werden sollte: der Pabst Gregor VII. Eine ähnliche Bedeutung nach entgegengesetzten Seiten hin hatte auch die Scholastik in ihren ersten großen Repräsentanten, — mit ihrem tiefen und mächtigen Streben, für die Christenheit wieder ein wissenschaftliches System der Wahrheit herzustellen, und mit ihrem Befangenseyn in Grundanschauungen, welchen unsere Reformation den Vorwurf schwerer, fortschreitender Irrthümer hat machen müssen. Ganz auf diesem katholisch-kirchlichen Boden stand auch diejenige Mystik, welche in Bernhard von Clairvaux ihren ersten bedeutenden Vertreter hatte. Und doch hat andererseits eben Bernhard nachher ganz besonders Luther angeregt und ist von diesem „höher gehalten worden, denn alle Mönche und Pfaffen auf Erden." Denn in Wahrheit suchte er den Frieden und Trost unter Anfechtungen und gegenüber von Gottes Gericht doch nur bei der objektiven, vergebenden Gnade Gottes in Christo. In seinen theoretischen Aussagen freilich hat auch er jenen Begriff der Justifikation, wonach diese zugleich eine innere Ge-

---

*) Ueber Augustin's Lehre von der Kirche vgl. Schmidt in den Jahrbb. f. deutsche Theol. Bd. 6. Heft 2.; über seine Gnadenlehre in ihrem Verhältniß zur reformatorischen Dieckhoff in Dieckhoff u. Kliefoth's theol. Zeitschr. I.; über das Verhältniß aller oben angeführten Richtungen zur evangelischen Auffassung von der Kirche meine Abhandlung in der Deutschen Zeitschrift für christl. Wissensch. u. s. w. 1855. Nr. 46 ff. 1856. Nr. 12 ff.

rechtmachung ist und wonach dem Glauben sein Werth erst durch die ihn begleitende Liebe zugetheilt erscheint.

Eben mit demjenigen Zeitabschnitt aber, mit welchem der Katholicismus die glänzendste Blüthe entfaltete und den Höhepunkt seiner Macht über die Geister erreichte, beginnt nun auch eine Opposition, welche einen offenen Kampf gegen ihn und zumeist gegen sein Kirchenthum zu führen und selbstständige Bildungen diesem entgegenzustellen wagt und welche in mannichfachen Formen sich erneuert, bis endlich der Tag einer tiefen, klaren, lebenskräftigen Reformation anbricht. Gerade auch der Eifer, zu welchem ein Gregor das Volk gegen verderbte, verweltlichte Geistliche entzündet hatte, mußte mit dazu dienen, bei Vielen den Gehorsam gegen die unbedingte Autorität des Klerus überhaupt zu erschüttern und eine freie Subjektivität zu erwecken. Aus einer trüben Gährung gingen jetzt geistige Bewegungen hervor, welche großentheils das Fundament des Christenthums überhaupt bedrohten. Bei Anderen beschränkte sich der Angriff auf äußere Mißbräuche, ohne überhaupt von neuen Principien bewegt zu seyn. Aber dann beginnen auch schon Erzeugnisse eines christlichen Geistes, der in der Trennung von der katholischen Kirche seinen eigenen christlichen Gehalt sich treu zu wahren weiß und darin fortzuschreiten und zu reifen fähig ist. Die Erscheinungen jener ersten Periode, welche in gewissem Sinne reformatorisch und protestantisch heißen dürfen, weisen uns vorzugsweise rückwärts: es sind Reaktionen älterer Richtungen gegen den fortschreitenden Katholicismus. Jetzt läßt uns die geschichtliche Entwickelung vorwärts blicken; es handelt sich um die Anbahnung der eigentlichen Reformation. — Was über jene Gefährdung der christlichen Grundwahrheiten bemerkt worden ist, gilt vornehmlich von den massenhaft sich verbreitenden Katharern mit ihren dualistischen Anschauungen. Kaum braucht heutzutage noch vor einer, früher nicht seltenen leichtfertigen Zusammenstellung derselben mit den vorreformatorischen Zeugen evangelischer Wahrheit gewarnt zu werden. Doch darf man auch nicht vergessen, daß sie wenigstens an die Verinnerlichung des Christenthums und an die Beschäftigung mit der Schrift positiv und eindringlich den Katholicismus gemahnt haben. Mit den menschlichen Aeußerlichkeiten des katholischen Kirchenthums und Gottesdienstes wurde auch durch einen Peter von Bruis, der im Unterschied von den Katharern mehr kritischen Geistes war, zugleich die Bedeutung der objektiven christlichen Gnadenmittel verläugnet (mit seiner Polemik gegen die Kindertaufe ist zu vergleichen das Hinzutreten des Anabaptismus zur Reformation im 16. Jahrhundert); und der Spiritualismus seiner Richtung verband sich mit fanatischer Gewaltthätigkeit. Unter denen, welche sich zunächst auf eine sittliche Reform des Klerus beschränken wollten und welche hiebei eine Hauptursache seines Verderbens in seinem weltlichen Besitze sahen, nimmt eine besonders wichtige Stelle Arnold von Brescia ein: in bedeutsamer Weise verband sich bei ihm die politische Idee eines selbstständigen Staatswesens mit der religiösen Idee eines von der Vermengung mit dem Weltlichen gereinigten Kirchenthums. Damals erhob sich jene Idee im Gewand altrömischer, und zwar republikanischer Tendenzen; ähnlich wollten andererseits die Hohenstaufen die Staatsidee auf Grund des römischen Kaiserrechtes und in Gestalt des fortgesetzten kaiserlichen Weltreiches gegen eine in's Weltliche übergreifende päbstliche Hierarchie geltend machen. In diesen Bestrebungen sehen wir indessen innerlich schon dieselben Interessen wirken, mit welchen nachher das politische Leben überhaupt, ohne solche Zurückbeziehungen, vielmehr vermöge des ihm an sich zukommenden Rechtes gegen die weltliche Macht der Kirche sich erhoben hat. Was endlich oben von reineren und fruchtbareren Erzeugnissen eines protestirenden christlichen Geistes bemerkt worden ist, das darf ausgesagt werden in Betreff der Waldenser. Mit Recht hat die neuere geschichtliche Kritik ihre ursprünglichen Eigenthümlichkeiten von dem, was sie erst durch die Reformation gewonnen, und von dem, was sie vorher von den böhmischen Brüdern angenommen haben, gesondert. Auch so aber bleibt ihnen ihr besonderes Recht, für uns unter den Vorläufern der Reformation zu stehen. Was sie ursprünglich treibt, ist nicht das Bewußtseyn

eines evangelischen Materialprincips, sondern nur der redliche Drang, sich und die durch den Klerus großentheils verwahrlosten Mitchristen zu einem ernsten, heiligen christlichen Leben zu fördern. Aber er führt sie zu einer treuen Hingabe an's Schriftwort, die bei aller Hochachtung für die Lehren der Väter sie von der Unterwerfung unter bloß menschliche Autoritäten frei macht und zugleich vor den dogmatischen und praktischen Irrwegen der anderen protestirenden Parteien wahrt. Indem ferner bei allem amtlichen Wirken ihrer Prediger und Beichtiger doch die Schrift möglichst Gemeingut für Alle werden und die Vergebung der Sünden nur von Gott selbst kommen soll, wollen sie die Einzelnen unmittelbar zur Quelle der Wahrheit und des Heiles hinführen; alle guten Christen sind ihnen selbst auch Priester. Zu einem eindringenden dogmatischen Urtheil über die evangelischen und katholischen Grundlehren vom Heile sind sie freilich von sich aus nie gelangt, obgleich einzelne katholische Dogmen, wie das vom Fegfeuer und der Heiligenanbetung, für sie gefallen sind. Den evangelischen Weg der Rechtfertigung durch den Glauben wissen sie den Heilsuchenden nicht zu zeigen. Im Gegentheil ist für sie nicht minder als jenes Zurückgehen auf die Schrift der Nachdruck karakteristisch, womit sie sofort dringen auf eine von den Katholiken vernachlässigte eigene Heiligung und sittliche Vervollkommnung, vornehmlich unter Armuth und Leiden, gemäß den Geboten Christi, in welchen jene bloß Rathschläge für Einzelne sehen wollten; das Evangelium bleibt auch ihnen wesentlich Gesetz. Das Bedeutungsvollste aber ist und bleibt für uns, daß das, wenn auch ungenügend von ihnen verstandene Gotteswort dennoch in ihnen eine Gemeinde geschaffen und erhalten hat, welche, von der katholischen Kirchengemeinschaft verdammt, in der Gemeinschaft Christi fortbestand, gegen die zunehmende Entartung der letzteren fortzeugte und endlich vermöge ihres eigenen inneren Triebes zur Theilnahme an der großen Reformation hinübergeführt wurde.

Während die Kirche nicht bloß solche Glieder, wie die katharisch gesinnten, sondern auch solche wie die Waldenser auf's Schärfste von sich abgeschnitten haben wollte, gingen ferner gerade von ihrer eigenen Mitte fort und fort die kräftigsten protestirenden Stimmen und die nachhaltigsten, wenn auch noch still auftretenden reformatorischen Anregungen aus. Wesentlich aus einer solchen Wurzel, aus welcher andererseits dem katholischen Kirchenthum sehr wichtige Kräfte zuflossen, erhob sich die apokalyptisch-reformatorische Verkündigung eines Joachim von Floris und der Widerspruch der strengen Franziskanerpartei (Spiritualen, Fraticellen u. s. w.) gegen die Verunreinigung ihres Ordens und ferner auch des ganzen geistlichen Standes durch Güter der Welt; es war der Geist eines ascetischen, schwärmerischen, dabei zu praktischem Fanatismus fortschreitenden Mönchsthums, das dem Pabstthum zu einer Hauptwaffe und einem Hauptwerkzeug für's Wirken auf die Volksmassen diente, das aber, wenn es in seinen Extremen von jenem verläugnet wurde, auch gegen dasselbe sich zu kehren und die Autorität desselben unter diesen Massen zu erschüttern wagte. Joachim mit seiner Unterscheidung zwischen drei Zeitaltern der Kirche und seiner Ankündigung des dritten, johanneischen, oder des Zeitalters des heil. Geistes, erinnert zugleich schon an Ideen, zu welchen später auf dem Boden der Reformation ein Bestreben, von diesem aus noch einen höheren Standpunkt zu gewinnen, geführt hat; aber seine Auffassung vom Leben in Geist ist eben nur die eines der Welt überhaupt entsagenden contemplativen Mönchthums. Die Bedeutung dieser Richtung für die Anbahnung einer evangelischen Reformation bleibt wesentlich nur eine negative. Dagegen wirkte seit dem 14. Jahrhundert zur Erweckung eines solchen Geistes, an welchen dann diese Reformation anknüpfte, positiv am stärksten die deutsche Mystik in derjenigen tiefgemüthlichen und praktischen Haltung, welche sie vornehmlich bei einem Tauler annahm. Dieser ist neben Augustin und Bernhard der dritte unter den älteren Schriftstellern, welchen Luther Licht zu verdanken bekannte, und neben Augustin derjenige, welcher überhaupt den wichtigsten Einfluß auf seine innere Entwickelung bis zu seinem reformatorischen Auftreten geübt hat. Die Mystik hat diese Bedeutung, obgleich sie nicht äußerlich gegen das

Kirchenthum polemisirte, ja mit aus denselben Ursachen, um derenwillen dieß der Fall war: nämlich vermöge der Vertiefung der Seele in das Eine, was noth thue, in die innigste und unmittelbare Einigung mit Gott, wobei die äußeren menschlich-kirchlichen Formen und Autoritäten nicht bekämpft, wohl aber thatsächlich zurück und bei Seite gesetzt wurden. Nicht minder sind jedoch auch die Unterschiede zwischen jener Mystik und dem Standpunkte, von welchem die Reformation ausging, in's Auge zu fassen: gegenüber vom Absoluten, in welches das Endliche versinkt und versinken soll, kommt dort die ethische Auffassung der menschlichen Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur göttlichen nicht zu ihrem Rechte, — ferner bei jenem Streben nach Einigung mit Gott nicht das Grundmoment der trennenden Schuld und der dem inneren Einswerden vorausgesetzten objektiven Vergebung, — neben dem inwohnenden Christus und seinem uns leitenden Vorbild nicht der Christus für uns, sofern er unser Versöhner ist, — neben dem innerlich von Gott gewirkten Processe nicht die Bedeutung objektiver Gnadenmittel; so führt dann jenes Streben auch noch nicht zu dem vollen Bewußtseyn der Versöhnung und Freiheit, in welchem der Christ auch nach außen auf dem Gebiete der Kirche und Welt wirken darf und soll, ohne dadurch in der Gottinnigkeit gestört zu werden. Ein von dieser Mystik angeregter, tief religiöser, dabei mehr auf praktisches Weiterwirken hingerichteter, jedoch weniger in die letzten Principien eindringender Geist vereinigte die Brüder vom gemeinsamen Leben; wichtig wurde ihre Genossenschaft namentlich durch die Verbindung selbstthätiger Laien mit den Geistlichen, dann auch durch die Aufnahme wissenschaftlicher Bestrebungen in den Dienst einer an der heil. Schrift sich erbauenden Religiosität. — Die freie, im inneren Heiligthum sich sammelnde Mystik stand gegenüber der nicht minder in ihre eigenen Formalismen als in die traditionellen Lehrsatzungen gebannten und mehr und mehr darin erstarrenden Schultheologie. Innerhalb dieser Scholastik aber führte dann der weiterstrebende wissenschaftliche Geist zum Emporkommen der nominalistischen Richtung, welche wenigstens in negativer Weise für künftige Neuschöpfungen den Boden bereiten half. Wie derselbe irre geworden war an der objektiven Gültigkeit der eigenen Denkformen und Begriffe, so übte er sich auch in kritischen, jene Lehrsatzungen betreffenden Fragen und regte, während er diese durch die Autorität der Kirche niederschlug, doch unvermeidlich den Zweifel an, ob dieß auf die Dauer möglich seyn werde; die freiere kirchliche Richtung ist dann größtentheils (freilich noch nicht bei Wiklif und Huß) mit der nominalistischen Hand in Hand gegangen; ein Gedanke in Betreff der Transsubstantiationslehre, welchen Okkam und besonders Peter d'Ailly anzuregen gewagt hatten, hat auf Luther bei seiner Bestreitung derselben eingewirkt. — Gegen die Uebergriffe der Pabstkirche auf das Gebiet der Staaten erhob sich endlich von ihrer Seite aus ein nachhaltiger, festbegründeter Widerstand gerade von der Zeit an, als das hohenstaufische Kaiserthum, das die obenbezeichnete Staatsidee repräsentirte, im Kampfe dahingesunken war. Im Unterschiede von diesem und seinem hohen Trachten nach dem Ideal einer Weltmonarchie, gegen deren Absolutismus eben auch das die Kaiser bekämpfende Pabstthum den Völkerindividualitäten Schutz versprochen hatte, begann jetzt die Staatsgewalt weit erfolgreicher innerhalb der einzelnen Völker auf das gereifte nationale Bewußtseyn, die nationalen Kräfte und Interessen, den nationalen Unabhängigkeitstrieb sich zu stützen. Das erste große Beispiel dafür gab Philipp von Frankreich gegen Bonifaz VIII. In Deutschland ermannten sich unter Ludwig dem Baiern die Fürsten im Interesse der eigenen nationalen Ehre und des nationalen Rechtes zu einem Proteste für die Unabhängigkeit des von ihnen selbst zu bestellenden Kaiserthums. Als Schriftsteller standen dem französischen Könige Aegidius von Colonna und Johann von Paris, dem deutschen die Franziskaner Marsilius von Padua, Johann von Jandun und Wilhelm Okkam zur Seite; dabei bestritt Marsilius auch das göttliche Recht päbstlichen Primats in der Kirche, berief sich auf die Schrift und auf die über dem Pabstthum stehende Autorität von Concilien, erinnerte an die ursprüngliche Gleichheit von Bischöfen

und Presbytern u. s. w. (Hauptschrift: „Defensor pacis"). Unaufhörlich wiederholen sich von jetzt an die Klagen über die Lasten, welche der päbstliche Stuhl namentlich auch in finanzieller Hinsicht den Völkern und zugleich dem ihm unterworfenen Klerus auflege. Zugleich schwand der Nimbus, welcher das Pabstthum seit Gregor VII. umgab, durch seine Gefangenschaft in Avignon und vollends nachher durch das päbstliche Schisma dahin.

Jetzt erfolgt die erste neue Ablösung vom katholischen Kirchenthume nach der waldensischen, dogmatisch viel tiefer begründet und viel selbstständiger als diese, praktisch viel weiter greifend und viel offener auftretend. Sie hat ihren ersten großen Urheber in Wiklif. Bedeutsam und wichtig für seine Erfolge war, daß auch bei ihm und zwar gleich bei seinem ersten oppositionellen Auftreten gegen die päbstliche Hierarchie jenes politisch-nationale Element sich geltend machte. Sein Grundstreben aber war das nach Reinigung und Förderung des sittlich-religiösen Lebens in der Christengemeinde und zwar auf Grund und in Kraft des Schriftwortes. Klar und entschieden, wie keiner seiner Vorgänger, macht er die Autorität des letzteren zum Formalprincip. Nicht minder entschieden herrscht bei ihm in materialer Beziehung ein tiefes Bewußtseyn von Gottes absoluter Ursächlichkeit und Heilswirksamkeit, vor welchem kein Eigenwirken des Subjektes gilt und zugleich keine menschliche Heilsmittlerschaft, weder die der irdischen Hierarchen, noch auch die der Heiligen. Dabei verbindet sich in ihm der religiöse mit einem kräftigen, scharfen und bei allem Festhalten scholastischer Formen doch in sich freien wissenschaftlichen Geiste. In jener Auffassung des göttlichen Willens ging er über den Augustinismus hinaus zu allgemeinen metaphysischen, deterministischen Sätzen: gerade auch hierin ein Vorgänger der reformatorischen Gnadenlehre in ihrer ersten Gestalt (namentlich auch bei Luther, der in der Schrift „De servo arbitrio" ihn auch ausdrücklich als Gesinnungsgenossen nennt). In der Reform, welche er mit der Lehre vom Abendmahl im Gegensatze zur Transsubstantiationslehre vorzunehmen versucht hat, darf er wohl der bedeutendste Vorgänger Calvin's heißen; mit der logischen Polemik, deren er sich dabei gegen die scholastische Lehre bediente, hat er sich von Seiten Luther's einen gewissen Widerwillen zugezogen. Seine Auffassung von der „wahren" Kirche als der „Gemeinschaft der Erwählten" oder „Prädestinirten" erinnert uns wieder an seinen Augustinismus, hat aber mit dem Katholicismus und der katholischen Seite des Augustinismus gründlich gebrochen, indem sie dem auch über dieser Gemeinschaft stehenden hierarchisch gegliederten Priesterthum gemäß der Schrift und der Geschichte des Urchristenthums widerspricht; sie führt hinüber auf die reformatorische Definition der Kirche und zwar speciell wieder auf die reformirte Auffassung (vermöge jenes Zurückgehens vom gegenwärtigen inneren Zustand der Gemeindeglieder auf ihr Prädestinirtseyn, zugleich vermöge des Zurücktretens der Bedeutung der Gnadenmittel). Bei alle dem aber bleibt auch für Wiklif der augustinisch-scholastische Begriff der Justifikation bestehen. Mit jenem Bewußtseyn von der Alles wirkenden göttlichen Macht und Gnade verbindet sich keine neue Einsicht in's specifische Wesen des aneignenden Glaubens, überhaupt kein Eindringen in die hieher gehörigen Fragen, vielmehr sogleich ein Streben nach Früchten der Heiligung. Dieß bleibt so den wichtigsten vorreformatorischen Bestrebungen nach Herstellung reinen Christenthumes gemeinsam (vgl. vorher besonders die Waldenser, nachher die Böhmischen Brüder). Für Wiklif's Streben nach Reform des Klerus ist neben dem evangelischen Zwecke, tüchtige Prediger des göttlichen Wortes und Gesetzes zu gewinnen, besonders karakteristisch der Nachdruck, womit im Gegensatze zur äußeren Ursache des Verderbens etwas Aeußerliches, das Aufhören des verderblichen Besitzes irdischer Güter, gefordert wird. Dasjenige Gewicht ferner, welches auf die persönliche sittliche Beschaffenheit der Kleriker gelegt wurde, führte unter den Wiklifiten (und so dann auch unter den Böhmischen Brüdern) leicht zu donatistischen Ansichten. — Wiklif's Geist in seiner Richtung auf's Praktische hin wirkte auf dem Boden der englischen Nation mächtig weiter unter den Lollarden. Nachwirkungen davon fand noch die Re-

formation des 16. Jahrhunderts zu ihrer eigenen Förderung vor. Auch der politisch-nationalen Haltung, welche hier (auch bei den Puritanern) die Reformation annahm, war wohl schon durch den Wiklifismus vorgearbeitet worden. — Zu einer selbstständigen und fortbestehenden kirchlichen Gestaltung aber hat Wiklif erst mitgewirkt nach seinem Tode, als seine Schriften sich unter den Böhmen verbreitet hatten. Vorgearbeitet hatten hier Männer wie Milic aus Kremsier, Konrad von Waldhausen und besonders Matthias von Janow, mit ihrem mündlichen und literarischen christlich-praktischen Zeugnisse gegen das antichristliche sittliche Verderbniß der gegenwärtigen Kirche, — noch ohne Polemik gegen den hierarchischen Organismus als solchen, aber in der Polemik gegen das persönliche Gebaren seiner Träger doch auch schon seine Autorität selbst untergrabend, zugleich hinführend zu dem Einen Lehrer Christus. Wiklif's Schriften erregten dann in weiten Kreisen auch Zweifel an der Richtigkeit der gegenwärtigen Lehrweise; und seine eigenen Lehrausführungen wurden sofort von denen angeeignet, welche — zunächst vermöge jenes praktischen Triebes — von der herrschenden Kirche sich sonderten, und gaben ihnen wissenschaftlichen Halt und dogmatische Eigenthümlichkeit. Von jener praktischen Tendenz aus, in Folge des von der Hierarchie gegen sie ausgesprochenen Verdammungsurtheiles und auf Grund der Autorität der Schrift kam Huß auf seine reformatorische Grundidee, auf die Idee der Kirche, deren wahres Oberhaupt nur der in der Schrift seinen Willen offenbarende Christus, deren wahre Mitgliedschaft nur durch die Gemeinschaft mit diesem Haupte bedingt und welche als die wahrhaft katholische über alle solche Jünger Christi in der ganzen Welt ausgebreitet sey, während der römische Primat nur menschlichen Ursprung und zu Satzungen gegen jenes Meisters Gesetz keine Berechtigung habe; vermöge dieser Lehre sah Luther in ihm auch in dogmatischer Beziehung einen treuen Zeugen der Wahrheit; ihre bestimmtere Ausprägung aber hat sie bei ihm nach den Sätzen Wiklif's erhalten („Universitas praedestinatorum"). Im Uebrigen ließ Huß die katholischen Dogmen unberührt: so das von der Transsubstantiation, so auch das von der Rechtfertigung. Zur praktischen Opposition gegen die Hierarchie gehörte auch die Forderung des Abendmahlskelches für die Laien, der er noch am Ende seiner Laufbahn zustimmte. In beschränkt praktischen Gränzen hielt sich dann die böhmische Utraquistenkirche. In praktischem Fanatismus loderte der eines tieferen Haltes entbehrende, zugleich übrigens zu dogmatischen Häresien hinneigende reformatorische Geist der Taboriten auf. Wesentlich praktischen Karakter behielt endlich auch die am tiefsten gereifte Frucht der böhmischen Bewegung, nämlich die Gemeinde der Böhmischen Brüder, hervorgegangen ursprünglich aus solchen Utraquisten, welchen die Menge der Uebrigen wieder in bequeme sittliche Laxheit verfallen erschien. Die Sätze, welche sie im J. 1464 als Grundlage für ihre Einigung unter einander aufstellten *), wollen keine neuen Dogmen geben, sondern nur die schriftgemäße Ordnung für ein Leben in Liebe, Demuth, Eingezogenheit, Enthaltsamkeit u. s. w. Weiterhin aber finden wir, daß sie das Fegfeuer, den Heiligencult und namentlich die Transsubstantiation verwerfen, daß sie in ihren eigenen Lehraussagen hierüber auf Wiklif sich stützen, daß sie endlich, freilich in unbeholfener Weise, auch einer, eben an Wiklif sich lehnenden theologischen Gestaltung ihrer Lehrsätze sich befleißigen. Mit den Waldensern traten sie in ein Verhältniß der Wechselwirkung, das nun auch diese theologisch weiter förderte. Andererseits waren sie bei ihrem Widerspruch gegen die katholische Abendmahlslehre und bei ihrem Anschluß an Wiklif's Sätze ganz überwiegend darauf bedacht, den Vorwurf, als ob sie deshalb eine wahre Gegenwart Christi läug-

*) Der Grundtext dieser sehr interessanten Urkunde ist erhalten im Herrnhuter Archiv (im 5ten Lissaer Folianten). Abgedruckt ist sie deutsch in der „Kurzen Darstellung der alten böhmisch-mährischen Brüderkirche, mit besonderer Rücksicht auf das Leben und Wirken der Bischöfe Horn u. s. w.", der 4ten Lieferung der „Kurzen Lebensbeschreibung merkwürdiger Männer aus der Brüdergemeinde (Bunzlau)", — citirt auch bei Gindely, Geschichte der Böhmischen Brüder. Prag 1857. Bd. 1. S. 40 f.

neten, von sich fern zu halten. In dieser Hinsicht waren sie im Voraus zu der vermittelnden Haltung disponirt, deren sie dann gegenüber von Lutheranern und Reformirten sich befleißigten. Welch eigenthümlichen Einfluß endlich diese Vorläufer der Reformation auf dem Boden der Reformation selbst, nachdem sie zu ihr übergetreten, mit ihren gemeindlichen Ordnungen und Tendenzen gewonnen haben, das zeigt die Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeinde. Zur ächt evangelischen Heilslehre aber und zu der hieraus fließenden Freiheit und Kraft gelangten sie vor der Reformation so wenig als Wiklif oder Augustin; sie blieben Brüder des Gesetzes Christi, — ihre Gemeinschaft behaftet mit der Beschränktheit einer Sekte.

Das große päbstliche Schisma, die steigenden Klagen der Christenheit über die kirchlichen Schäden und Lasten überhaupt, dazu die von Seiten Wiklif's und der Böhmen drohenden Gefahren drängten darauf hin, daß endlich auch von der katholischen Kirche im Großen ein Versuch zu ihrer eigenen Reform unternommen wurde. Für immer ist damals durch ihre bedeutendsten Theologen, Kirchenmänner und Concilien die Probe abgelegt worden, ob irgend welche gründliche Reform möglich sey, so lange die allgemeine Basis der seit länger als einem Jahrtausend dominirenden Principien festgehalten werde, oder ob mit diesen gebrochen werden dürfe und müsse. Der Erfolg ist die stärkste Rechtfertigung für die wirkliche Reformation, welche dann diesen Bruch vollzog. Als Hauptvertreter der katholisch-reformatorischen Tendenzen sind dort zu nennen Dieterich von Niem, Heinrich von Langenstein (über diesen vergleiche in Neander's Kirchengesch. Bd. 6. und in Schwab's Gerson), Peter d'Ailly, Johann Gerson, Nikolaus von Clemange. Die edelsten, reformatorisch strebsamen Elemente, welche der Katholicismus in seinem eigenen Innern hegte, haben sich dort vereinigt: mit dem Streben nach Abthun der kirchlichen Mißbräuche ein Streben nach Reinigung der Wissenschaft, mit freierem wissenschaftlichen Sinne eine ächte, an der heil. Schrift sich erbauende warme Religiosität; so am reichsten und tiefsten wohl bei Gerson, dem nominalistisch-kritischen und dabei auf dem Wege maßvoller Mystik und praktischer innerer Erfahrung die göttliche Wahrheit suchenden und auch für ihre Verbreitung unter dem Volke wirkenden Kanzler der Pariser Universität (vergl. auch die Anerkennung, die ihm Luther zollte) *). Die leitende Idee war die, daß die allgemeine, im Concil repräsentirte Kirche das Werk der Reinigung an sich und so auch an dem zu ihr gehörigen, aber doch nur einen Theil des Ganzen bildenden und so ihrer reformatorischen Thätigkeit unterworfenen, durch sie absetzbaren und aus ihr neu zu creirenden römischen Oberhaupte vollziehe. Und auch Laien sollten zur Mitwirkung befugt seyn: der Kaiser schrieb zusammen mit dem Pabste das Concil aus; die Fürsten und ihre Gesandten tagten zu Constanz mit. Aber bestehen blieb als Grundvoraussetzung der besondere Karakter des geistlichen Standes, wornach doch consequenterweise nur dieser dem der Kirche verliehenen Geist der Wahrheit zum zuverlässigen und entscheidenden Organe dienen konnte, sammt den besonderen göttlichen Befugnissen des Episkopates vor und über den anderen Priestern. Und es blieb bestehen, ja es wurde mit neuem Nachdrucke geltend gemacht die Autorität des also constituirten und repräsentirten äußeren Kirchenthums gegenüber von einem Zeugniß der Wahrheit, das der frei waltende göttliche Geist auf Grund der Schrift in einzelnen treuen Gliedern der Christenheit gegen eine des Irrthums fähige und vielleicht in Irrthum verfallene Majorität jener amtlichen Repräsentanten der Kirche ablegen möchte. Wenn Einzelne, wie d'Ailly, die Unfehlbarkeit des Concils in Glaubensfragen vielmehr für zum mindesten unbegründbar erklärten und hiermit einem freien Urtheil christlicher Individuen auch gegen einen Concilbeschluß Raum gaben (vgl. Luther's Berufung hiefür auf d'Ailly), so war doch die große Mehrzahl der Reformmänner gehörig darauf bedacht, diesem Risse in die Grundfesten ihres

---

*) Ueber ihn vgl. J. B. Schwab, Johannes Gerson u. s. w. Würzburg 1858 (S. 482 ff.: die Schrift de modis uniendi ac reform. eccles. ist nicht von Gerson).

Katholicismus vorzubeugen. Namentlich auch ein Gerson theilte, während er die Schrift aus sich selbst erklärt haben wollte, doch das entscheidende Urtheil über ihren wahren Sinn der Kirche, d. h. jener Repräsentation derselben, zu. Aus seinem Munde, so gut wie aus dem der Papisten, haben wir Aeußerungen über die Bibelübersetzungen für Laien als über verführerische Mittel des Teufels. Diesen Grundsätzen fiel Huß zum Opfer. Allein so sehr dieser Standpunkt hiemit gegen eine tiefer greifende Reform sich abschloß, so unmächtig war er nun seinerseits gegenüber von dem Streben des Pabstthums, seine streng monarchische Stellung in der Kirche zu behaupten und wieder zu gewinnen. Auch jene „allgemeine Kirche" bot ja nun doch keinerlei Garantie gegen ein Verderben innerhalb ihrer eigenen Repräsentation oder gegen eine von dieser ausgehenden Tyrannei; und weit leichter noch konnte die römische Curie vor den Augen der Menge einen Nimbus göttlicher Heiligkeit und Unfehlbarkeit sich bewahren, als ihn ein vor ihren Augen tagendes, von Parteiungen bewegtes, nach Majorität entscheidendes Concil sich neu aneignen konnte. Zugleich trieb der äußerliche und gesetzliche Karakter, den die Kirche behalten sollte, mit seinem eigenen Bedürfniß auch immer wieder auf die Darstellung und Sicherung ihrer äußerlichen gesetzlichen Einheit in der Spitze des Pabstthumes hin. Einzelne wagten die göttliche Einsetzung eines solchen Primates zu läugnen und seine Nothwendigkeit zu bezweifeln, praktische Consequenzen daraus aber doch nicht zu ziehen. Andere, wie besonders auch Gerson, behaupteten jene, wenn gleich das Concil einen unwürdigen Träger des von Gott verordneten höchsten Amtes absetzen könne. Da mußte dann möglichst rasch ein neuer Träger bestellt werden. Für einen Solchen aber verband sich mit der natürlichen Neigung, seine Hoheitsrechte auch gegen Concilien geltend zu machen, sogleich auch eine von Alters her organisirte Macht, während die Concilien ihre Stellung erst neu sich schaffen mußten. Und wenn nun andererseits gegen eine einheitliche strenge äußere Ordnung doch freiere und partikularistische Tendenzen sich erhoben, so war es in der That auch innerlich unmöglich, jene anders zu sichern, als dadurch, daß man den Anspruch des Pabstthums und der einzelnen Päbste auf göttliches Recht wieder höher und höher spannte (vgl. Luther in den Schmalkald. Artt.: Bei einem Pabst ohne jus divinum müßte es ein weitläuftig wüstes Wesen geben). In dieser inneren Inconsequenz und Haltlosigkeit des reformatorischen Standpunktes, in der Unklarheit, welche dabei über die letzten Grundfragen ausgebreitet blieb, in dem Mangel an Uebereinstimmung unter den Mitgliedern der Concilien und den reformatorisch Gesinnten selbst und in der Unsicherheit der Zustände, welche so zu drohen schien und aus welcher ein regenerirtes und neu gestärktes Pabstthum herauszuhelfen versprach, lagen die tieferen Ursachen für den Sieg der päbstlichen Monarchie über jene in den Concilien repräsentirte allgemeine Kirche. Die einzelnen Nationen begnügten sich dann damit, die Abstellung einzelner Beschwerden vom Pabst in Concordaten sich zusagen zu lassen. Die Fürsten theilten sich wohl gar auch mit dem Pabst in die finanzielle Beute (vgl. die Bewilligung eines Kirchenzehnten an den Kaiser durch den neuen Pabst 1418; Aehnliches geschah dann vollends im 16. Jahrhundert von Seiten der römischen Kirche für die ihr getreuen Landesherren). Auch in der Tendenz nach Absolutismus fand sich großentheils die damalige Fürstengewalt auf ihrem Gebiete mit dem Pabstthum auf seinem Gebiet einig. Gegen die Uebergriffe, welche der jetzt so maßlos wie kaum je zuvor vorgetragene päbstliche Absolutismus (Joh. de Turrecremata u. s. w.) sich in der Theorie bald auch wieder auf dem Gebiete der weltlichen Macht erlaubte, konnte diese in der Praxis vermöge des erstarkten politisch-nationalen Geistes jetzt leichter sich schützen.

Während so der große katholische Reformversuch fehlschlug, wurde das Jahrhundert zwischen dem Constanzer Concil und dem Jahre 1517 vollends die Zeit der Vorbereitung für eine Reformation, welche das Kirchenthum vom tiefsten Grund aus, und zwar auf Grund einer neuen, evangelischen Erkenntniß des Heiles und Heilsweges umzugestalten unternahm. Die schon bisher vorhandenen, dieser Vorbereitung dienenden

Elemente und Kräfte bildeten sich zu größerer Reife und Klarheit fort und verbreiteten sich über weitere Kreise. Ohne schon wieder in größeren Erschütterungen sich kundzugeben, wirkten sie in der Stille desto tiefer und weiter. Das Pabstthum hatte, so sehr es in seiner äußeren Machtstellung wieder erstarkt war, der tieferen Bewegung der Geister keine wirksame Macht entgegenzustellen, pflegte sie auch gar nicht in ihrer wahren Bedeutung zu würdigen, so lange es dabei nur nicht direkt zu Angriffen auf's Gebiet des äußeren Kirchenthums und seiner Mißbräuche fortschreiten sah. Jene Mystik Tauler'schen Geistes trug noch gegen Ende des 14. oder zu Anfang des 15. Jahrhunderts in der deutschen Theologie eine für die Reformation wichtige Frucht (Verhältniß Luther's zu derselben). Auch die schlichte, rein praktische Mystik, aus welcher des Thomas a Kempis Nachfolge Christi hervorging, mußte trotz aller Werthschätzung ihres Verfassers für mönchisches Leben, Verehrung der Maria u. s. w. doch mit ihrem Rufe an die Seelen zur Einkehr in Gottes und Christi Gemeinschaft dieselben von den äußerlichen, menschlich-kirchlichen Mächten loslösen helfen. Die Brüder des gemeinsamen Lebens, welchen auch Thomas zugehörte, breiteten ihre stille Thätigkeit jetzt weit in Deutschland und den Niederlanden aus (Beziehung Wessel's und vieler religiös gesinnter Humanisten, endlich auch des Erasmus zu ihnen). — Die entschiedene Behauptung des Schriftprincips im Gegensatz zu den alten und neuen menschlichen Lehrautoritäten, der christlich-religiöse Geist, in welchem dasselbe geltend gemacht und auf Grund desselben die Gnadenlehre gegen den Ruhm der Werke verkündigt wurde. und die hiemit verbundene wissenschaftliche Bildung gibt dem Joh. v. Goch, Joh. v. Wesel und Joh. Wessel ihre hervorragende Stelle unter den Vorläufern der Reformation. Der erste verdient unter ihnen hauptsächlich genannt zu werden wegen der Tiefe und des Ernstes jenes Geistes, worin er jenen Brüdern innerlich besonders verwandt ist, der zweite wegen der kritisch-theologischen Richtung und wegen des Kampfes, welchen er mit ihr gegen den Ablaß geführt und bei welchem er im Widerspruche gegen die Gewalt der Kirche sogleich weiter als Luther in seinen ersten reformatorischen Sätzen gegangen ist, aber allerdings ohne ihn, wie dieser, auf eine tiefere evangelische Grundlehre vom Heil zu stützen (Luther selbst war, obgleich er in Erfurt studirte und „aus den [philosophischen] Büchern Wesel's Magister wurde", doch mit jenen antipapistischen Lehren desselben nicht bekannt geworden, vgl. meine Theologie Luther's Bd. 1. S. 13 f.). Der größte war in der reichen und fruchtbaren Verbindung jener reformamatorischen Elemente der dritte unter den genannten, — überhaupt neben Wiklif der größte unter den theologischen Vorläufern der Reformation, nicht wie dieser auf praktisches kirchliches Wirken hingerichtet, ihm aber um so mehr überlegen an Reife und Tiefe des evangelisch-theologischen Geistes. Fassen wir in's Auge Wessel's Schriftprincip, seine Lehre, daß wir nicht durch eigene Werke, sondern durch Gottes Gnade Kraft des göttlichen Wortes in dem mit Christus uns einigenden Glauben gerecht werden, seine Auffassung der Kirche als der Gemeinschaft der in Christus geeinten Heiligen, welche sämmtlich Priester seyen und in den besonders geweihten Priestern nicht Mittler vor Gott oder Hierarchen, sondern nur Diener an den Gnadenmitteln erkennen sollen, seine Aussagen über die Sakramente, wornach er bei aller objektiven Bedeutung derselben doch einen Genuß des Heilsguts nur für den Glauben gelten ließ und namentlich beim Abendmahl auf die innere geistliche Speisung durch Christus drang*) u. s. w.: so verstehen wir die Aeußerung Luther's im J. 1522, daß wenn er den Wessel früher gelesen hätte, seine Widersacher sich dünken lassen möchten, Luther habe Alles von Wessel entlehnt. Aber es blieb doch eben in der Grundlehre von der Rechtfertigung im Wesentlichen jener Unterschied der augustinischen und mystischen von der evangelisch-reformatorischen auch bei ihm fortbestehen; denn auch er sieht in ihr sogleich ein

*) Ueber seine Abendmahlslehre vgl. im Gegensatz gegen die Darstellung bei Ullmann und im Art. „Wessel" Enc. Bd. 17. S. 780: Dieckhoff, die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter. Bd. 1. S. 275 ff.

inneres Gerechtwerden in jener Einigung mit Christus und strebt von da aus nach Realisirung der Gottebenbildlichkeit im eigenen sittlichen Karakter und Leben, ohne daß zuerst das tiefe Bewußtseyn der Schuld und das Sehnen des geängsteten Gewissens nach Vergebung und Seligkeit zu seinem Rechte käme und sodann auch das hohe und freie Bewußtseyn der Versöhnung durch den objektiven Christus und das Bewußtseyn von der eigenthümlichen Bedeutung des nicht erst durch die Liebe zu formirenden, sondern selber die Liebe hervorbringenden Glaubens. Eben hiemit fehlte ihm auch der tiefste Antrieb, der einen Luther zum Reformator werden ließ, nämlich der Trieb zum Kampfe gegen die kirchlichen Mächte, weil sie den Weg zur Seligkeit sperren, — während zugleich seine ganze Individualität mehr auf theologisches Studium und individuelles sittlich-religiöses Leben als auf öffentliches Wirken und Organisiren hingerichtet war. So sehen wir gerade auch bei dem größten theologischen Vorgänger Luther's doch den Unterschied zwischen dem vorreformatorischen Theologen und dem Reformator. Auf dem Boden der Reformation war ihm dann hinsichtlich der Rechtfertigungslehre theils Zwingli theils Osiander näher verwandt als Luther. Unter den älteren Zeitgenossen Luther's sehen wir jenen augustinisch-mystischen Typus der Auffassung des Heilsweges z. B. bei einem Staupitz fortleben. — Nicht auf Eine Linie mit diesen Männern können wir den gewaltigsten italienischen Kämpfer für Reform, den Savonarola setzen, obgleich ihn, weil er am Ende doch nur der göttlichen Barmherzigkeit ohne Werke vertraut habe, Luther im Gegensatze zu dem Bannspruche des Antichrists „kanonisiren" wollte (Luther in der Vorr. zu Savonarola's Meditat. in Psalm. LI. etc.) Der Geist, in welchem er, ohne neue dogmatische Grunderkenntnisse, praktisch reformiren wollte, weist uns, so kühn und edel er auch über den Pabst zu Christus und Gott sich erhebt, doch in seiner Eigenthümlichkeit vielmehr nach rückwärts hin, — auf eine Verwandtschaft mit dem der spiritualistisch-ascetischen Gegner des Pabstthums und dem eines Arnold von Brescia. — Der Verbreitung der Gedanken und der geistigen Bestrebungen begann jetzt die Buchdruckerkunst ihre mächtigen Dienste zu leihen. Und sie fing bereits auch an, unter das Volk Bibeln in seiner Muttersprache zu bringen. — Die wichtigste Bewegung endlich, die jetzt mit der religiösen zusammentraf, war die, welche im Wiederaufleben der klassischen Literatur eintrat. Den umfassendsten Einfluß zu Gunsten der Reformation hat sie in formaler Beziehung geübt, sofern sie den wissenschaftlichen Geist aus dem Zwange der scholastischen Formen sich befreien half, seinen Blick klärte, endlich ihn auch den kirchlichen Dogmen gegenüber zum Bewußtseyn seiner Kraft und Selbstständigkeit weiter förderte. Eine Pflege durch Männer tief religiöser Gesinnung fanden diese Studien besonders bei der Brüderschaft des gemeinen Lebens (vgl. oben). Wie weit im Kampfe gegen Mönchsobskurantismus, Scholastik und kirchliche Mißbräuche die Freunde derselben vorzugsweise durch Liebe zu ihren von dorther bedrohten alten Klassikern, oder durch die Idee freier Wissenschaft, oder durch die religiösen Motive sich leiten ließen, ist oft schwer zu entscheiden. Zu erinnern ist besonders an den Kölner Streit seit 1510, an die Epistolae obscurorum virorum u. s. w., vgl. die Artt. über Hogstraten, Reuchlin, die Epistolae, Hutten*). Einen besonders wichtigen, direkten Einfluß für die Vorbereitung der Reformation hatte der Unterricht in den Grundsprachen der heil. Schrift, in der griechischen und dann auch der hebräischen (Reuchlin). Aus Erasmus' Hand erhielt die Presse den Grundtext des N. Testaments zur Verbreitung. In der Auslegung des Schriftwortes lernte man unter dem Einflusse dieses wissenschaftlichen Geistes vor Allem wieder auf den einfachen Wortsinn zurückgehen. Eine Frucht auf dem Gebiete der dem hierarchischen Interesse feindlichen historischen Kritik hatte ebenderselbe Geist schon bei Laurentius Valla getragen in dem Nachweise der Unächtheit der

*) Dazu von neueren Monographien: Kampschulte, die Universität Erfurt in ihrem Verhältniß zum Humanismus u. s. w.; Strauß, Ulrich v. Hutten.

donatio Constantini; seine Schrift, von Hutten neu aufgelegt, machte besonders auch auf Luther einen mächtigen Eindruck mit ihrer Enthüllung römischen Truges (vgl. Luther's Briefe von de Wette Bd. I. S. 428). Endlich dürfen auch gewisse Einwirkungen nicht übersehen werden, welche ein durch die alten Philosophien neu angeregtes Denken in materialer Beziehung auf die Männer der Reformation ausgeübt hat. Es ist hiefür nicht bloß an den Zusammenhang der metaphysischen Elemente in Zwingli's Theologie mit den Ideen Pico's von Mirandula zu erinnern, sondern auch an die den Reformatoren anfangs gemeinsame Verbindung des auf dem tiefen Bewußtseyn der Sünde und Gnade ruhenden Augustinismus mit einer darüber hinausgehenden metaphysisch-deterministischen Auffassung des absoluten göttlichen Wirkens überhaupt. Eben hierin finden wir Einflüsse eines von dorther angeregten Nachdenkens über das Absolute und über den menschlichen Willen. So hatte Laur. Valla die Untersuchung über das Verhältniß der menschlichen Willensbestimmungen zum unwandelbaren göttlichen Vorherwissen derselben zu dem Gedanken hingeführt, daß, während jene nicht etwa durch Gottes Vorherwissen verursacht seyen, doch wohl ebenderselbe Gott die bösen und guten Herzen der Menschen, deren Willensregungen er nun vorhersehe, mit seiner absoluten Macht nach einem uns unerforschlichen Rathschlusse so gestaltet habe; und zwar hatte gerade er, während er offenbar von selbstständigen philosophischen Reflexionen sich leiten ließ, nun doch im Gegensatz zur herrschenden Philosophie auf die Schrift, auf das 9. Kapitel des Römerbriefs und auf die Demuth des christlichen Glaubens sich berufen*). Eben den Valla nebst dem Wiklif, doch auch nebst Augustin, nennt dann Luther seinen Genossen in der Lehre de servo arbitrio gegen Erasmus und die Menge der von diesem citirten Autoritäten**). Seine Schrift hatte Joach. Vadianus 1518 drucken lassen. Speciell ihn hat dagegen Melanchthon, als er mit dieser Lehre von der Unfreiheit des Willens gebrochen hatte, angegriffen. Allein die neue klassisch-humanistische Bildung stand keineswegs bloß in diesen positiven Beziehungen zur Reformation. Leicht verband sich vielmehr mit der Liebe zu jener Wissenschaft und mit der Hingabe an ihre Genüsse ein Mangel an tiefem und energischem sittlich-religiösem Ernste, eine Scheu, in die äußeren und inneren Kämpfe, die man mit anregen half, wirklich einzugehen, endlich gar eine Geistesrichtung, welche, auch gerade während sie die äußeren Autoritäten für eine verachtete Menge fortbestehen ließ, der Fragen über die in Christus geoffenbarte und auch von ernsten Heiden gesuchte Wahrheit überhaupt frivolen Sinnes sich entschlug, um in den ästhetischen und sinnlichen Genüssen des Diesseits zu schwelgen. So hat jene Scheu den vielseitigsten, freisinnigsten Vertreter jener Bildung, den Erasmus, nach Allem, was er für die Reformation geleistet, zu einem persönlichen Gegner derselben werden lassen. Die zuletzt genannte Richtung war zumeist im italienischen Humanismus und gerade am Sitze des Pabstthums verbreitet; es ist der von den Reformatoren bekämpfte „Epikureismus". Gerade auch gegenüber von ihr war die Reformation eine das Christenthum rettende Reaktion des religiösen und ächt sittlichen Geistes. — Auf politischem und nationalem Gebiete endlich fand die Reformation in Deutschland eine große Gährung vor, indem eine neue, feste, einheitliche Organisation des Gesammtstaates mit aller Macht angestrebt wurde, und indem zugleich die verschiedenen einzelnen Stände in der neu sich entwickelnden Ordnung der Dinge mit aller Macht sich geltend zu machen suchten; so die gegenüber vom Kaiser und den kleineren Herren hoch gestiegene Macht der Fürsten, so der durch sie eingeengte, aber mit altem Selbstgefühl nach bleibender Selbstständigkeit ringende Adel, so die durch Handel und Gewerbe zu ihrer höchsten Blüthe gelangten und dabei vom Geiste freien Bürgerthums mehr und mehr durchdrungenen Städte, so auch schon eine eben jetzt zum Bewußtseyn natürlicher Rechte erwachende Bauernschaft. Jenes

*) Laurentius Valla, de libero arbitrio etc. Basel 1518.

**) Vgl. auch Luther in den Tischreden (Erl. Ausg. Bd. 58. S. 239: „L. Valla ist der beste Wal, — — de libero arbitrio bene disputat."

Streben nach staatlicher Organisation aber war unmittelbar hiermit auch ein Streben, die Eingriffe und Bedrückungen von Seiten des Kirchenthumes auszuschließen; mit dem Versuche, die Reichsverfassung neu festzustellen, gingen auf den Reichstagen die kirchlichen Gravamina Hand in Hand. Die politisch-nationale und die religiöse Bewegung trafen überhaupt in einer eben so tiefen als umfassenden Erregung der Geister mit einander zusammen. —

Wir kommen nach diesem Ueberblick auf die vorreformatorischen, einer Reformation zustrebenden Bewegungen wieder auf die kurzweg sogenannte „Reformation" oder auf die evangelische Reformation des 16. Jahrhunderts zurück. Ihre evangelischen Principien und Forderungen sind oben zusammengestellt worden. — In ihnen lag ihre Stärke für den Kampf und zugleich ihre Fähigkeit, positiv neu zu gestalten. Diese nun wurden, wie auch bei aller Achtung vor Zwingli's Selbstständigkeit und Verdienst nicht zu bestreiten ist, vor Allem von Luther mit der größten Tiefe, Originalität und Geistesmacht erfaßt, bezeugt und in der Kraft seines Zeugnisses auch auf dem praktischen Gebiete siegreich. Wie sie ihrer Natur nach von dem innersten Grunde und den Erfahrungen des persönlichen sittlich-religiösen Lebens aus sich geltend machen müssen und eben in dieser Weise bei ihm sich geltend gemacht haben, so hat auch seit der apostolischen Zeit kein Mann so mächtig und weithin wie er die entsprechenden Zustände und Regungen des inneren Lebens, Herzens und Willens durch sein Zeugniß von dem in der heil. Schrift geoffenbarten Evangelium bei Anderen wach gerufen.

Dieselben haben aber bei ihm noch eine bestimmtere Fassung als die oben bezeichnete angenommen, und dadurch ist, wie die Lehre, so auch die Kirchenbildung der lutherisch-deutschen Reformation bestimmt worden. Bei der Frage nach dem Verhältniß zwischen Gott und Mensch und nach der Gemeinschaft mit Gott, zu welcher die Gnade uns bringt, tritt hier mit ganz besonderem Nachdruck in den Mittelpunkt das Bewußtseyn des Subjekts von der Schuld, die es von Gott und dem Heile trenne, und die Frage nach der Vergebung und der Gerechtannahme vor diesem Gotte. Da bringt denn das Evangelium die Vergebung, welche wir nur glaubend zu ergreifen haben. Und zwar richtet nun Luther sich und die von ihm berathenen Seelen ganz auf denjenigen Moment hin, wo die vergebende Gnade mit ihrer Darbietung uns unmittelbar gegenwärtig werde, um eben jetzt sich uns individuell zu appliciren. Es geschieht dieß aber, indem sie an uns kommt in den objektiven Gnadenmitteln, vor Allem in der Predigt des Heilswortes. Da soll der Glaube direkt zugreifen. Und hiemit soll derselbe auch schon Leben und Seligkeit gewonnen haben. Erst allmählich hat sich von diesem Mittelpunkte aus für Luther das Licht über alle einzelnen Gebiete der in der Schrift geoffenbarten Wahrheit verbreitet und hiebei wie von selbst die Schatten und Irrlichter der scholastischen und papistischen Lehren vollends vertrieben; allmählich und von Innen heraus wollte er so auch die Seelen Anderer vom Banne dieser Lehren gelöst haben. Von diesem Mittelpunkte aus bestimmt sich ferner die Gliederung der einzelnen Momente im Gesammtorganismus seiner eigenen Lehre und das größere oder geringere Interesse, womit er auf die einzelnen reflektirt und sie consequent weiter verfolgt oder lieber von einem solchen Verfolgen derselben und so z. B. besonders auch von der Reflexion auf die ewigen, unserem Verständniß transscendenten göttlichen Rathschlüsse oder von einem Verfolgen der anfangs so schroff von ihm vorgetragenen Prädestinationslehre absteht. Zugleich wird bei Luther, so viel auch er jenen Humanismus für die Ausbildung seines Geistes mag zu verdanken gehabt haben, doch das allgemein wissenschaftliche Interesse mit seinen Anforderungen weitaus durch das specifisch-religiöse überwogen. So energisch ferner Luther auch für's praktisch-kirchliche Leben das reformatorische Wort erschallen ließ, so richtete sich doch sein individueller Zug zunächst auf's innere Leben hin. Erst die Gefährdung der höchsten Interessen des inneren Menschen trieb ihn zum Kampfe nach außen, und was er in diesem zunächst erstrebte, war eben wieder die Sicherung des Heiles für die Seelen. Auch war sein ursprünglicher äußerer

Lebensweg nicht geeignet, ihn in eine sonderliche Kenntniß der öffentlichen, socialen, staatlichen Verhältnisse einzuführen. Blicken wir wieder auf die dogmatischen Anschauungen Luther's zurück, so steht nun der Bedeutung des Glaubens, durch welchen der Einzelne gerechtfertigt, mit Christus geeinigt und selig wird, die Bedeutung der Gnadenmittel zur Seite, durch welche und in welchen eben jene Applikation der Gnade sich vollzieht. Und hiemit ergeben sich auch die zwei Haupttheile, welche beim lutherischen Kirchenbegriff in Betracht kommen. Für's Erste ist die Kirche wesentlich die Gemeine der durch den Glauben mit Christus geeinigten und in ihm geheiligten Gläubigen, die zugleich in seinem Geiste, dem Geiste der Liebe, unter sich geeint sind. Dabei aber muß diese Gemeinschaft mit Christus erhalten und für die Einzelnen immer neu hervorgebracht werden mittelst der Spendung jener Gnadenmittel, wozu eben die Kirche bevollmächtigt und verpflichtet ist. Das innere Leben jener Gläubigen muß dann auch in äußeren Werken der Liebe und in fortgesetzter Reinigung von Sünden sich bethätigen; die Kirche im Ganzen hat Reinigung von verderbten Gliedern anzustreben. Aber der Hauptnachdruck fällt darauf, daß der Glaube für sich schon des Heiles gewiß, daß ferner das aus dem Glauben kommende Wirken ein freies ist; und das Wesen der durch die Gnadenmittel, den Geist und Glauben geheiligten Kirche behält Bestand, auch wenn die zu wünschende Uebung der Zucht durch die empirischen Verhältnisse gehemmt seyn mag. Hiemit ergeben sich als solche feste äußere Thätigkeiten und Merkmale der Kirche, welche schlechthin nothwendig sind, eben nur die Predigt des Wortes und die Uebung der Sakramente. Diese Predigt und Uebung muß endlich gemäß dem Wesen gemeindlichen Lebens, gemäß dem Willen des Gottes der Ordnung und gemäß der Austheilung besonderer Charismen durch Gott in geordnete Formen gekleidet und durch ordentlich bestellte Diener des Wortes getrieben werden. Bestimmte einzelne äußere Formen aber hat der Neue Bund, das Evangelium des Geistes und der Freiheit, dafür nicht eingesetzt; sie sind nach den wandelbaren zeitlichen Bedingungen und Bedürfnissen zu gestalten. Andererseits indessen hat die Gemeine gerade vermöge dieser Freiheit, gemäß den Forderungen der Ordnung und zumeist gemäß den Pflichten der Liebe, welche Liebe besonders dem Bedürfniß der Schwachen Rechnung trägt, vor jedem aus ungestümem Drang oder aus gesetzlichem Geist hervorgehenden Umsturze der geschichtlich überkommenen Formen, so weit sie nur nicht dem Evangelium entgegenstehen, sich sorgsam zu hüten. Dieß ist der innere Grund des Conservatismus, welcher der lutherischen Reformation gerade bei ihrem Dringen auf die christliche Freiheit eigenthümlich ist. — Den Inhalt der evangelischen Wahrheit und die der Reformation zu Grunde liegenden Principien hat Luther zunächst in großartigen Gesammtanschauungen erfaßt und bezeugt, damit sie in ihrer eigenen Triebkraft auch praktisch fruchtbar würden. Melanchthon's eigenthümliches Verdienst war es, die an's Licht gehobenen Elemente der Wahrheit mit seinem mehr auf's Einzelne sich richtenden, maßvollen, verständig-dialektischen und von schlicht-sittlichem Geiste durchdrungenen Denken wissenschaftlich zu vermitteln und zu formen und die praktische Einführung der evangelisch-kirchlichen Principien in die empirischen Zustände und geschichtlich vorliegenden Gestaltungen mit seinem Rathe zu leiten. Dabei darf man, was seine eigene Stellung zu den kirchlichen Fragen betrifft, aus seinen anderen dogmatischen Eigenthümlichkeiten, seinem Zugeständniß gewisser sittlicher Kräfte für den zu bekehrenden Menschen und seinem Verhalten zur streng lutherischen Sakramentenlehre, nicht etwa den Schluß ziehen, er werde dort einen noch freieren Standpunkt als Luther eingenommen haben. Dort überwog vielmehr bei ihm seine Scheu vor Umsturz und überhaupt vor den Gefahren der Unordnung, für welche er im evangelischen Geistesprincip noch keinen genügenden Schutz sah; da legte er je länger je mehr wieder Gewicht auf die äußere, sichtbare, in feste Formen zu bringende Seite der Kirche, empfand Sorge und Schmerz über die Lage, worein die reformatorische Kirche durch die Auflösung der alten Formen und Bänder gelangt sey, und ließ durch die Rücksicht hierauf auch in

seinen Rathschlägen sich bestimmen. — Direkt hat übrigens für die praktische Herstellung neuer kirchlicher Verfassungen die ausgebreitetste Thätigkeit Bugenhagen geübt.

Indem wir aber die bestimmtere Fassung, welche die reformatorischen Principien bei Luther tragen, uns vergegenwärtigen, haben wir ihnen sofort auch die Eigenthümlichkeit Zwingli's gegenüberzustellen*). Man hat keinerlei Recht, zu bezweifeln, daß auch ihn wesentlich die ächt christlichen, sittlich-religiösen Motive, die er selbst von Anfang an klar genug aussprach, zum reformatorischen Wirken getrieben haben, keineswegs ursprünglich allein die allgemein sittlichen und zugleich politischen Interessen, die sich allerdings bei ihm in karakteristischer Weise mit jenen verbanden (in dieser und anderen Beziehungen muß protestirt werden gegen das „viele Schiefe", was, wie schon in dieser Encyklopädie Bd. XVIII. S. 766 gerügt worden ist, von Stahl über Zwingli behauptet wird). Hiebei kämpft ferner auch er von Anfang an für den Grundsatz, daß das Heil allein in der freien Gnade Gottes gesucht werde, und für die ausschließliche normative Autorität der heil. Schrift; in jener Beziehung hat auch er von Augustin (nicht etwa erst von Luther) gelernt. Allein seine Heilslehre entwickelt sich nicht von jenem Mittelpunkte aus, von welchem die Luther'sche bestimmt und durchdrungen ist. Wir finden bei ihm nicht jene Macht des Schuldbewußtseyns, gegenüber von welchem dann das dogmatische und praktische Interesse vor Allem auf die Sündenvergebung und ihre Applikation in den von Gott verordneten Mitteln bei Luther sich gerichtet hat. Er hat in dieser Hinsicht nicht die gewaltigen Seelenkämpfe Luther's durchgemacht, sondern ist mehr in positiver, harmonischer Entwickelung zum Bewußtseyn der ihm zu Theil gewordenen Gnade und des Lebens in Gott geführt worden. Auch hatte er nicht so wie Luther mit denjenigen Hemmnissen zu kämpfen, welche das katholische Kirchenthum dem Zutritte der Seelen zu der versöhnenden Gnade in den Weg stellte. Er ist aber hiemit auch nicht zu der Tiefe gelangt, in welcher Luther das ethische Leben des sündhaften Menschen betrachtet. In seiner Auffassung des Heiles redet er dann mehr allgemein und umfassend von der Errettung durch Christus. Daß Christus der Versöhner und nur in ihm die Gerechtigkeit zu finden sey, lehrt auch er (daß der Satz, man werde allein durch Christi Vermittelung selig, die allgemeine Denkweise der Zeit gewesen und von jedem Katholiken gepredigt worden sey, wird Niemand, der jene Zeit kennt, so wie Stahl behaupten); und auch er lehrt dieß nicht bloß im Gegensatz gegen eine objektive Vermittelung des Heils durch Creaturen, sondern auch gegenüber vom Vertrauen des Subjekts auf die eigenen Werke. Aber er verweilt nicht, wie Luther, eigens bei der Lehre vom Werk der Schuldtilgung und Versöhnung; sie wird von ihm nicht selbstständig gestaltet; neuere Kritiker konnten fragen, ob, was er von jenem objektiven Werke Christi lehre, auch nur eine nothwendige Stelle in seinem System habe. Das Hauptmoment in seiner Auffassung des Heiles ist jedenfalls (vgl. Encykl. Bd. XVIII, 765) die Erlösung von der Macht der Sünde durch die Macht des göttlichen Geistes, der ein Leben nach Christi Wort und Vorbild erzeugt. Das Hauptziel seiner Lehre ist das praktische, daß eben ein solches Leben in der Christengemeinde hergestellt werde. Bezeichnend ist hiefür, daß er in seiner Züricher Wirksamkeit mit Predigten über das Matthäusevangelium den Anfang machte. Und weiter ist bei Zwingli dieses Bewußtseyn, daß allein aus Gottes Gnadenwirksamkeit die Erlösung komme, unmittelbar geeint mit dem Bewußtseyn der Abhängigkeit des Endlichen überhaupt von dem Alles durchwirkenden und an nichts Endliches sich bindenden Gotte, der die von ihm erwählten Menschen zum Leben und Wandel in ihm bringen will. Den Glauben faßt dann Zwingli nicht zunächst, wie Luther, als reines Hinnehmen der objektiv dargebotenen, vergebenden Gnade, sondern sogleich als die von oben gegebene Kraft und Bewegung

*) Ueber Zwingli und die Zwinglische Reformation ist nach den im Artikel „Zwingli" genannten Schriften anzuführen: Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, Bd. 1. 1864.

sittlichen Lebens. Weiter erkennt er jenes Wirken Gottes und seines Geistes auch bei Nichtchristen an und so auch bei ihnen schon einen Glauben, der eben nicht nothwendig den menschgewordenen Christus zum Gegenstande haben muß, und hiemit den Zugang zur Seligkeit. Zugleich mit jener Auffassung der Erlösung ist so die Richtung auf die sittliche Durchheiligung und das praktische Wirken für Zwingli karakteristisch, — für seine Lehre wie für seine äußere reformatorische Thätigkeit. So viel Werth aber diese seine Eigenthümlichkeit hat, so wenig darf übersehen werden, daß nun jenes praktische Streben und Wirken bei ihm nicht denselben Geist der Freiheit hat, wie im Lutherthum, bei welchem es auf dem tiefsten Bewußtseyn der Versöhnung und dadurch gewonnenen Gotteskindschaft ruht, bei welchem nun aber freilich hiemit die Gefahr sich verbindet, in diesem Versöhntseyn sich zu beruhigen und den sittlichen Anforderungen des neuen Lebens sich zu entziehen; bei Zwingli hingegen erhebt sich die Gefahr neuer Gesetzlichkeit. — Während das soeben Ausgeführte um's Materialprincip der Reformation sich bewegt, tritt ferner bei Zwingli von Anfang an anders als bei Luther das Formalprincip voran. Die Autorität der Kirche und die Autorität der Schultheologie hatte für ihn überhaupt nie eine solche Macht besessen wie für Luther; leicht sank sie für ihn dahin, sobald er einmal die Quelle der Wahrheit in der Schrift gefunden hatte, während für Luther erst allmählich gegenüber vom Centrum der durch die Schrift bezeugten Heilslehre aus die ihr widerstrebenden Bestandtheile der überlieferten Lehre ihre Geltung verloren. Während ferner Luther die einzelnen Bestandtheile der Schriftwahrheit selbst erst allmählich von jenem Mittelpunkt aus erfaßte, will Zwingli mehr schon von Anbeginn ihren Inhalt gleichmäßig umfassen; wiederum ist aber nicht zu verkennen, daß so seine Anschauung auch nicht die dogmatische Tiefe und feste Einheit, wie die Luther's, erlangt hat. — Im Zusammenhang mit diesen allgemeinen Momenten des Unterschiedes zwischen beiden Reformatoren sind nun auch diejenigen speciellen Hauptpunkte zu verstehen, in welchen der Unterschied am meisten sichtbar geworden ist. In Betreff der Sakramentenlehre bestand für Zwingli nicht jenes Bedürfniß der Gnadendarbietung durch bestimmte objektive Mittel, noch die Scheu, mit einem überlieferten allgemeinen Glauben zu brechen; dagegen machte seine Anschauung vom freien Wirken Gottes durch seinen, an nichts Creatürliches sich knüpfenden Geist namentlich auch hier sich geltend. Was die Lehre von der Kirche und ihrer zu erstrebenden Reform betrifft, so hängt es zugleich mit jener Auffassung der Geisteswirksamkeit und der Sakramente und mit jener ganzen ethischen, praktischen Richtung Zwingli's zusammen, daß er in der Kirche oder Gemeinde nicht, wie Luther, den Ort sieht, wo das Heil in jenen Gnadenmitteln ausgespendet wird, sondern vielmehr die sich selbst ihrem Gotte darstellende, seinen Geboten nachstrebende, seiner Ehre dienende Gemeinde. Seine praktische Richtung ist näher dahin zu bestimmen, daß ihr Gegenstand und Gebiet eben das kirchlich-sociale Leben ist mit der dazu gehörigen Zucht und Ordnung. Vermöge dieser Richtung nun und vermöge jener Stellung Zwingli's zur kirchlichen Ueberlieferung schreitet er dann auf dem kirchlichen Gebiete in umfassenderer, durchgreifenderer und rücksichtloserer Weise als Luther reformatorisch voran. Vornehmlich eben hier aber zeigt sich nun auch jener Zug der Gesetzlichkeit; und zwar stützt derselbe, um die verderblichen überlieferten Bräuche abzuthun und neue gottgefällige Formen aufzurichten, sich namentlich auch auf den Buchstaben des Alten Bundes: so bei dem Abthun der Bilder gemäß den Worten des Dekalogs. — Endlich müssen wir bei Zwingli auf jene Verbindung des religiösen Geistes mit weiteren Interessen und Motiven zurückkommen, die allerdings wesentlich mit zu seiner Grundeigenthümlichkeit gehört. Einerseits bewegt ihn neben der Richtung auf die in der Schrift gegebene Heilswahrheit der Trieb nach Wahrheit überhaupt und nach allgemeiner geistiger Bildung, mit welchem er den Einflüssen der Philosophie und des Humanismus sich weit geöffnet hat. Doch ist für die Ergebnisse seiner reformatorischen Thätigkeit diese Seite weniger bedeutsam geworden. Auch hier kommt wieder

das Ueberwiegen der praktischen Richtung in Betracht. Es kommt bei ihm überhaupt weniger zu einer Durchbildung und Ausgestaltung der Lehre. Für diese wirkten auch auf dem Gebiete der Zwinglischen Reformation zunächst vornehmlich die Schriften Luther's mit und dann wurde Calvin der große Dogmatiker der Reformirten. Wäre da nur der Einfluß Zwinglischen Geistes auf die Dauer herrschend geworden, so hätte wohl überhaupt keine solche strenge Formulirung der Dogmen stattgefunden; man hätte aber auch fürchten müssen, daß gegenüber von den Einflüssen eines philosophischen und wohl mehr noch eines verständig reflektirenden Denkens die Tiefe und Consequenz einer specifisch-christlichen Lehrbildung zu kurz käme. Dagegen wurde von großer Bedeutung die Verbindung des christlichen und kirchlichen praktischen Interesses bei Zwingli mit dem Interesse für's ganze Gebiet des sittlichen und zwar namentlich auch des politischen Lebens. Das, um was es für ihn wesentlich sich handelte, war die Herstellung einer christlich-sittlichen bürgerlichen und kirchlichen Gemeine in unmittelbarer Einheit mit einander. Hiezu sah er sich berufen innerhalb der Eidgenossenschaft; in untrennbarer Einheit wirkte da bei ihm der patriotische, der sittliche, der religiöse Trieb. Es liegt hierin an und für sich eine eigenthümliche Größe und Weite des Geistes und Strebens. Andererseits zeigt sich bei Zwingli der große Mangel, daß er dabei die Wesensverschiedenheit übersieht, welche zwischen jenen Gebieten obwaltet und deren Verkennen die inneren Ansprüche eines jeden derselben, des politischen wie des kirchlich-religiösen, nicht zu ihrem Rechte kommen läßt. Sein Standpunkt hat hierin bei aller scheinbaren Höhe wieder eine alttestamentliche Beschränktheit; es ist der theokratische, der das kirchliche Leben unter ein von der politischen Gewalt gehandhabtes Gesetzeswesen stellt und Gebote einer religiösen Offenbarung direkt auf's politische Gebiet glaubt übertragen zu müssen. Immer aber ist wohl zu beachten, daß er mit diesen Ueberzeugungen nicht einer subjektiven Willkür folgte, sondern bei denselben zugleich durch äußere Verhältnisse, in welchen auch wir eine höhere Fügung sehen müssen, bestimmt wurde. Er war der Bürger eines republikanischen Gemeinwesens, in welchem ganz anders als auf demjenigen Boden, auf welchem Luther stand, auch die Forderungen politischer Mitthätigkeit an jeden Einzelnen herantraten, in welchem er selbst von Jugend auf weit reichere politische Erfahrungen als Luther gemacht hatte, in welchem auch eine zugleich politische und kirchliche Reform weit leichter als auf jenem Boden sich vollzog. — Wenn man den Unterschied zwischen der lutherischen und der zwinglischen Reformation darein gesetzt hat, daß jene mehr gegen das Judaistische im Katholicismus, die judaistische Gesetzlichkeit u. s. w., diese mehr gegen das Paganistische, die falsche Erhebung des Creatürlichen, der creatürlichen Autoritäten, Mittel u. s. w. sich richte, so wird man auch schon in unseren bisherigen Bemerkungen diesen (freilich immer nur sehr relativen) Unterschied ausgedrückt finden. Eben dieselben rechtfertigen es auch, wenn wir sagen, Zwingli stehe mit seinen reformatorischen Ideen noch den der Reformation vorangegangenen reformatorischen Männern und Bewegungen näher. Man darf beifügen, er habe andererseits auch schon Aufgaben vorgegriffen, welche noch der Zukunft zu lösen geblieben seyen. Nur hat diese eben auch er noch nicht mit derjenigen Klarheit erfaßt, vermöge deren sie erst richtig und fruchtbar gelöst werden konnten neben den eigentlichen und tiefsten Aufgaben der religiösen Reformation. — Im Uebrigen ist noch daran zu erinnern, daß auf dem Gebiete der Zwinglischen Reformation Zwingli's Einfluß keineswegs so sehr wie der Luther's auf dem der lutherischen Reformation bestimmend gewesen ist. Männer wie Oekolampad stehen neben ihm weit selbstständiger, als neben Luther ein Melanchthon oder gar andere, untergeordnetere Genossen. Und auf Männer wie Oekolampad hat namentlich eben auch Luther gewirkt. Andererseits sind jenem Gebiete die vorhin bezeichneten äußeren Verhältnisse gemeinsam; es sind von vornherein selbstthätige Gemeinden, um deren Reformation es sich handelt und welche nun auch mit ihrem ganzen, ungetheilten Gemeinwesen dazu thätig werden wollen.

Will man einen bestimmten Moment als Anfangspunkt der lutherischen Reformation *) bezeichnen, so bleibt hiefür der 31. Oktober 1517 mit den 95 Thesen Luther's der angemessenste. Mit ihnen begann Luther seinen offenen reformatorischen Kampf, der ihn dann freilich viel weiter führte, als er selbst damals geahnt hatte. Der eigentliche Mittelpunkt der evangelischen Heilslehre war in ihnen nicht ausgehoben. Er stand aber in Luther's Geiste und in seinen übrigen Lehrzeugnissen damals bereits fest. Und der specielle Gegenstand der Thesen betraf einen Mißbrauch, dessen Bekämpfung eine besonders rege Theilnahme überall finden mußte, wo überhaupt noch ein sittlich-religiöser Ernst in Christenherzen wohnte. Der Autorität des katholischen Kirchenthumes und Pabstthumes hatte der Thesensteller nichts entziehen wollen; allein der angegriffene Mißbrauch war jener Kirche so viel werth, daß sie ihre eigene Autorität für ihn einsetzte, und zugleich so groß, daß seine Unterstützung durch die Kirche ganz besonders geeignet seyn mußte, ihr eigenes Ansehen zu erschüttern. Die Geschichte der deutschen Reformation in den nächsten Jahren fällt wesentlich zusammen mit der Geschichte von Luther's eigenem Wirken und Streiten mittelst gedruckter und mündlicher Rede; es ist dafür zu verweisen auf den Artikel „Luther" und auf des Unterzeichneten weitere Ausführungen in seiner „Theologie Luther's, 2 Bde. Stuttg. 1863." Eine Hauptstelle nimmt hier die Leipziger Disputation ein mit den Studien, welche Luther auf sie machte, und den Erklärungen, welche er auf ihr aussprach. Das göttliche Recht des Pabstthums ist für ihn, wie nach exegetischen und dogmatischen, so auch nach historischen Untersuchungen gefallen. Zugleich ist er auch über die Gerson'sche Idee einer solchen allgemeinen Kirche, die in einem infallibeln Concil sich darstellen sollte, bereits hinausgeschritten. Auf Grund der Schrift darf und soll der einzelne Christ auch einem Concil entgegentreten, wenn er von diesem die Schriftwahrheit verläugnet sieht. Und mit dem himmlischen Heiland und Haupt sind die Einzelnen, welche an's Evangelium glauben, so unmittelbar verbunden, daß überhaupt kein besonderer Stand, dem wegen seines eigenthümlichen geistlichen Karakters das Priesterthum und die Kirchengewalt übertragen wäre, zwischen sie und Christus sich stellen darf; sie sind allzumal Priester; das Wesen der Kirche besteht darin, die Gemeine dieser Gläubigen zu seyn. Von da aus erhalten wir jetzt auch schon Antwort auf die Frage, wer für eine Reinigung und Reorganisation der Kirche thätig seyn dürfe und solle, wenn das bestehende hierarchische Kirchenthum widerstrebe und gar die wahren Gläubigen durch den Bann hinausdränge. Hieher gehört besonders die Schrift an den christlichen Adel u. s. w. Die christlichen Laien haben hiezu das Recht und die Pflicht, weil sie schon vermöge ihrer Taufe auf Christus alle Priester sind. Zugleich aber stellt Luther auch bereits die Obrigkeit hiebei voran. Indem er die Kirche auf ihr geistliches Wesen und geistliches Gebiet zurückgeführt hat, hat er für die weltliche Gewalt in Anspruch genommen, daß sie schon an sich, ohne erst einer päbstlichen Sanktion zu bedürfen, göttliche Ordnung sey mit Selbstständigkeit und Oberherrlichkeit für ihr eigenes Gebiet. Jetzt will er die obrigkeitlichen Personen auch zum Behufe der Reform auf dem kirchlichen Gebiete mit ihrer Thätigkeit vorangehen lassen. Sie sind ihm dazu befähigt, weil sie Mitpriester sind. Und indem dem Bedürfnisse der Reform in geordneter Weise und so, wie Jeder am ersten kann, soll nachgekommen werden, vermag hier nun Niemand so wol mitzuwirken, wie eben die Obrigkeiten. So erhält auch schon nach den ursprünglichen Grundsätzen der lutherischen Reformation die Obrigkeit eine gewisse leitende Stellung. Wir müssen jedoch beifügen: Luther redet so mit Bezug auf Nothstände, und er meint nicht, daß deshalb die Obrigkeit die dauernde Leitung der Kirche in die eigene Hand nehmen, sondern nur, daß sie auf die Herstellung eines die Kirche selbst repräsentirenden freien Concils hinwirken solle. Anders hat Zwingli von Anfang an das kirchliche und poli-

*) Die vorzüglichsten quellenmäßigen umfassenden Bearbeitungen der deutschen lutherischen Reformation haben wir aus den Händen von Nichttheologen: Seckendorfii historia Lutheranismi; Ranke's deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation.

tische Regiment vereinigt. — Eine Lossagung von der Autorität des ganzen bisherigen Kirchenrechts proklamirte dann Luther durch die Verbrennung der päbstlichen Rechtsbücher am 10. Dezember 1520; was aber anstößig, ja gräuelhaft an ihnen sey, hat er selbst in seiner Schrift darüber (Luther's Werke, Erl. Ausg. 20, 150 ff.) auseinandergesetzt.

Ein Schutz gegen Gewaltmaßregeln des Pabstes, jedoch keinerlei positive Mitwirkung, wurde Luther'n von Seiten seines Kurfürsten Friedrich des Weisen (vergl. d. Artikel) zu Theil. Nach Kaiser Maximilian's Tode (12. Januar 1519) war dieser Reichsvikar, der vom Pabste rücksichtsvoll behandelt werden mußte. Der neue Kaiser Karl V. war ohne Sinn und Verständniß für die evangelische Lehre, fand aber bei Fürsten und Adeligen des Reichs und unter dem Volke schon starke Sympathien für Luther, und er selbst konnte für seine politischen Absichten in Betreff der Herrschaft über Italien, während ein Einschreiten gegen Luther den Pabst auf seine Seite bringen mochte, doch möglicherweise noch mehr dadurch vom Pabste erreichen, daß er nicht zu rasch einschritt, vielmehr durch ein gewisses Gewährenlassen der Reformation einen Druck auf ihn ausübte. Zur Zeit des Wormser Reichstags (1521) hatten Beide sich geeint; der Pabst erreichte so, daß dort die Acht über Luther verhängt wurde. Aber der Reichstag hatte doch das bisher Unerhörte beschlossen, daß ein vom Pabste bereits Gebannter noch vor ihm gehört werde, hatte auch die Beschwerde des Reiches gegen den päbstlichen Stuhl auf's Neue zusammengestellt. Dem Geächteten gab sodann sein Kurfürst die Wartburg zum Zufluchtsort. Dem Kaiser, der die Acht gesprochen, wurden die Hände gebunden durch die beginnenden Kriege mit Frankreich. Während er Luther's Schriften in den Niederlanden verbrennen ließ, wirkten sie in Deutschland unaufhaltsam weiter.

Gegen Ende des Jahres 1521 wurde mit praktischer Durchführung von Reformen in Wittenberg begonnen (vgl. zum Folgenden besonders die Berichte und Briefe im Corp. Reform. Vol. I. pag. 459 sqq.). Eine Anzahl Augustiner trat dort nicht bloß aus dem Kloster aus, sondern wollte auch die Messe nicht mehr lesen. Die Universität bat den Kurfürsten, er möge „als ein christlicher Fürst" den Mißbrauch der Messe in seinen Landen bald abthun. Es ist das erste Mal, daß hiezu die landesherrliche Gewalt angerufen wird, — und zwar ohne Luther's Wissen und Wollen. Jene fügte bei: man dürfe sich nicht beirren lassen, wenn auch nur der kleinste und verachtetste Haufe die Wahrheit annehme; so werde es immer der Fall seyn. Studenten und Bürger brachen störend in Meßgottesdienste ein. Karlstadt kündigte an, er werde das Abendmahl unter beiden Gestalten austheilen. Vergebens mahnte der Kurfürst von Neuerungen ab. Noch viel weiter trieben die von Zwickau herübergekommenen Schwärmer (vgl. d. Art. „Luther"). Mit der Universität einigte sich im Januar 1522 der Rath der Stadt dahin, daß die Messe künftig ohne die unevangelischen Elemente, namentlich den Kanon, gefeiert werde; zugleich sollte das Armenwesen geordnet werden mit Unterstützung der Armen aus dem gemeinen Beutel; auch wurde angekündigt, daß die Bilder in den Kirchen mit der Zeit abgethan werden sollten. Karlstadt und der Prediger Gabriel Zwilling, von jenem schwärmerischen Geiste mit ergriffen, sprachen sich ferner verächtlich aus über ein ordentliches kirchliches Lehramt und über die theologische Wissenschaft, welche der den Unmündigen verheißene christliche Geist nicht bedürfe, und nahmen für die Gemeinde die Macht in Anspruch, selber aus Liebe bei Nachlässigkeit der Obrigkeit Etwas vorzunehmen. Mit dem Zerstören der Bilder wurde ein tumultuarischer Anfang gemacht. So begann diese erste Reform durch die Thätigkeit von Geistlichen, Theologen, Studenten und anderen Gemeindegliedern. Der Kurfürst, der zur Mitwirkung angerufen worden war, war voll Unmuths, aber ohne Rath. Da kam Luther von der Wartburg zurück, um mit der Kraft seines Wortes dem Umsturze zu steuern. Bei der Abschaffung des Kanons und Zulassung des Laienkelches blieb es. Daneben durften indessen die Kanoniker ihre Privatmessen fortsetzen. Die Idee, welche Luther in Betreff

ächten Reformirens hatte, war die, daß man einfach das Wort wirken lassen solle, bis die Mißbräuche in den Herzen und dann von selbst auch äußerlich fallen; da bedürfe es dann keiner Gewaltsamkeit, wie sie in Wittenberg geübt worden sey; und daneben solle man den Schwachen Zeit lassen und ihnen kein Aergerniß geben. Wie aber, wenn nun diese freie Entwickelung durch die Verhärtung eines Theils der Gemeinde gegen das Wort zu Unfrieden und Unruhe führte? wie, wenn gegen die Predigt des Worts oder gegen die evangelische Ueberzeugung der Gemeindeglieder von hartnäckigen Papisten, Klerikern, Patronen u. s. w. Gewalt angewandt wurde? Für diesen Fall machte jetzt doch auch Luther der weltlichen Obrigkeit zur Pflicht. daß sie dem Worte und seinen Wirkungen äußerlich Raum verschaffe; ja noch mehr: sie solle auch von sich aus fordern, daß das Wort Gottes gelehrt werde (so schon seit 1522).

Die Anfänge der Reformation durch ganz Deutschland hin entsprachen im Ganzen jener Idee Luther's. Seine Thätigkeit durch's Wort fand bald da und dort Mitarbeiter in Predigern und volksthümlichen Schriftstellern, wie Eberlin, Stiefel (vgl. die Artikel über beide) u. A. Es ging wie Ranke sagt: „Eine Universität mit ihren Zöglingen machte den Anfang; die niedere Geistlichkeit in einem großen Theile von Deutschland folgte nach; sie waren es, welche die Ueberzeugungen aller Stände, der geringsten wie der vornehmsten, umwandelten, mit sich fortrissen; der bisherige Cultus fiel an unzähligen Stellen ganz von selbst.“ Sofort aber erkannten auch die Obrigkeiten, welche dem Evangelium zufielen, jene Pflicht an. Theils kamen sie dem in den Gemeinden schon mächtig gewordenen Bedürfniß und Drang nach, indem sie die Prediger zur Verkündigung des reinen Wortes anhielten oder neue hiezu beriefen, theils ergriffen sie damit auch mehr schon die Initiative. Am meisten erscheinen in den Städten die Magistrate nur einfach als die Vertreter und Leiter des Strebens der Gemeinden, und diese kleinen Gebiete waren auch die ersten, für deren ganzen Umfang sogleich die Reformation durchgeführt wurde. Was die größeren Landesherren betrifft, so ließ Albrecht von Preußen (vgl. d. Art. „Preußen“) seit Ende des Jahres 1523 durch eigens von Wittenberg her berufene Prediger das Evangelium vortragen. Gerade in Kursachsen finden wir auch noch fernerhin zunächst nur jenen sich von selbst an den einzelnen Orten vollziehenden Proceß (vgl. d. Art. „Thüringen“), indem der Landesherr Friedrich ihn nur unter seinem Schutze gewähren ließ. Erst Kurfürst Johann begann 1525 mit eigenen positiven Erlassen und Geboten an die Geistlichen in Betreff reiner evangelischer Predigten und Gottesdienste. Bei den größeren, reichsunmittelbaren oder wenigstens so gut wie selbstständigen Städten siegte die reformatorische Richtung bald in Nürnberg, Frankfurt a. M., Schwäbisch-Hall, Magdeburg, Stralsund, Breslau (vgl. d. Art. „Heß“ R.-Enc. Bd. XIX. S. 639 ff.), Ulm, Straßburg, Bremen. Ein Beispiel, wo eine Reihe von Faktoren, nur nicht der Episkopat, für eine Reform zusammenwirkten, bietet uns das Städtchen Leisnig im J. 1523 (vgl. d. Art. „Luther“): mit dem Rathe der Stadt vereinigten sich dort die Adeligen, Grundherren und Bauern des dazu gehörigen Gebietes zu einer kirchlichen Ordnung. Jene Pflicht der Obrigkeit wird in der durch Brenz entworfenen Schw.-Haller Kirchenordnung vom J. 1525 (s. Richter, evangel. Kirchenordnungen 1, 40) geradezu dahin bestimmt, daß sie schuldig sey, für diejenigen, welche ihr der weltlichen Gewalt nach unterworfen und ihre Mitbrüder in Christus seyen, alles das zu fördern und zu ordiniren, was Christus in einer christlichen Versammlung öffentlich zu thun befohlen habe. Auf den besonderen Nothstand, der ihr Einschreiten fordere, wird hier nicht mehr hingewiesen (vgl. jedoch bei Luther auch später noch, — s. unten), sondern nur darauf, daß die Träger der obrigkeitlichen Gewalt „christliche Glieder“ seyen. Eine Anknüpfung an das überlieferte positive Recht wird dabei nicht versucht. Am leichtesten übrigens machte sich die Sache da, wo die Magistrate und Obrigkeiten das kirchliche Patronatrecht besaßen und so auf Grund von diesem evangelische Prediger berufen und durch sie den Gottesdienst ändern lassen konnten. Andererseits sollte die Obrigkeit, während sie so ein evangelisches Kir-

chenthum aufrichtete, jetzt auch keinen öffentlichen Widerspruch mehr gegen dasselbe dulden. Die gottesdienstlichen Gräuel, wie das Meßopfer, und die Lästerungen des reinen Evangeliums wurden unter den Gesichtspunkt der publica flagitia gestellt (vergl. Luther's Theologie 1, 556; Stralsunder Kirchenordn. v. J. 1525 bei Richter, evang. K.-Ordn. 1, 25). — Wo nun aber die Obrigkeiten dieser Pflicht nicht nachkommen, da sollen zwar nach Luther die Gemeinden versuchen, selbst Prediger für sich zu berufen, dagegen kennt er kein Recht und keine Pflicht der Gemeinden, einer gegen das Evangelium Gewalt gebrauchenden Obrigkeit Gewalt entgegenzusetzen. Ebensowenig erkennt er den einzelnen Reichsfürsten eine derartige Befugniß gegenüber von der ihnen vorgesetzten kaiserlichen Obrigkeit zu, bis er später von den Juristen vernahm, daß sie darauf vermöge des positiven Rechtes der aristokratischen Reichsverfassung Anspruch machen dürfen. Es blieb dieß ein Grundunterschied der lutherischen von den zwinglischen Principien.

Was aber sollte zum Wesen der Kirche, welche Gegenstand der Reform war, gehören? Ganz gemäß den Grundsätzen Luther's und der gesammten lutherischen Reformation sprach jene Haller Ordnung aus: Christus habe drei Stücke befohlen, nämlich das Evangelium zu predigen, zu taufen und das Nachtmahl nach seinem Auffatz zu halten. Und zwar sollten diese Thätigkeiten durch ordentlich berufene Diener des Wortes geübt werden. Schon vom Anfang hatte Luther mit seiner Lehre vom allgemeinen Priesterthum zugleich gelehrt, daß jene allgemeinen öffentlichen Funktionen, indem sie der Natur der Sache nach nicht von allen, sondern nur von einzelnen Christen geübt werden können, auch ordentlich Einzelnen übertragen werden müssen. Streng wurde dann dieser Grundsatz von ihm und seinen Mitarbeitern gegen die Schwarmgeister und Winkelprediger durchgeführt. Bischöflicher Weihung bedurften diese evangelischen Geistlichen nicht. Ebensowenig wurde ein göttliches Recht für eine Ueberordnung und Unterordnung verschiedener Klassen unter ihnen anerkannt. Wohl aber wurde Raum gelassen für heilsame menschliche Anordnungen in Betreff ihrer äußeren Stellung zu einander. Und schon die Stralsunder Kirchenordnung setzte einen „obersten Prediger" ein, der die Aufsicht über die anderen führen sollte. In den äußeren gottesdienstlichen Gebräuchen sah man eine Einkleidung jener Hauptstücke, welche nach dem Bedürfniß wandelbar sey, sofern nur Christi Stiftungen darin gewahrt werden (vgl. d. Art. „Luther" und Luth. Theol. 2, 546 ff.). Gemäß dem schon im Eingange von uns bezeichneten Grundsatze wurde in ihnen mit Rücksicht auf Schwache das Bestehende so weit als möglich beibehalten. — Daneben soll auch für die finanziellen Bedürfnisse der Kirche und besonders ihrer Armen gesorgt werden. Es wurden „gemeine Kasten" hiefür errichtet. Hiefür wurden Vorsteher aus der Zahl der Laien bestellt. So z. B. in Leisnig und Stralsund. — Auch das Bedürfniß der kirchlichen Zucht wurde nun gleich zu Anfang nicht übersehen. Nach der von Luther gebilligten Leisniger Ordnung sollte die „ganze eingepfarrte Versammlung" Macht haben, sich derselben gegen öffentliche Sünder anzunehmen und diese mit Hülfe der Obrigkeit zur Strafe zu bringen. Und mit besonderer Beziehung auf die zu übende Zucht ist zuerst gerade in der lutherischen Kirche, nämlich in jenem Entwurfe des Brenz, die Idee von Kirchenältesten neben dem Prediger entwickelt worden, welche später Calvin so energisch aufnahm (vgl. den Art. „Presbyter" Bd. XII. S. 111); Brenz wünschte, daß solche Presbyter nach dem Vorbilde der ersten Christenheit wieder hergestellt würden, — erwählt durch die städtische Obrigkeit*). Allein unter jene Hauptstücke hat auch Brenz die Kirchenzucht nicht gezählt. Neue durchgreifende Einrichtungen für sie wurden jetzt und später auf dem Gebiete der lutherischen Reformation nirgends vorgenommen.

Wer endlich sollte in den neu organisirten Kirchen die oberste Leitung der kirchlichen Angelegenheiten führen? Voraus zu bemerken ist, daß es dabei insofern,

*) Vgl. hiezu — gegen den „weitverbreiteten Irrthum", daß die Lehre vom Aeltestenamt „eine reformirte, der lutherischen Kirche fremde Ansicht sey" — auch Huschke, die streitigen Lehren von der Kirche u. s. w. 1863. S. 184.

als man noch auf eine Reform der Kirche im Großen mit ihrem Episkopat hoffte, nur erst um eine provisorische Ordnung sich handelte. Verfahren wurde nun so, daß die Geistlichen oder Diener des Wortes in Kraft dieses Wortes die Umgestaltungen des Gottesdienstes vornahmen und die nach Luther eben in der Ausspendung der Gnadenmittel oder im Dienste an ihnen sich bethätigende geistliche Gewalt übten. Allein die Obrigkeit behielt auch fernerhin als christliche Obrigkeit das Recht und die Pflicht, darüber zu wachen, daß jene den von ihr angenommenen christlichen Tendenzen treu bleiben. Sie wollte so, z. B. nach der Stralsunder Ordnung, es auch sich selbst vorbehalten, unchristlich handelnde Prediger nach dem Rathe jenes Oberpredigers abzusetzen. Gesetzliche Bestimmungen darüber, wie es bei einer Entzweiung zwischen ihr und ihren Predigern über das wahrhaft Christliche gehalten werden sollen, fehlen. Aber es konnte bei dem selbstständigen christlichen Urtheil, auf das sie bei der Einführung der Reformation sich stützte und das sie auch nachher nicht aufgab, nicht wohl anders kommen, als daß sie in solchen Fällen die schließliche Entscheidung für sich selbst in Anspruch nahm. Ihre Sache blieb auch die Bestellung neuer Prediger, wenn die alten abgingen. — Die Gemeinden wurden bei alledem angesehen als repräsentirt durch die Obrigkeiten. So sollten nach jener Haller Ordnung auch jene vom Magistrat zu bestellenden Presbyter die nach Matth. 18, 17. handelnde Gemeinde repräsentiren. Uebrigens sollten nach der preußischen Ordnung vom Jahre 1525 die den Prediger erwählenden Lehensherrn über ihn mit den Pfarrkindern sich verständigen (Richter, K.-Ordn. 1, 33). In den Städten entsprach es auch ganz den politischen Ordnungen, daß die Obrigkeit für eine wirkliche Repräsentation der Gemeinde galt, und sie war dieß um so mehr, je mehr sie selbst aus der Wahl der Gemeinde hervorging.

Den Grundzügen nach hatte hierin schon jetzt der eigenthümliche Karakter der lutherischen Reformation und Kirchenordnung sich festgestellt. Es fragte sich aber, wie weit und mittelst welcher Faktoren die Reform auch im Großen sich werde durchführen lassen. Und durch die Art, wie diese Durchführung im Großen unter dem Verlauf der kirchlich-politischen Gesammtverhältnisse Deutschlands vor sich ging, ist dann auch der Karakter der inneren kirchlichen Verfassung vollends bestimmt worden.

Von einer Vollziehung des Wormser Edikts an Luther und den Lutheranern durch die deutschen Reichsstände war keine Rede. Im Reichsregiment, das den abwesenden Kaiser vertrat, machten sich schon 1522 entschiedene Sympathien für Luther's Sache bemerklich. Als der redlich gesinnte Pabst Hadrian dem Nürnberger Reichstage von 1522/23 eine Abstellung der kirchlichen Beschwerdepunkte versprach und dagegen auf ein ernstliches Einschreiten gegen die lutherischen Irrlehren drang, nahm der Reichstag die Versprechungen an, lehnte aber das letztere ab, bis jene erfüllt seyen; der kursächsische Gesandte v. Planitz trug dort zum ersten Male gegenüber vom päbstlichen Nuntius die Idee eines Concils vor, auf welchem die Weltlichen mitstimmen sollten und Jedem frei stehen müsse, vorzutragen, was die göttlichen, evangelischen und anderen gemeinnützigen Sachen erfordern. Der Nürnberger Reichstag vom J. 1524. erklärte, dem Wormser Edikt nachkommen zu wollen, „so viel ihnen (den Ständen) möglich sey", nachdem schon vorher die Städte auseinandergesetzt hatten, es sey eben nicht möglich. Jetzt aber schlossen sich die römisch gesinnten Stände, Erzherzog Ferdinand, die Baiernherzöge, der Salzburger Erzbischof und eine Reihe Bischöfe, untereinander zusammen auf dem Regensburger Convent. Sie machten hiemit die erste förmliche Spaltung im Reiche. Ihnen gestand auch der Pabst Genugthuung für einzelne Beschwerden, Abschaffung einzelner Mißbräuche zu. Es war der erste Versuch, dem großen Reformationswerke eine auf den alten Principien beharrende päbstliche Reform und Restauration entgegenzustellen. Nicht zu vergessen sind dabei auch Concessionen wie die, daß schon Hadrian und ebenso sein Nachfolger Clemens VII. jenen Herzögen den fünften Theil der geistlichen Einkünfte aus ihrem Lande bewilligten. Darauf begannen unter den streng katholischen Landesherren die Verfolgungen der Lutheraner.

Immer klarer stellte sich, je mehr der Gegensatz sich entwickelte und gewaltsam zu werden drohte, heraus, von welchen Gewalten allein ein wenigstens theilweises Durchsetzen der Reformation im Reich sich erwarten lasse. — Luther hatte anfänglich besonders unter der Reichsritterschaft warme Theilnahme und Zusage kräftiger Unterstützung gefunden. Zugleich handelte es sich für diese, wie schon oben bemerkt wurde, um das Erringen einer bedeutenden eigenen Stellung im Reiche. Nun war aber, nachdem Franz von Sickingen (vgl. d. Art.) im Kampf mit dem von ihm kühn befehdeten Fürsten 1523 erlegen war, ihre Macht überhaupt niedergeschlagen; Luther hatte auch nie ein solches Auftreten der Adeligen gebilligt; in Sickingens Ende sah er ein gerechtes Gericht Gottes. — Die große Masse des Volkes bildete der Bauernstand. Unter ihm fand der wild-schwärmerische Münzer (vgl. den Artikel), ein Genosse jener Zwickauer, in Thüringen Anhang. Ohne Theilnahme an seiner Schwärmerei und Wiedertäuferei, aber erregt durch die evangelische Predigt, deren Lehre von der christlichen Freiheit sie aufs bürgerliche Gebiet hinüberzogen, empörten sich die Bauern in Schwaben, Franken und dem Elsaß; der erste ihrer zwölf Artikel forderte, daß die Gemeinden ihre Pfarrer selbst wählen und diese das Evangelium lauter verkündigen sollten. Auch Städte wurden in die Bewegung hineingezogen. Man machte weiter den Plan, die geistlichen Güter zu sekularisiren, ja Pläne zu einer Umgestaltung der Reichsverfassung. Die Aufstände wurden 1525 unterdrückt. Das vermochte zwar der Reformation selbst, so sehr auch die Gegner der neuen Lehre am Aufruhr Schuld beimaßen, nicht Einhalt zu thun; gerade auch evangelische Fürsten hatten gegen die Empörer sich verdient gemacht. Aber Volksbewegungen zu Gunsten der Reformation mußten hiemit auch für solche Fürsten zum Gegenstand des Argwohns werden und ließen keine Frucht mehr hoffen. Luther selbst hatte, während er das fleischliche Geltendmachen der christlichen Freiheitstrenge verurtheilte und den Bauern auch gegenüber von den Verfolgern des Evangeliums nicht gewaltsamen Widerstand, sondern nur Flucht gestattete, doch den Bauern noch zugestanden, daß sie die Pfarrer, falls sie selbst ihnen Unterhalt geben, auch selbst erwählen mögen. Aber immer schärfer trat er jetzt jeder Gefährdung der ordentlichen kirchlichen und bürgerlichen Formen und Aemter entgegen; immer weniger ließ er demgegenüber das Interesse für eine selbstständige Bewegung der Gemeinden zur Geltung kommen: genug, wenn sie im Frieden der ihnen durch die kirchlichen Diener dargebotenen Gnadenmittel genießen konnten; er war mißtrauisch gegen den Geist des „Pöbels".

So sehen wir denn die Vertretung und Leitung der Reformation und hiermit auch die Leitung der reformirten Kirchen selbst wesentlich vollends in die Hände der einzelnen Reichsfürsten kommen.

Durch sie schritt jetzt jene im Großen weiter vorwärts in der deutschen Nation; durch sie erhielt sie im Reiche die Anfänge und Grundlagen eines rechtlichen Bestandes. — Kurfürst Johann, seit 1525, nahm, wie schon oben bemerkt wurde, das Werk der Reform mit Entschiedenheit in die Hand. Zugleich erhielt die neue Lehre ihren feurigsten fürstlichen Verfechter im Landgrafen Philipp von Hessen (vgl. den Art.). Herzog Albrecht von Preußen trat mit den beiden Landesbischöfen zu ihr über (vgl. den Artikel Preußen). Da der Kaiser nach seinem großen Sieg über die Franzosen 1525 gegen die Evangelischen Ernst zu machen drohte, stärkten sie sich durch den Bund unter einander 1526 (zu Torgau): Kursachsen und Hessen an der Spitze, dazu die Herzoge von Lüneburg, ein Herzog von Mecklenburg, ein Fürst von Anhalt, zwei Grafen von Mansfeld, die Stadt Magdeburg, endlich auch der Herzog von Preußen. Und schnell änderte sich auch wieder die politische Lage für den Kaiser, da Frankreich und zwar im Bund mit dem Papst den Krieg wieder eröffnete. So kam denn der Speyerer Reichstag 1526 (s. den Art.) zu dem Beschluß, die einzelnen Stände bei den von ihnen angenommenen kirchlichen Bräuchen zu belassen, bis ein freies Concil nach dem göttlichen Worte darüber Bestimmung treffe, und auch ihr ferneres Verfahren ihnen selbst anheimzustellen: „jeder möge sich so verhalten, wie er es gegen Gott und den Kaiser verantworten könne".

Hiermit hatten die reformirenden Fürsten und Städte einen gesetzlichen Boden gewonnen. Wir verfolgen erst noch weiter ihre Stellung zu Kaiser und Reich und ihren Anwachs an Zahl, um nachher zu überschauen, welchen Gebrauch sie indessen von dem ihnen ertheilten Rechte mit ihren kirchlichen Maßregeln machten. Es kostete sie noch lange Mühen und Kämpfe, jenen Boden zu behaupten und auch denen zu sichern, welche fernerhin der Reformation beitreten möchten; zugleich sind einer Reichsgewalt, welche ihnen denselben wieder entziehen wollte, neue wichtige Grundsätze von ihrer Seite entgegengestellt worden. Indem der Kaiser in der nahen Aussicht auf einen günstigen Frieden mit dem Papst sogleich auch die Maßregeln gegen die deutschen Ketzer wieder aufnehmen wollte und einige Reichsfürsten den von den Lutheranern auf sie gesetzten Hoffnungen untreu wurden, setzte an die Stelle des Beschlusses v. J. 1526 ein zweiter Speyerer Reichstag 1529 den Beschluß, daß die bisher dem Wormser Edikt getreuen Stände bei diesem bis auf ein Concil verharren, die anderen aber wenigstens auf alle weitere Neuerungen verzichten, namentlich auch die Messe nirgends, wo sie noch gehalten werde, wehren sollten. Den geistlichen Ständen sollten ihre Einkünfte und Güter verbleiben. Den vom Reichstagsausschuß vorgeschlagenen Satz, daß sie auch ihrer Obrigkeit nicht entsetzt werden dürfen (womit die Jurisdiktion der Bischöfe allgemein wieder hergestellt war), ließ zwar der Reichstag fallen; doch drohte schon der von der Majorität genehmigte Satz, daß Niemand eines anderen Staats Unterthanen in Schutz nehmen dürfe, den Bischöfen freie Hand gegen die Prediger zu geben. Da erfolgte nun jene Protestation und Appellation der Minderheit, von welcher der Name des Protestantismus herstammt (s. diesen Art.). Zum ersten Mal berief sich hier gegen einen Beschluß des Reichstag und Kaisers eine Minorität der Stände in Sachen, welche Gottes Ehre und der Seelen Heil belangen, auf das eigene Gewissen, indem da Jeglicher für sich selbst vor Gott stehen müsse. Es war eine für die Reformation hochwichtige Erklärung, welche auf die neuen Grundprincipien des Glaubens selbst sich stützte — auf das Recht und die Verpflichtung jedes Einzelnen, in selbstständigem Zugang zu Gott und Gottes Wort der Heilswahrheit sich zu versichern, ohne daß er durch die Autorität einer kirchlichen Hierarchie oder einer ihr zufallenden politischen Macht sich binden oder beruhigen lassen dürfte; der kursächsische Gesandte führte sie dahin aus, daß man in Sachen des Gewissens überhaupt einer Majorität nicht stattgeben dürfe. Mit ihr nahmen die Evangelischen als unwandelbares göttliches Recht in Anspruch, was ihnen 1526 nur als positives Recht bewilligt worden war. Vermöge ihrer mußte die ganze bisherige Stellung des Reichs zu den kirchlichen Dingen sich von Grund aus ändern. Wir müssen sie indessen zugleich in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit und Bedingtheit auffassen, hiervon die Tragweite, welche sie in ihrem Wesen nach hatte, noch unterscheidend. Die Protestanten wollten mit ihr keineswegs das ausgesprochen haben, daß im Reich jetzt auch den Gliedern einer andern Kirche als der katholischen Raum und Recht gegeben werden müsse. Sie behaupteten vielmehr fortwährend, wie dann namentlich auch in der Augsburger Confession, der ächten katholischen Lehre treu zu bleiben, — nicht bloß von der heil. Schrift, nach der man freilich allein entscheiden dürfe, sondern auch von der ächt katholischen Lehrtradition nicht abgegangen zu seyn. Ob man das verdammende Urtheil des Pabstes in solchen Fragen schon für eine definitive Entscheidung der katholischen Kirche gelten lassen müsse, waren, wie wir in der Betrachtung der vorreformatorischen Zeit sahen, auch innerhalb des altgläubigen Katholicismus die Stimmen noch getheilt geblieben; und wirklich wollte ja auch das Reich noch einem Concil die eigentliche Entscheidung vorbehalten. Was sodann die Verpflichtung einer Minorität unter den Reichsständen zur Unterwerfung unter den Willen der Wahrheit und des Kaisers anlangt, so fehlte es darüber der Reichsverfassung so, wie sie im Mittelalter zu immer größerer Selbstständigkeit der einzelnen Hauptglieder sich entwickelt hatte, überhaupt noch an genügend scharfen und durchgreifenden Bestimmungen; auch sonst behaupteten die einzelnen Stände gewisse individuelle Gebiete, auf welche die den gemein-

samen Angelegenheiten dienende Reichsgewalt sich nicht erstrecke; ganz neu war freilich jener Vorbehalt des kirchlichen Gebietes mit der Berufung auf's individuelle Gewissen der einzelnen Fürsten. Und, was jetzt Hauptsache war, es handelte sich gegenwärtig um ein Einschreiten des Reichs auf einem Gebiete, auf welchem durch den früheren einhelligen Beschluß des Reiches selbst den einzelnen Ständen ausdrücklich die Freiheit zum Reformiren, Bauen und Pflanzen nach ihrer eigenen Ueberzeugung ertheilt worden war; hatte nun gleich die Einwendung der Protestanten, daß ein solcher durch eine einmüthige Vereinigung beschlossener Artikel auch nur durch einmüthige Bewilligung zu ändern sey, keinen genügenden positiven Rechtsgrund, so mußten sie doch zum mindesten den ernstlichsten sittlichen Widerspruch dagegen erheben, daß, was sie in Gewissensdrang und gesetzlicher Weise gepflanzt hatten, jetzt durch eine Aenderung des Gesetzes, für welche neue Gründe nicht vorlagen, in seiner Entwicklung tödtlich gehemmt oder geradezu wieder zerstört werde. Darüber endlich, ob die Protestirenden nur die ihnen gemachten Zumuthungen unbeachtet lassen oder einer Durchführung der Beschlüsse durch die Gewalt des Kaisers und der Majorität auch selbst Gewalt entgegensetzen wollten, sprach ihre Erklärung sich noch nicht aus. Weiter haben wir in Betreff dieses Protest's der Stände für Gewissensfreiheit noch das zu bemerken, daß er keineswegs den vollen Begriff der Gewissensfreiheit nach dem uns geläufigen Sinne des Wortes in sich schloß. Im Gegentheil war darin nur für die reichsunmittelbaren Obrigkeiten das Recht in Anspruch genommen, in ihren Gebieten die ihnen obliegende Pflicht der Fürsorge für reine Lehre und lautern Gottesdienst nach ihrem eigenen Gewissen zu üben, während keineswegs auch ein Gewissensrecht der einzelnen Unterthanen anerkannt wurde, bei etwaigem Widerspruch gegen ihre Obrigkeiten wenigstens in kleineren Kreisen die alten Formen beizubehalten oder neue zu fordern. Luther freilich erklärte damals (in dem Bedenken, Erlanger Ausg. Bd. 54, S. 63 ff.) seinem Kurfürsten: Derselbe hätte auch nicht Macht, Jemand zu zwingen, die gefallenen Mißbräuche wieder anzunehmen; er sey auch nicht Ursache gewesen, daß sie angefangen zu fallen, sondern habe nur fallen lassen, was gefallen sey; es stehe auf eines Jeglichen eigen Gewissen. Sonst aber theilte auch er den Grundsatz, daß einzelnen übrigen Anhängern der Mißbräuche von Obrigkeitswegen keine Duldung mehr zu gewähren sey, und wußte andererseits den evangelisch gesinnten Unterthanen der katholischen Fürsten nur zu rathen, daß sie die Freiheit von den Mißbräuchen durch Uebersiedlung unter evangelische Obrigkeiten sich verschaffen. Gerade auch in dieser Beziehung ist der Speyerer Protest von hoher Bedeutung für die Gestaltung der neuen kirchlich politischen Ordnung. Die Zwinglischen Grundsätze waren, wie wir sehen werden, auch in dieser Hinsicht andere, schloßen jedoch auch keineswegs jene Gewissensfreiheit der Einzelnen mit Bezug auf ihr kirchliches Leben in sich. — Als der Kaiser auf dem Augsburger Reichstag 1530 persönlich mit dem vollen Gewichte seiner Autorität den Protestanten entgegentrat, erschienen sie fest vor ihm mit ihrem ersten gemeinsamen öffentlichen Bekenntnisse. Der Reichstagsabschied gab ihnen noch kurze Bedenkzeit, nach welcher gewaltsame Exekution in Aussicht gestellt wurde. Das Kammergericht eröffnete gegen sie Processe wegen der eingezogenen geistlichen Güter. Sie aber stärkten sich jetzt durch den Bund von Schmalkalden, der auch schon über gewaltsamen Widerstand sich berieth. Ob ein solcher gegen den Kaiser erlaubt sey, war schon nach dem Speyerer Reichstag von Juristen und Theologen erörtert worden. Der Grundsatz der lutherischen Lehre blieb, daß die Handhabung äußerer Gewalt nur der Obrigkeit zustehe und ihrer Gewalt gegenüber die Unterthanen die Güter des Evangeliums nicht durch Gewalt, vielmehr nur durch Leiden wahren können und sollen. Letzteres wandte Luther auch auf die einzelnen Reichsstände an, sofern dem Kaiser gegenüber eben auch sie bloß Unterthanen seyen. Die Juristen aber deducirten, daß dieß nach der positiven Rechtsverfassung keineswegs der Fall, daß hiernach vielmehr der Kaiser in seiner Macht beschränkt, daß er namentlich zu einer Jurisdiktion in Glaubenssachen nicht befugt und daß gegen einen trotz der Appellation (— hier der Appellation an ein Concil) procedirenden oder notorisch

ungerecht urtheilenden Richter nach dem Gesetz ein Widerstand erlaubt sey. Darauf erkannte auch Luther Jenen das Recht des Widerstandes zu, weil auf dem weltlichen Gebiet eben die positiven Gesetze maßgebend seyen, deren Deutung nicht den Theologen, sondern den Juristen zustehe. So hat sich jetzt die Anschauung der reformirenden Fürsten von ihrer Stellung im Reiche weitergebildet. Die Gutachten der Juristen freilich (vgl. besonders bei Hortleder, Handl. und Ausschr. v. d. Urs. d. teutschen Kriegs u. s. w. Th. 2. Bd. 2.) zeigen dabei eine unklare Mischung von Grundsätzen des bürgerlichen römischen Rechtes, des Kirchenrechtes, des deutschen Staatsrechts und des Naturrechts.— Indessen kam jetzt gegen ein Einschreiten des Kaisers auch die Türkengefahr und die Eifersucht des katholischen Baierns gegen die habsburgische Macht zu Hilfe. Im Nürnberger Religionsfrieden 1532 wurde wieder ein beiderseitiges Gewährenlassen bis auf ein Concil zugesagt. Schon bereitete sich dann für den Kaiser auch ein neuer Krieg mit Frankreich vor; französische Agenten arbeiteten daran, die Opposition in Deutschland rege zu halten; die schmalkaldischen Verbündeten waren schon 1532 auch vor einem französischen Bündniß nicht zurückgescheut. Da mußte des Kaisers Bruder Ferdinand 1534 sich gefallen lassen, daß das in seiner Hand befindliche Württemberg (s. den Art.) durch einen Kriegszug des Landgrafen Philipp wieder an den vertriebenen Herzog Ulrich gebracht und von diesem den evangelischen Ländern zugesellt wurde. In Pommern (s. d. Art.) wurde seit 1534 die Reformation organisirt. In Brandenburg (s. d. Art.) nahm sie Kurfürst Joachim II. (1535) vor. Das Herzogthum Sachsen fiel ihr nach dem Tod ihres hartnäckigen Gegners Georg unter dessen Bruder Heinrich 1539 zu. Die fanatisch ausschweifende Erhebung und Niederlage der Anabaptisten in Münster (s. den Art.), gegen welche gerade der protestantische Landgraf das Beste geleistet hatte (1535), brachte ihr keinen Schaden als den Verlust dieser, zuvor ihr selbst zugefallenen Stadt. Zugleich schien eine Einigung mit den schweizer Reformirten, an welcher der Landgraf seit 1529 im Interesse der politischen Stärkung für den Protestantismus und mit Hinneigung zu ihrer eigenen Richtung gearbeitet, der aber besonders Luther mit tiefem Argwohn sowohl gegen ihren Geist als auch gegen die politischen Machinationen widerstrebt hatte, endlich sich zu verwirklichen vermöge der Wittenberger Concordie v. J. 1536 (s. d. Art.). Jetzt befleißigte sich der Kaiser sehr ernstlich friedlicher Mittel, dem Reiche und der Kirche im Ganzen die Einheit wiederherzustellen. Pabst Paul III. konnte seinem Dringen auf ein Concil nicht mehr ausweichen, traf jedoch die Einleitungen für ein aufs Jahr 1537 in Mantua zu veranstaltendes Concil so, daß man weder an einen guten Willen zu einem Concil überhaupt bei ihm glauben, noch auf protestantischer Seite irgend auf die geforderte Freiheit des Concils hoffen konnte (Verhandlungen darüber zu Schmalkalden 1537, Schmalkalder Artikel Luthers und Traktat Melanchthons). Der Kaiser schickte nun zwar an die protestantischen Fürsten nach Schmalkalden in der Person seines Vicekanzlers Held einen Vertreter, der befremdender Weise wieder einen bedrohlichen Ton anstimmte, und ließ wieder einen Gegenbund gegen sie unter den Katholischen zu Nürnberg 1538 abschließen. Dann aber schritt er in seinen friedlichen Versuchen noch weiter zu den Religionsgesprächen in Worms 1541 (s. den Art.) und in Regensburg (s. den Art. „Regensb. Interim"). Als diese an den kirchlichen Problemen und am gegenseitigen Argwohn beider Theile gescheitert waren, wurde der Religionsfrieden unter dem Einfluß neuer Kämpfe mit den Türken und Frankreich verlängert. In dieser günstigen politischen Lage machte der Kurfürst von Sachsen den ersten Versuch, auch einmal einen Bischofsstuhl mit einem Evangelischen zu besetzen. Als nämlich 1541 das Bisthum Naumburg erledigt wurde, beanspruchte er, daß das Kapitel nur einen ihm genehmen Bischof wähle, wie denn auch der vorangegangene Bischof auf Empfehlung des Kurfürsten Friedrich gewählt worden war; die sächsischen Bisthümer überhaupt wurden von den sächsischen Fürsten als unter ihrer Landeshoheit und Schutzherrlichkeit stehend angesehen. Und als das Capitel gegen seinen Willen den J. von Pflug wählte, erklärte er es seines Wahlrechts für verlustig und ernannte selber

den Amsdorf (s. diesen Art.) 1542. In demselben Jahre wurde der Herzog Heinrich von Braunschweig wegen seines Versuches an der Stadt Goslar die Reichsacht zu vollziehen, welche über sie wegen Aufhebung einiger Klöster ausgesprochen, vom Kaiser aber suspendirt worden war, vom sächsischen Kurfürsten und Landgraf Philipp mit Krieg überzogen und vor ihnen landesflüchtig, worauf diese sein Gebiet in Beschlag nahmen und sogleich darauf zu reformiren begannen. Zu gleicher Zeit nahm der Pfalzgraf Otto Heinrich von Neuburg die Reformation an. Im Cleveschen verbreitete sie sich durch Georg Wilhelm. Die Kurpfalz folgte unter Friedrich II. (seit 1544; s. den Art. „Pfalz"). Selbst die streng katholischen Regierungen von Baiern und Oesterreich schienen die evangelische Gesinnung unter ihren Unterthanen nicht mehr auf die Dauer hemmen zu können; besonders in Oesterreich war sie unter dem Volk und noch mehr beim Adel mächtig geworden und wurde ungescheut von den Landständen gegen König Ferdinand ausgesprochen: sie leiteten das Türkenunglück von dem herrschenden Götzendienst ab. Endlich war sogar einer der ersten geistlichen Reichsfürsten, der Erzbischof Hermann von Köln (s. den Art. „Hermann von Wied"), schon seit einigen Jahren mit den evangelischen Theologen und Fürsten in sehr freundliche Beziehungen getreten und unternahm jetzt für sein Erzbisthum mit Zustimmung der weltlichen Stände trotz dem Widerspruch des Klerus eine evangelische Reform. Der Bischof von Münster, Franz von Waldeck, war bereit, ihm zu folgen; er erklärte 1544 offen seine Absicht, evangelische Prediger zu bestellen. Ueber das Bisthum Merseburg wurde 1544 nach dem Wunsche des Herzogs Moritz von Sachsen so verfügt, daß die weltliche Administration seinem Bruder August, die geistliche dem protestantischen Kleriker Georg, Fürsten von Anhalt (s. diesen Art.), als bischöflichem Coadjutor, übertragen wurde; am 2. August 1545 wurde der Letztere vollends durch Luther ebenso wie früher Amsdorf zum Bischof geweiht. So war ein höchst bedeutsamer Anfang gemacht, auch die Bisthümer für den Protestantismus zu gewinnen. Und noch schien der Kaiser, in seinem Gedräng durch Osmanen und Franzosen, an einen neuen gewaltsamen Versuch zu Gunsten der alten kirchlich politischen Ordnungen nicht zu denken. Im Gegentheil ging er zum Erstaunen der katholischen Welt auf dem Speyerer Reichstag v. J. 1544 (s. diesen Art.) in Concessionen, mit denen er auch die Hilfe der Protestanten gegen jene Feinde erkaufte, so weit wie nie zuvor: ein „gemeines, freies, christliches Concil" versprach er zu berufen; falls ein solches nicht zu erreichen wäre, so solle für Deutschland ein Reichstag im nächsten Jahre die streitigen Fragen ordnen; dazu wolle er und sollen desgleichen die Reichsstände Entwürfe für eine Reformation abfassen lassen. Hierauf hin verfaßte nach einem Auftrag, den der sächsische Kurfürst seinen Theologen gab, Melanchthon die sogen. Wittenberger Reformation (Corp. Ref. V, 533. 578. seq.; Richter K.-Ord. I, 81 ff; Richter, Geschichte der evang. Kirchenverfassung S. 71); ihr leitender Gedanke war die Herstellung des Friedens und der Einheit für die deutsche Kirche vermöge einer evangelischen Reform mit Beibehaltung des Episkopates, falls dieser ähnlich wie eben jetzt der Cölnische, sich evangelisch reformiren ließe. Der Höhepunkt in den äußeren Fortschritten der deutschen Reformation war erreicht, — der Höhepunkt auch in den Hoffnungen, dem Reich und der Nation eine kirchliche Einheit unbeschadet des Evangeliums zu erhalten.

Inzwischen hatten die protestantischen Stände auf ihren Gebieten vermöge der ihnen seit 1526 vom Reich zugestandenen Befugniß die Reformation in der Weise durchgeführt, daß durch obrigkeitliche Verfügung die Predigt des reinen Wortes und Uebung des gereinigten Gottesdienstes, wofür ja bisher schon klar genug vor Aller Ohren gezeugt und hiermit die Seelen genugsam vorbereitet worden seyen, den sämmtlichen Geistlichen zur Pflicht gemacht und sämmtlichen Gemeinden dargeboten, jedes öffentliche Widerstreben dagegen aber verwehrt und bald auch mit bürgerlicher Strafe als Frevel gegen die erste Tafel des Dekalogs bedroht wurde. Da zeigte sich aber, daß doch die Seelen der Volksmenge, welche hiermit eine evangelische Kirche bilden sollten, keines-

wegs schon in großem Umfang wirklich von jenem Zeugniß durchdrungen seyen oder so leicht und schnell vom Worte sich durchdringen, erleuchten und zu durchheiligten Gliedern der Kirche umschaffen lassen. Schmerzlich klagten die Reformatoren besonders nach den Erfahrungen, welche bei den Visitationen gemacht wurden, über die große Unwissenheit, Fleischlichkeit, Rohheit und namentlich über die Neigung, nach Wegräumung der bisherigen hierarchischen Schranken sich der Zügellosigkeit oder völligen religiösen Gleichgiltigkeit zu ergeben. Und wesentlich hiernach bestimmte sich nun vollends die Gestalt, welche das lutherische Christenthum annahm. Eine wahre christliche Kirche sah man nun doch in der Uebung des Wortes und der Sakramente und in den dadurch bereits gewonnenen ächten Gliedern Christi schon hergestellt, auch wenn jene Durchdringung der Menge erst noch Aufgabe blieb. Mit Bezug auf diese Menge gestaltete sich so die Kirche wesentlich als Missions- und Erziehungsanstalt; und zwar sollte es sich hiebei vor Allem darum handeln, daß dieselbe durch Darbietung der Gnadenmitel zum Genuß des Heiles und der Seligkeit gebracht werde; zu der dabei nothwendigen Buße sollte das Gesetz treiben als Zuchtmeister auf Christus und sein Evangelium. Auf eine objektive Darstellung der Gemeinde als heiliger wurde unter diesen Umständen verzichtet. Und nicht minder mußte sie darauf verzichten, an der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten aktiv mit Theil zu nehmen. Luther hat in der „deutschen Messe" v. J. 1526 unterschieden zwischen einem kirchlichen Zustand, wo man noch keine geordnete, gewisse Versammlung habe, darin man nach dem Evangelium das Volk regieren könnte, sondern nur eine öffentliche Reizung zum Glauben und Christenthum, eine Uebung der Jugend u. s. w., — und zwischen einer „rechten Art der evangelischen Ordnung", da diejenigen, welche ernstlich Christen seyn wollen, sich mit Namen einzeichnen und besondere Versammlungen halten, wo dann auch nach Matth. 18, 15 ff gehandelt werden könne; zu einer Gemeine der letzteren Art aber, sagt Luther, habe er die Leute nicht, könne und möge sie daher noch nicht anrichten (vgl. ähnliche andere Aeußerungen Luthers in meiner „Theol. Luthers" 2, 560). Die Kirche der deutschen Reformation hat zum mindesten ganz überwiegend eben jenen ersteren Karakter angenommen. .

Jene zweite Art der evangelischen Ordnung hat doch die hessische Synode zu Homberg 1526 in ihrem merkwürdigen, von Franz Lambert herstammenden Reformationsentwurf herzustellen versucht (Richter K.-Ord. 1, 56 ff; vgl. die Artikel „Lambert, Presbyter., Luther"): hiernach sollte wirklich die Gemeinde aus denjenigen, ob auch der Zahl nach wenigen Personen gebildet werden, welche frei ihren Beitritt zu derselben und ihre Zustimmung zu den in den Entwurf vorgeschlagenen Gesetzen erklären. Es war dieß, wie wir sehen, jener originelle Gedanke Luthers, — ihm eigen auch im Unterschied von Zwingli und Calvin. Der Entwurf verordnete ferner Versammlungen der ganzen Gemeinde einer Kirche mit ihrem „Bischof" (Pfarrer) zu gemeinsamen Berathungen und Uebungen des Bannes, — neben dem „Bischof" Diakonen und seniores, — Leitung der Gesammtkirche durch eine aus den Pfarrern und aus Vertretern jeder Gemeinde bestehende Synode, auf der übrigens auch der Landesfürst und die Adeligen oder von ihnen gewählte Vertreter eine Stimme haben sollten. „Independentisch" kann hiernach diese Ordnung nicht heißen, auch „demokratisch" nicht schlechthin. — Zur Ausführung kam der Entwurf nicht. Luther fand ihn nicht der Grundidee nach verkehrt, wohl aber deshalb weil eine solche Ordnung nicht auf einmal auf dem Wege des Gesetzes gemacht werden könne.

Für die Art dagegen, wie in Wirklichkeit jetzt reformirt und organisirt wurde, ist in allem Wesentlichen das kursächsische Verfahren i. J. 1527 maßgebend (vgl. den Art. „Kirchenvisitationen, erste sächsische insbesondere"). Nach des Landesherrn Verfügung und durch von ihm ausgeschickte Visitatoren sollten die kirchlichen Zustände untersucht und geregelt werden. Man fand dieß nicht bloß wegen derjenigen Geistlichen nothwendig, die etwa noch nicht genug vom Evangelium wüßten oder wollten, sondern namentlich auch wegen des Volkes, das gegen Gottes Wort undankbar sey und

alle Zucht von sich werfe. Gesorgt werden sollte nun vor Allem für rechte Pfarrer, — Anweisung gegeben für rechte Lehre, Gottesdienst und christliches Leben. Zur Aufsicht über die Pfarrer wurden Superintendenten eingesetzt (vgl. oben: den Oberprediger schon in der Stralsunder Ordnung). Das Volk wurde ermahnt, Gottes Wort treulich zu hören, der Obrigkeit zu gehorchen, den Pfarrern ihre Ernte u. s. w. zukommen zu lassen. Auch in Hessen wurden 1531 die Pfarrer unter Superintendenten gestellt, ohne daß von jener Idee einer Gemeindeorganisation aus d. J. 1526 noch die Rede wäre. Weiter ist zu vergleichen z. B. die Pommersche Kirchenordnung v. J. 1535 mit ihren Superattendenten. — Die theoretischen Principien, vermöge deren den Fürsten, welche so reformirten, im Allgemeinen die Fürsorge für Erhaltung und Herstellung des reinen Wortes und Gottesdienstes für ihre Unterthanen zustehen sollten, kennen wir. Wozu sie hiernach vor Gott verpflichtet waren, dazu sahen sie sich jetzt auch durchs positive Gesetz des Reiches befugt. Sie hatten hiedurch — wenigstens bis auf Weiteres — ein jus reformandi erlangt. Mit jenen Principien war indessen noch nicht ausgesprochen, daß sie darum in jener Fürsorge auch so, wie es jetzt geschah, die innere Reinigung und Organisation der Kirchen selber übernehmen sollten, oder ob dieß nicht vielmehr eigentlich die Sache kirchlicher Personen sey, welche sie nur zu solcher Thätigkeit anzuregen haben. In der That spricht nun auch Luther in seinem Vorwort zum sächsischen Visitationsunterricht 1528 aus, daß die Vornahme solcher Visitationen und das Wiederanrichten des rechten Bischof- und Besuchamts nicht an sich ihre Pflicht sey: nur weil sonst Niemand vorhanden sey, der hiezu Beruf hätte, sey der Landesherr gebeten worden, aus Liebe, ohne daß er es nach weltlicher Obrigkeit schuldig wäre, Personen zu jenem Amte zu verordnen. Aber der Nothstand, um des willen die Obrigkeiten ihre Thätigkeit so weit ausdehnten, blieb, da man keinen evangelischen Episkopat hatte, fortbestehen. Und jene Principien selbst wurden jetzt in einer Weise ausgedehnt, bei welcher die Gränzen der eigentlichen obrigkeitlichen Pflichten zum mindesten sehr unbestimmt wurden. Wir bemerkten dieß schon bei der oben erwähnten Erklärung der Haller Kirchenordnung. Weiter bezeichnet z. B. Melanchthon (in der Abhandlung de jure reform. Corp. Ref. III, 240—258) die Obrigkeiten nicht bloß als praecipua membra ecclesiae, welche wegen der Pflichtversäumniß der Bischöfe zur Besserung der Kirche helfen müssen (vgl. jene Sätze Luther's), sondern er vergleicht sie auch den Familienvätern, welche für die rechte Unterweisung der Ihrigen zu sorgen haben.— Treten wir sodann in die eigentlichen Thätigkeiten der Kirche selbst ein, so werden hier als die wesentlichen, von Gott verordneten Thätigkeiten bezeichnet jene Verkündigung des Wortes und jene Ausspendung der Sakramente mit der Uebung der Schlüssel, d. h. der Vollmacht, die Sündenvergebung im Worte den Einzelnen zuzusprechen oder vorzuenthalten, sie vom Genuß des Sakramentes und der Kirchengemeinschaft auszuschließen und wiederzuzulassen. Es sind wesentlich geistliche Thätigkeiten. Sie sind beschlossen in der Kirchengewalt, welche eins ist mit dem Dienste Gottes an der Gemeinde. Und sie sind als öffentliche Thätigkeiten bestimmten, ordentlich berufenen, kirchlichen Personen, den Trägern des geistlichen Amtes, übertragen (vgl. besonders auch in der Augsburg. Confess.). Insoweit erscheint jetzt also in den neu organisirten Kirchen das geistliche Amt — in den Pfarrern und Superintendenten — an die Spitze gestellt. Sie haben die Gemeinden zu weiden. Ihnen gegenüber nun erhält keine Selbstthätigkeit der Gemeinden Raum. Auch die Uebung des Bannes nach Matth. 18 wurde Jenen allein überlassen; so auch in den Stadtgemeinden, z. B. nach den Bugenhagenschen Kirchenordnungen von Braunschweig, Hamburg u. s. w. Nur um so weniger ist jedoch zu übersehen, was grundsatzmäßig die Reformatoren noch immer für die Gemeinden und ihre Laienmitglieder beanspruchten. Von der Berufung jener Amtsträger sagt Luther eben da, wo er die Kirche als Gemeine der Gläubigen definirt, auch wieder, daß dieselbe die Kirchendiener zu wählen Macht habe (vgl. z. B. die Schmalk. Artt.), und macht zu einem Bedingniß für die Einsetzung eines rechten Bischofs oder Pfarrers,

daß die Kirche mit ihm eins sey und ihn hören wolle (vgl. hiefür und für Späteres die Stellen in meiner „Theol. Luther's" 2, 561 ff). Ebenso macht dazu Melanchthon das zustimmende Zeugniß der Kirche des betreffenden Ortes, wofür er dann freilich das „testimonium honestiorum hominum in eo coetu" gelten läßt (C. Ref. III, 184. IV, 544. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung 58). In Preußen wurde auch noch nach der Ordnung v. J. 1540 (Richter, K.-Ord. I, 334) für den Fall, daß der Landesherr mit Bestellung eines Pfarrers nachlässig säume, den Pfarrkindern selbst überlassen, sich nach einem umzusehen. Am wenigsten konnte man beim Bann der Anerkennung, daß eigentlich die Gemeinden wirklich mitthätig sein sollten, gemäß dem „Dic ecclesiae" Matth. 18 sich entziehen. Luther und Melanchthon wünschten sie wenigstens durch etliche „ehrliche Männer", — „seniores", — „ex honestioribus viris ecclesiae" — vertreten zu sehen (Luther a. a. O., Melanchthon bei Richter, Geschichte u. s. w. 57). Auch hinsichtlich des Wortes oder der Lehre und Predigt endlich konnten ja die einzelnen Gemeindeglieder gemäß den evangelischen Grundprincipien nicht zum bloßen Objekt des Weidens gemacht werden. Während sie Gottes Wort aus dem Mund ihrer Hirten wie ein von Gott selbst ihnen dargereichtes annehmen sollten, blieb doch die Möglichkeit anerkannt, daß die Hirten auch zu Irrlehrern und Wölfen werden können, und zugleich die Pflicht für die Gemeindeglieder, selbst auch darauf zu achten, ob Jene wirklich als rechte Hirten das Wort Gottes ihnen bringen. Auf Synoden und Concilien wollten Melanchthon und Luther auch für's Urtheil über die Lehre ein Mitstimmen von Laien (Melanchth. b. Richter S. 57, Luther a. a. O. S. 544). Andererseits aber, was das Verhältniß der Träger des geistlichen Amts zu den Obrigkeiten betrifft, verhielt es sich nun doch keineswegs so, als ob nach Herstellung der evangelischen Ordnung die höchste Leitung der Kirche auf jene übergegangen wäre. Vor allem wurde, was die Bestellung jener Träger des Amtes anbelangt, ihre „Berufung durch die Kirche" auch jetzt keineswegs so verstanden, als ob diese Thätigkeit der Kirche durch die schon vorhandenen Träger des geistlichen Amt's zu üben wäre. Vielmehr verblieb es bei der Berufung der Pastoren durch die Laienpatrone, Magistrate, Landesherrn, der Superintendenten durch die höchsten städtischen oder Landesobrigkeiten, wobei nur die allgemeine geistliche Qualifikation der Candidaten durch Männer des geistlichen Amts geprüft werden sollte; in Städten wie Hamburg u. A. wirkten hiebei mit den Magistraten und Stadtverordneten auch die den Kirchenkästen vorstehenden Laien. Bei der Möglichkeit sodann, daß jene Diener des Worts vom reinen Wort wieder abweichen, und bei den bald nur allzuhäufigen Streitigkeiten über solche Abweichungen war zwar die Untersuchung hierüber Sache des geistlichen Amtes, die letzte Entscheidung darüber aber, was für reine Lehre in einem Lande gelten sollte, verblieb, wie nach dem schon oben Ausgeführten sich nicht anders denken ließ, den christlichen Regenten, den Landesvätern, den Wächtern der beiden Gesetzestafeln. Ebensowenig konnten diese ihrerseits sich beruhigen, wenn nach ihrer christlichen Ueberzeugung ein Geistlicher mit seinem geistlichen Strafamt Mißbrauch trieb, wie denn darüber die sächsischen Landstände 1533 beim Landesherrn sich beschwerten (Seckendorf hist. Luth. Lib. III. § XXV. Add. III.). Endlich bringt die Leitung und Verwaltung der Kirche so viele Akte und Maßregeln mit sich, welche nach der reformatorischen Auffassung keineswegs unmittelbar aus Gottes Wort sich ergeben oder direkt von Gott verordnete Thätigkeiten oder so wie die vorhin erwähnten Bestandtheile des geistlichen Amtes göttlichen Rechtes sind, bei welchen es vielmehr um menschlich wandelbare äußerliche Einrichtungen sich handelt: so die Bestimmungen über die äußere Einkleidung des Gottesdienstes, die äußere Handhabung kirchlicher Zucht und Ordnung u. s. w. An sie sollten, wie die Reformatoren nachdrücklicher erklären, die Gewissen nicht gebunden seyn; nur aus Liebe und im Interesse der Ordnung nach 1 Cor. 14, 40 sollte man sie annehmen. Ihre Unentbehrlichkeit übrigens zeigte sich genugsam; für den Fortbestand wie für die erste Reform der Kirchen waren fort und fort solche Verfügungen zu erlassen. Wer

nun sollte diese berathen, erlassen und durchführen? Der Gemeinden Stellung blieb ihnen gegenüber die oben bezeichnete; dem Princip nach sollte zu ihnen der Consens der Gemeinden gehören (vgl. Luther a. a. O. 547); die Leiter der Kirchen begnügten sich mit einem consensus tacitus der Gemeinden oder beruhigten sich, wenn ein Dissens laut wurde, damit, daß nach ihrer eigenen Ueberzeugung die Einwendungen keinen ächt christlichen Grund haben. Was aber dabei wieder das Verhältniß der geistlichen Leiter oder Hirten zu den Landesobrigkeiten anbelangt, so wollte zwar die Augsb. Confession den Bischöfen das Recht zu gottesdienstlichen Anordnungen, durch welche die Gewissen nicht beschwert würden, zugestehen. Allein dieß war keineswegs so gemeint, als ob, was hier der Einigung wegen zugestanden wurde, principmäßig an das geistliche Amt und seine Autorität übertragen und gebunden werden sollte. Innerhalb der protestantischen Kirche gestaltete sich vielmehr die Sache thatsächlich so, daß wenigstens alle umfassenderen, tiefer eingreifenden und streng durchzuführenden kirchlichen Ordnungen zu Anfang und fernerhin durch Erlasse der Obrigkeiten aufgerichtet wurden, die sich freilich von den Theologen darüber berathen ließen. Und sie konnte bei den gegebenen Verhältnissen und herrschenden Anschauungen nicht anders sich gestalten. Man mag sagen: die Träger der geistlichen Gewalt sollten, da jene Ordnungen eben die äußere Einkleidung der geistlichen Thätigkeiten betreffen und dem innern Wesen und Bedürfniß der letzteren entsprechen müssen, deshalb auch über jene das höchste entscheidende Urtheil haben. Allein — abgesehen davon, daß auch in Betreff der eigentlich geistlichen Amtsführung die christlichen Obrigkeiten eine Controle sich vorbehalten sollten, — handelte es sich nun hier gerade nicht um's Geistliche als solches, sondern um Aeußerliches; und gerade Luther machte auch eben hier nachdrücklich diesen Unterschied geltend; ja sein Begriff des eigentlichen „geistlichen" Regiments fällt mit dem vorhin angegebenen Begriff der geistlichen, nur im Treiben des Worts u. s. w. sich bewegenden geistlichen Gewalt zusammen (a. a. O. S. 542). Die äußeren Dinge ferner, um die es sich handelte, sollten für die Gewissen frei und nur der Liebe wegen von den Gemeindegliedern anzunehmen seyn; bei jener ganzen thatsächlichen Entstehung und Zusammensetzung der Gemeinden aber konnte man, auch wenn man die Anordnungen für ein noch so dringendes Bedürfniß und für noch so heilsam und christlich hielt, doch eine wirksame, allgemeine Durchführung derselben gegenüber von gleichgiltigen oder unordentlich gesinnten Subjekten nur hoffen, wenn eine äußere Autorität sie vornahm, die ihnen die Form allgemein verpflichtender Gesetze geben und im Nothfall Zwang zu ihren Gunsten anwenden konnte. Dazu war aber gerade nach den reformatorischen Principien nur die obrigkeitliche Gewalt befugt. Weiter wurde dann für die Durchführung kraft obrigkeitlicher Autorität und Macht der Gesichtspunkt geltend gemacht, daß die Obrigkeit aller Zwietracht im äußeren Leben ihrer Unterthanen steuern müsse. Ueberhaupt endlich wurde die obrigkeitliche oder weltliche Gewalt in einer solchen Weise als die höchste Gewalt über die äußeren Dinge überhaupt bezeichnet, daß schon um deß willen der Umfang ihres Gebietes von vorn herein auch gegenüber von jenen auf's kirchliche Leben bezüglichen äußeren Dingen nirgends scharf abgegränzt erschien. So blieb denn freilich das im strengsten Sinn geistliche Gebiet von dem der weltlichen Macht in so weit streng geschieden, als die geistlichen Funktionen des Dienstes am Worte und der Sakramentsspendung dem geistlichen Amte schlechthin vorbehalten blieben. Jene kirchlichen Ordnungen aber wurden, eben weil man es mit dem eigentlich „Geistlichen" so streng nahm, in diesen Vorbehalt nicht eingeschlossen, vielmehr der Leitung einer für die Kirche sorgenden und dem geistlichen Interesse durch äußere Maßregeln dienenden christlichen Obrigkeit anvertraut. — Zu alle dem kamen noch Angelegenheiten die man, wenn man auch die äußere Einkleidung der geistlichen Akte in gottesdienstliche Formen u. s. w. zu den rein kirchlichen Dingen rechnen und in ihrer unmittelbaren Beziehung zum eigentlich geistlichen, religiösen Leben anerkennen wollte, doch jedenfalls nach der reformatorischen Auffassung dem weltlichen, bürgerlichen, staatlichen Gebiete zugleich zutheilen mußte. Dahin gehörten namentlich

die Ehesachen, indem die Ehe an sich zu den natürlich sittlichen, von Gott schon durch die Schöpfung verordneten Instituten gezählt wurde, weiter die Aufsicht über das weltliche Vermögen der Kirche, über ihre Stellung innerhalb der bürgerlichen, staatlichen Institute. Und zwar waren die Ehesachen mit Bezug auf die für sie in Betracht kommenden Rechtsfragen zunächst dem weltlichen Gebiete, der weltlichen Gerichtsbarkeit anheimgegeben worden. Nun aber drängte sich einerseits für diese Dinge vermöge der Bedeutung, welche doch auch sie für's eigentlich religiöse und kirchliche Leben hatten, das Bedürfniß auf, auch sie unter kirchliche Organe zu stellen. Andererseits erscheinen diejenigen kirchlichen Organe, welche bisher von den Obrigkeiten zur Aufsicht über die Kirche selbst eingesetzt worden waren, nämlich die einzelnen Visitatoren und Superintendenten, auf die Dauer nicht genügend. Sie vermochten besonders dem Volke gegenüber nicht die gehörige Zucht und Ordnung zu erhalten. Was ferner die bisherigen Befugnisse der Pfarrer betrifft, so machten theils Mißbräuche bei dem von ihnen geübten Banne, theils Hemmungen, welche diese Uebung in ihren Händen erlitt, eine Oberbehörde für denselben erforderlich; auch meinte man mit demselben bürgerliche Strafen, welche als solche doch den Geistlichen nicht zustehen sollten, verbinden zu müssen. So entwickelte sich die lutherische Kirchenverfassung — zunächst in Kursachsen (seit 1538) — vollends weiter zur Aufstellung von Consistorien (s. den Art., ferner Richter, Gesch. der evang. Kirchenverf. S. 82 ff. 115 ff., Stahl, Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 2. Aufl. S. 306 ff.). Sie sollten vor Allem den Bann und die Ehesachen unter sich haben, zugleich aber, da der Episkopat der Reformation definitiv fremd und feind blieb, die Centralbehörden auch für die eigentliche Kirchenverwaltung seyn. Da fand denn auch das Laienelement eine geordnete und gewichtige Vertretung im kirchlichen Organismus; nur wurde den in den Consistorien sitzenden Laien nicht sowohl der Karakter von Vertretern der Kirche zugetheilt, als vielmehr der von Rechtsverständigen, deren Theilnahme durch die mit jenen Angelegenheiten sich verbindenden Rechtsfragen und durch die den Consistorien übertragene äußere Exekutivgewalt gefordert werde; als Vertreter der Kirche erschienen sie am meisten noch bei der Uebung des Bannes (vgl. Luther's und Melanchthon's oben erwähnte Aeußerung über die Zuziehung von Laien zu dieser).

Während dieser bisherigen Entwicklung der deutschen Reformation und ihrer Kirchenverfassung konnte sich übrigens immer noch fragen, ob nicht für diese noch andere Formen eintreten können und werden. So viel war ja auch von vorn herein festgehalten worden, daß die angenommenen bestimmten Formen nicht göttlichen Rechtes und somit nicht die allein zulässigen seyen. Schon früh erhoben ferner die Reformatoren Klage theils über die mangelhafte Durchdringung des Volkes durch die so geformte kirchliche Thätigkeit, theils über weltliche, selbstsüchtige Motive, mit welchen die Herren des weltlichen Regimentes in die kirchlichen und geistlichen Dinge eingriffen. — Eine eigenthümliche Gestaltung erhielt auch wirklich noch die hessische Kirche 1539 (Richter K.-Ord. I, 290 ff.). Während nämlich hier die Pfarrer zu Diöcesansynoden, die Superintendenten nebst Abgeordneten dieser Synoden zu einer Landessynode vereinigt worden waren, wurde jetzt für die einzelnen Gemeinden ein Aeltesteninstitut verordnet, zu welchem die nächste Anregung von reformirter Seite her kam (vgl. unten), dessen erste Idee wir aber bei Brenz gefunden haben. Und zwar sollten diese Presbyter, — bestellt theils durch Magistrate und Gerichtsherrn, theils durch die Gemeinden, — nicht bloß mit dem Banne zu thun haben, sondern auch zu der Seelsorge und dem Hirtendienst nach Vermögen mithelfen und auch auf das Leben und die Lehre der Prediger selbst ein fleißiges Aufsehen haben. Luther (und zwar 1543, also nach Errichtung von Consistorien, L. Briefe 5, 551) hatte an diesem exemplum excommunicationis Wohlgefallen und wünschte, daß man demselben auch anderwärts nachkäme. Ein Hinderniß hiefür sah er jetzt nicht in einer Unfähigkeit der Gemeinden, sondern in den centauri et harpyiae aulicae. Allein das Beispiel blieb überhaupt ohne Nachfolge. — Andererseits war immer noch

den Bischöfen, wenn sie evangelisch werden wollten, die Anerkennung vorbehalten worden; vgl. besonders auch noch jene Wittenb. Reformationsformel (vgl. ferner: Haupt, der Episkopat der deutschen Reformation, Frankf. 1863). In Preußen waren die Bischöfe von Samland und Pomesanien wirklich zum Evangelium übergetreten und in Thätigkeit geblieben; ebenso in der Kurmark der Bischof von Brandenburg. Für Naumburg und Merseburg gewann man, wie wir sahen, protestantische Bischöfe. Der Erzbischof von Cöln sollte sein Amt in evangelischer Weise fortführen. Melanchthon machte auch seine Vorschläge in Betreff der Bischöfe nicht bloß im Sinn einer Concession an die hergebrachten Formen, sondern hegte unstreitig auch von sich aus den Wunsch der Wiederherstellung eines Episkopat's, indem er darin Schutz zu finden meinte vor einer drohenden Auflösung der kirchlichen Ordnung und vor einer Tyrannei, die noch unerträglicher als die frühere werde (vgl. besonders Corp. Ref. II, 336.). Um so mehr ist dagegen zu beachten, daß Luther, obgleich er jene Veranstaltung der Kirchenvisitationen durch die Fürsten auch später noch aus einem Nothstand ableitet und obgleich er jenen Concessionen sich nicht entzieht, doch niemals die Hoffnung oder den selbstständigen Wunsch einer solchen Wiederherstellung ausspricht, noch an den Gedanken daran Hoffnungen für's Wohlergehen der eigenen Kirche knüpft (gegen Stahl a. a. O. S. 207). In der That läßt sich auch nicht absehen, wie unter den gegebenen Zuständen und bei den sonst herrschenden Grundsätzen und Tendenzen solche Hoffnungen sich hätten verwirklichen sollen. Was dem alten Episkopate gegenüber von den weltlichen Gewalthabern und vom Volke seine eigentliche Macht gab, nämlich der Glaube an sein göttliches Recht, seine apostolische Succession, den in ihm und nur in ihm sich fortpflanzenden höhern Geist, war im Protestantismus für immer dahin. Die christliche Obrigkeit hätte auch ihm gegenüber mit ihrer Pflicht, für lautere Lehre und reinen Gottesdienst bei ihren Unterthanen zu sorgen, zugleich das Recht behalten, diese Fürsorge gemäß ihrer eigenen selbstständigen christlichen Ueberzeugung zu üben. Gegen Gleichgiltigkeit und Widerspenstigkeit, mit welcher die Gemeindeglieder seine Thätigkeit lähmten, konnte auch er selbst des Armes der Obrigkeit nicht entbehren und um so weniger ihrer Oberhoheit sich entziehen. Gegen die Schäden, vor welchen Melanchthon bangte, hätte er eine Macht nur dann bilden können, wenn er auf den christlichen Gemeingeist und die freie Hingebung ächt christlicher und zugleich in kirchliche Mitthätigkeit gezogener Gemeinden sich zu stützen vermocht hätte. Man hätte etwa noch daran denken mögen, ihm durch Eingliederung in die ständische Landesverfassung und durch eine reiche äußere Ausstattung eine mächtigere Stellung zu verleihen. Aber einerseits drohte hier eine den Grundsätzen der Reformation widerstreitende neue Verweltlichung des geistlichen Amtes; andererseits war daran schon wegen der gerade jetzt mehr und mehr sich steigernden Eifersucht der Fürsten auf möglichsten Alleinbesitz der weltlichen Macht nicht zu denken. So haben denn auch diejenigen evangelischen Bischöfe, welche wirklich schon existirten, diejenige Bedeutung, welche man mit ihrem Namen verknüpfen möchte, niemals gehabt oder behalten. In Preußen legten die Bischöfe nicht bloß ihr weltliches Regiment gemäß jenen Grundsätzen der Reformation sofort in die Hände des Herzogs nieder; sondern zugleich erklärte der Herzog auch hier, daß er wegen der Schwierigkeiten, welche die kirchliche Organisation mache, aus Noth (vgl. Luther bei der kursächsischen Visitation) ein fremdes Amt, nämlich officium episcopale, auf sich nehme. Unter seiner Autorität, und zwar nach Berathung mit den Landständen, wurden die neuen Ordnungen erlassen und die Visitationen vorgenommen. Später ließ er gar mehrere Jahre lang die bischöflichen Stühle unbesetzt und besetzte sie erst wieder auf Andringen der Stände. Seit dem J. 1587 drang vollends auch hier die landesherrliche Leitung der Kirche durch Consistorien durch. In der Mark Brandenburg wurde diese, während man den Brandenburger Bischof in seinem Sprengel beließ, sogleich für die Gebiete der beiden anderen, der Reformation widerstrebenden Landesbischöfe eingeführt (1543) und jener Episkopat konnte daneben nur wenige Jahrzehnte sich halten. Amsdorf's Stellungin Naumburg war

ohnedieß eine gar bescheidene, auch schon in finanzieller Beziehung sehr eingeengte. Weiter zeigt die Geschichte der dänischen Kirche (s. den Art. „Dänemark"), wie wenig die hier fortbestehenden Bischöfe über die Bedeutung bloßer, vom Landesherrn ganz abhängiger Superintendenten sich zu erheben vermochten. In Schweden (s. den Art.) verlieh ihnen besonders ihre Stellung in der ständischen Reichsverfassung mehr Bedeutung; das Leben und die wahre Selbstständigkeit der Kirche hat unter ihnen nicht mehr Gewinn gehabt als unter deutschen Consistorien und Superintendenten.

So blieb die reformatorische Verfassungsbildung bei dem Ergebniß, an welchem wir oben angelangt sind, stehen. Fortbestehen blieben so auch die Klagen evangelischer Männer über die Vermengung der beiden Gewalten, die Trübung der geistlichen durch die weltliche (über die späteren Proteste der Flacianer gegen die Herrschaft der Fürsten in der Kirche zu Gunsten einer Herrschaft der Theologen vgl. Gieseler, Kirchengesch. Bd. 3, Abth. 2, S. 373 ff.). Schutz gab hiegegen außer wandelbaren äußeren Constellationen, auf welche auch willkürliche Regenten Rücksicht zu nehmen hatten, nur die Bescheidenheit, mit welcher ächt christliche Fürsten beim Bewußtseyn ihrer hohen Berechtigung und Verpflichtung auch des Bedürfnisses eingedenk blieben, von wahrhaft treuen Dienern des Wortes sich über die Maßregeln zum Besten der Kirche berathen und zugleich auf die Gränzen ihres eigentlichen Gebietes aufmerksam machen zu lassen.

Die so reformirte und organisirte Kirche erhielt endlich zugleich auch vollends ihre feste Stellung innerhalb der gesetzlichen Ordnung des deutschen Reiches. Die wirklichen Absichten, welche der Kaiser bei jenen Concessionen v. J. 1544 gehabt, verfolgte er weiter, sobald er 1544 den Frieden mit Frankreich zu Crespy erreicht hatte*). Zugleich sah er dieses jetzt in Streit mit England verwickelt. Die Türken hielt er sich für die nächste Zeit durch eine Geldzahlung vom Leibe. Jetzt endlich glaubte er sich im Stande, die Protestanten mit Gewalt zur Unterwerfung unter die katholische Einheit und unter ihn selbst zu bringen. Das Concil, dessen friedliches Mitwirken durch gewisse reformatorische Maßregeln und Zugeständnisse er erwartete, wurde auf 1545 vom Pabst nach Trient berufen. Die Protestanten zwar, welche die Freiheit des Concils vermißten, hielt er noch hin durch die Zusage neuer Vermittlungsversuche neben dem im December eröffneten Concil, ließ solche auch auf einem neuen Religionsgespräch zu Regensburg im Januar 1546 eröffnen. Mit dem Pabst aber schloß er einen Vertrag ab, wonach er, von diesem mit reichen Subsidien unterstützt, im Juli mit aller Macht gegen die „Protestanten, Schmalkalder und alle anderen Ketzer" zu Felde ziehen sollte, um sie zur alten Religion und zum Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl zurückzurufen. Oeffentlich verläugnete er freilich den Karakter eines Religionskriegs; es sollten nur die Schmalkalder wegen verschiedener, älterer und neuerer Verletzungen des Rechtes und Landfriedens gezüchtigt werden. Und den wichtigsten Vorschub that ihm, daß gerade auch Protestanten, nämlich der Markgraf Hans von Küstrin, Markgraf Albrecht von Brandenburg Culmbach und vorzüglich Herzog Moritz von Sachsen wegen persönlicher und politischer Händel mit ihren Glaubensgenossen sich auf seine Seite stellten. Die schmalkaldischen Verbündeten brachten, so lange sie sich auch hatten täuschen lassen, zuerst eine unerwartet starke Macht in günstiger Stellung gegen ihn auf. Aber sie verwandten sie nicht energisch und concentrirt. Und zwar kann man sich bei ihrem Verhalten des Gedankens nicht erwehren, daß hieran nicht bloß Mangel an Umsicht und Einigkeit Schuld gehabt, sondern daß auch eine wenigstens dem sächsischen Kurfürsten noch anhaftende innere Unsicherheit darüber, was ihnen dem Kaiser gegenüber erlaubt sey, sie von einem rechtzeitigen Schlag gegen diesen zurückgehalten habe. Dann ließ der Kurfürst durch einen Angriff des Moritz sich zu einem Zurückziehen seiner Truppen nach Sachsen bestimmen. Von der Gesammtmacht getrennt erlagen sie dort dem Kaiser

---

*) Vergl. für's Folgende auch die Darstellung mit Hülfe neuer Quellen bei Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten 1545—1555. Düsseldorf 1865.

(Schlacht bei Mühlberg) und in Folge davon der ganze protestantische Bund 1547. — Mächtig wie nie zuvor stand der spanisch deutsche Herrscher und Beschirmer der katholischen Kirche da. Jetzt galt es für ihn, die Aufgabe, zu der er sich berufen hielt, vollends ganz zu lösen. Nicht bloß die Vernichtung der Gegner des katholischen Glaubens und Kirchenthums gehörte dazu, sondern auch eine eigene Reform auf Grund desselben im Gegensatz gegen einzelne, auch für ihn nicht zu läugnende Mißbräuche. Und hier hatte er auch mit dem Widerstreben des Pabstes zu thun, der, sobald der Kaiser in Sachsen gegen die Ketzer vorgerückt war, der kaiserlichen Macht das Concil durch Verlegung nach Bologna zu entrücken versuchte. Jetzt machte jener seinen selbstständigen Versuch einer Einigung mittelst des für die Protestanten bestimmten, ihre Grundlehren umstoßenden Augsburger Interims (s. den Art.), und einer für die katholischen Bischöfe bestimmten Reformationsformel. Aber der Widerstand des Glaubens der Protestanten war in der Niederlage der Waffen nicht gebrochen; Moritz selbst fand nöthig, für seine Protestanten ein anderes, das Leipziger Interim (s. den Art.), aufzustellen, in welchem die Katholiken ein Festhalten an den wesentlichsten Ketzereien sehen mußten, die strengeren Protestanten jedoch zum mindesten eine gefährliche Zweideutigkeit. Und gebrochen war auch die den Kaiser hemmende deutsche Fürstenmacht keineswegs. Durch sein herrisches, gewaltthätiges Auftreten nach erlangtem Sieg und durch sein sichtliches Streben nach Ausdehnung der kaiserlichen Obergewalt überhaupt erregte er gegen sich gerade auch solche Fürsten, die ihm zum Siege verholfen hatten. Am meisten war dieß der Fall bei Moritz, der in den Früchten seines Verhaltens jetzt einerseits hiedurch, andererseits durch den Unwillen seiner protestantischen Unterthanen und Glaubensgenossen sich bedroht sah. Und der Kaiser konnte bei jenem Streben nicht etwa darauf sich stützen und auf Grund davon sich Sympathieen erwerben, daß es ihm um die Interessen, um die Hoheit und Einigkeit des Reichs und der Nation selbst zu thun sey. Klar genug war, daß er bloß seine dynastischen Tendenzen verfolgte und daß er überdieß zur eigentlichen Basis hiefür nicht Deutschland, sondern sein Spanien haben wollte. So betrieb er jetzt auch angelegentlich eine künftige Uebertragung der deutschen Kaiserkrone auf seinen, dem deutschen Wesen ganz entfremdeten Sohn Philipp. Frankreich endlich wartete nur auf den Augenblick, wo es gegen den Kaiser im Bunde mit erbitterten Reichsfürsten den Kampf erneuern konnte. Dieser Bund wurde durch Moritz geschlossen. Dabei hatte in ihm der kluge Kaiser einen Gegner gefunden, der in der Kunst der Täuschung ihn selbst noch überbot. Während derselbe nach kaiserlichem Befehl seine Theologen auf das in Trient wieder versammelte Concil ziehen ließ, brach er selbst 1552 mit seinem Heere, mit dem er so eben an Magdeburg, der bisherigen letzten Burg des widerstrebenden Protestantismus, die Acht vollzogen hatte, gegen den schlechtvorbereiteten Kaiser los. Diesem blieb kein Mittel als das der Unterhandlung. Mit seinem Bruder, König Ferdinand, versammelten sich die bedeutendsten, den verschiedenen Parteien angehörigen deutschen Reichsfürsten persönlich oder in der Person von Abgeordneten zu Passau (s. den Art. „Passauer Vertrag"). Sie waren jetzt eins in der Meinung, daß die kirchlich getrennten Theile bis zu einer etwa noch zu erreichenden friedlichen Ausgleichung unbehelligt neben einander bestehen sollten. Der Kaiser gab seinerseits auch jetzt noch nur einen Stillstand zu bis auf den nächsten Reichstag und bis auf neue Versuche mit einem Concil oder Colloquium, um, wenn diese fehlschlügen, wo möglich wieder nach anderen Mitteln greifen zu dürfen. Er sann mit aller innerer Heftigkeit, die ihm der Gedanke an die definitive Vereitlung seiner Ziele erregte, auf Widerstand und Rache. Aber unter den deutschen Ständen fand er hiefür keine Theilnahme mehr. Gegen den französischen König, der Metz genommen hatte, führte er einen Krieg ohne Erfolg. In Ungarn brauchte man wieder protestantische Hilfe gegen die Türken. So wurde endlich dem Bedürfniß des Reich's, das in Passau zur Anerkennung gelangt war, auf dem Augsburger Reichstag 1555 durch einen definitiven Religionsfrieden Genüge gethan. Keine Reichsstände sollten mehr

wegen der Augsburger Confession und ihrer Lehre beschwert werden, noch von den Genossen dieser Confession die Altgläubigen. In Betreff der unter katholischen Bischöfen und Prälaten stehenden Gebiete ließ man, ohne darüber auf dem Reichstag sich einigen zu können, die kaiserlichen Deklarationen gelten, wonach einerseits ein Uebertritt solcher Geistlicher zum Protestantismus sie ihrer Stellen verlustig machen, andererseits die bisher der Augsburger Confession zugefallenen Städte und Gemeinden solcher geistlicher Territorien von ihrer Religion nicht abgedrungen werden sollten. Wir bemerken noch, daß, indem die Augsburger Confession nicht näher bezeichnet wurde, hiemit auch reformirt (nicht lutherisch) gesinnte Stände, welche nur die Confessio variata annahmen, auf Theilnahme am Frieden Anspruch erhielten. Hiemit war das Reich im Ganzen paritätisch geworden, — nicht jedoch die einzelnen Länder, wo vielmehr die Landesobrigkeit nur Eine Confession zulassen konnte und wirklich zuließ (ausgenommen jene einzelnen in der Deklaration erwähnten geistlichen Territorien). Die Reichsstände hatten für sich Religionsfreiheit mit Bezug auf die beiden Confessionen, — nicht jedoch ihre einzelnen Unterthanen gegenüber von den landesherrlichen Bestimmungen.

Wir haben hiemit die Reformation bis dahin verfolgt, wo die aus ihr hervorgegangenen Kirchen auch eine feste Stellung im Reich erhielten. Die der deutschen lutherischen Reformation überhaupt wird am besten hiemit abgeschlossen.

Eben dieß ist indessen der Ort, wo am angemessensten auch noch der Artikel dieser Encyklopädie über das **jus reformandi** im deutschen Reich und in den deutschen Kirchen sich anschließt. Wir sind auf dasselbe schon in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung hingeführt worden und haben es noch weiter zu verfolgen (vgl. dazu auch Enc. VII, 605). Schon durch den **Speyerer Reichstag** v. J. 1526 und vollends definitiv durch den **Religionsfrieden** v. J. **1555** wurde zunächst dies von den protestantischen Ständen ausgeführte Reformationswerk von Seiten des Reiches rechtlich anerkannt. Es geschah dieß aber von dem Grundsatz aus, daß überhaupt die einzelnen Reichsstände berechtigt seyen, die Religionsform, welche in ihren Territorien Geltung haben solle, zu bestimmen und durch ihre obrigkeitliche Gewalt zur Geltung zu bringen. Eben dieß ist der bestimmte, dem deutschen Reichsrecht zugehörige Begriff des jus reformandi. Dasselbe Recht hatten denn gemäß jenem Frieden auch solche Landesherrn, welche fernerhin zum evangelischen Glauben übertreten wollten, — dasselbe aber auch die dem Katholicismus treuen Fürsten, bei deren Unterthanen bisher der Protestantismus eingedrungen war, und nicht minder machten darauf solche protestantische Fürsten Anspruch, welche zum Katholicismus zurücktraten und demnach diesen auch in ihren Ländern wieder aufrichten wollten. Es stützte sich auf dasselbe, wie ursprünglich die evangelische Reformation, so bald auch die in weitem Umfang vorwärtsstrebende Gegenreformation. Beschränkt war es nur in Betreff der geistlichen Stände und Territorien durch die oben angegebene Deklaration. Immer übrigens handelte es sich dabei nur um jene beiden Religionsformen, die römisch katholische und die der Augsburger Confession; andere waren nicht im Reich zugelassen. Und zwar schloß jenes Recht ein solches Geltendmachen der vom Landesherrn für gut erkannten Religionsform in sich, daß dieser nicht bloß die kirchliche Uebung der andern Religionsform, sondern auch jedes Bekenntniß zu ihr zu unterdrücken berechtigt war; nur fügte der Religionsfriede hinsichtlich der unter den katholischen Herren stehenden protestantischen Unterthanen bei, daß ihnen gegen billigen Abtrag der Leibeigenschaft und Nachsteuer der Abzug aus dem Lande frei gegeben werden sollte. — Ungeändert wurde dieses Rechtverhältniß durch den **westfälischen Frieden** (s. den Art.). Gerade hier zwar wurde förmlich das „jus reformandi", und zwar auf Grund der Territorialgewalt, den Reichsständen zuerkannt: „quum statibus immediatis cum jure territorii et superioritatis — etiam jus reformandi religionem competat" etc. (I. P. O. art. V. §. 30). Aber zugleich wurde es gerade in der wichtigsten Beziehung restringirt. Soweit nämlich evangelische Unterthanen katholischer oder katholische Unterthanen evangelischer Landesherrn im Jahr 1624 Religionsübung besessen

hatten, sollte sie ihnen vom anders gläubigen Landesherrn belassen werden. Dieser konnte demnach jenes Recht nur noch gegen solche von seiner Religionsform abweichende Unterthanen üben, welche auf diesen Besitzstand sich nicht berufen konnten; und auch in seinem Verfahren gegen sie wurde er durch die Friedensbestimmungen insofern beschränkt, als er ihnen entweder Freiheit der Hausandacht und des bürgerlichen Gewerbes oder freie Auswanderung ohne eine Entziehung an ihrem Vermögen zu gestatten hatte. Zugleich erkannte der Friede ausdrücklich auch die Reformirten als eigene, gleichberechtigte Religionspartei im Reiche an. Für das Verhältniß zwischen ihnen und den Lutheranern sollte der Besitzstand des Jahrs 1648 maßgebend sein. Ferner wurde für sie bestimmt, daß, wenn ein evangelischer Landesherr zur andern evangelischen Confession übertrete, er — ohne Beeinträchtigung der bisher im Land angenommenen evangelischen Confession — die Bildung von Gemeinden seiner nunmehrigen Confession gestatten und für sich einen Hofgottesdienst einrichten dürfe (simultaneum innocuum, s. Enc. XIV, 416). Von katholischer Seite wurde nachher behauptet (vgl. a. a. O.), auch ein vom Protestantismus zum Katholicismus oder umgekehrt übertretender Fürst sei kraft des jus reformandi berechtigt, zu Gunsten seiner neuen Confessionsverwandten ein solches Simultaneum zuzulassen; mit gutem Grund wurde entgegnet, daß der Friedenstraktat ein Simultaneum zwischen Protestanten und Katholiken nur für einzelne, besonders aufgeführte Fälle (s. a. a. O.) statuire, somit nur ausnahmsweis es hier kenne. Wenn man zum jus reformandi weiter noch das hat ziehen wollen, daß ein Landesherr in die Religionsübung einer im Besitzstand v. J. 1624 befindlichen Kirche doch z. B. durch Einschränkung überreichlicher Feiertage, Wallfahrten u. s. w. noch einwirken dürfe, so gehörte dieß, wie es auch an sich mit der Befugniß dazu sich verhalten mochte, jedenfalls nicht mehr zu jenem Recht nach dem im Friedensschluß angenommenen Begriffe desselben: eine solche Einwirkung war vielmehr diesem gemäß nur zulässig, wenn und soweit in ihr gerade nicht eine reformatio religionis, sondern nur eine in die Religion selbst nicht eingreifende Maßregel gefunden werden konnte. — Ein keinen Theil kränkendes Simultaneum für Protestanten und Katholiken wurde sodann durch den Reichsdeputationshauptschluß v. J. 1803 (s. a. a. O.) den Landesherrn ausdrücklich gestattet und verwirklichte sich in ausgedehntem Umfang. — Die deutsche Bundesakte forderte volle bürgerliche und politische Gleichberechtigung für die Bekenner der drei Confessionen. Durch die neueren Verfassungen fast aller einzelnen deutschen Länder wurde endlich für sie auch volle Freiheit der Religionsübung ausgesprochen (in Mecklenburg ist sie noch sehr beschränkt, vgl. Enc. IX, 227). So erst ist eine Religionsfreiheit analog derjenigen, welche von der Reformation nur für die Reichsstände gegenüber vom Reich erstrebt und erreicht worden war, für alle die einzelnen christlichen Unterthanen hergestellt worden. Von einem jus reformandi aber in jenem bestimmten Sinne des Wortes kann hiernach nicht mehr die Rede seyn. —

Hinsichtlich der lutherischen Reformation außerhalb Deutschlands, speciell in Dänemark und Schweden, verweisen wir auf die besonderen, diesen Ländern gewidmeten Artikel der Encyklopädie. Ueber Böhmen, Polen, Ungarn vgl. unten.

Die Zwinglische, schweizerische Reformation ist von der Encyklopädie bereits nicht bloß in den speciellen Artikeln über Zwingli, Oekolampad, Haller u. s. w., sondern auch schon zusammenfassend in dem Artikel Schweiz behandelt worden. Es sind hier nur diejenigen Momente noch besonders hervorzuheben, welche für ihre inneren Principien und namentlich für ihr Verhältniß zu den lutherischen besonders karakteristisch sind.

Nachdem Zwingli sein Züricher Amt mit dem Neujahr 1519 angetreten hatte, begann er, wie schon oben bemerkt worden ist, seine Thätigkeit mit Predigten über das Matthäusevangelium, welche sogleich auf eine Bewegung und Reinigung des praktischen Lebens hinarbeiteten. Das dogmatische Formalprincip, welches er voranstellte, wurde schon im folgenden Jahr auch durch einen Erlaß des Rathes der Zweihundert anerkannt, wonach nur noch das, was mit der heil. Schrift bewährt werden könne, gelehrt,

von menschlichen Erfindungen und Satzungen aber geschwiegen werden sollte. Eigens und vornehmlich um dieses Princip bewegte sich auch Zwingli's Streit mit den katholischen Gegnern, während die einzelnen materiellen Punkte, welche zu Kämpfen Anlaß gaben, hauptsächlich praktische Fragen waren — über Fasten, Cölibat u. s. w. Den für die Züricher Reformation entscheidenden öffentlichen Akt bildete die Disputation, welche auf die Klagen des Bischofs hin der Rath der Stadt im Januar 1523 veranstaltete und auf welche hin derselbe beschloß, daß Zwingli, da ihm keine Ketzerei nachgewiesen worden, in seiner bisherigen Verkündigung des Evangeliums fortfahren solle. Hiemit hatte der Rath ausgesprochen, daß er eben in Zwingli's Predigt die aus der Schrift zu bewährende Lehre finde, welche er, wie er jetzt auf's Neue erklärte, auch von den anderen Geistlichen vorgetragen haben wollte. Er hatte (vgl. Enc. XVIII, 719) das Reformationswerk für das Züricher Gebiet proklamirt.

Der Verlauf der Dinge war in so weit ganz ähnlich demjenigen, welchen damals und fernerhin auch die lutherische Reformation in deutschen Städten nahm. Die Magistrate entschieden dort und hier nach eigenem Anhören der streitenden Parteien, was die ächte, ob auch von den Bischöfen verläugnete evangelische Wahrheit sey, und verordneten vermöge ihrer eigenen amtlichen Vollmacht, daß Nichts Anderes mehr gepredigt werden dürfe. Luther selbst indessen hatte Anfangs — und zwar gemäß seiner Grundauffassung der geistlichen Dinge im Unterschied von den weltlichen — doch nur gewollt, daß die Obrigkeit dem evangelischen Worte freien Raum lasse und dieses dann mit seiner innerlichen Macht die Menschensatzungen zu Schanden mache und hinausdränge; Zwingli stellte von Anfang an den Willen Gottes, daß sein Evangelium herrsche, ganz unter Einen Gesichtspunkt mit denjenigen Geboten Gottes, welche auf die öffentliche bürgerliche Sittlichkeit sich beziehen und welche die Obrigkeit mit ihrem weltlichen Arme zur Geltung bringen soll. Und zugleich machte nun Zwingli dafür, daß jener Wille Gottes in und mit der staatlichen Ordnung zur Geltung komme, auch das ganze Volk verantwortlich. Fahre, sagt er im 42. Art. seiner Schlußreden von 1523, die Obrigkeit außer der Schnur (regula) Christi, so möge sie mit Gott entsetzt werden; auch in erblichen Monarchieen habe ihr dann das Volk, durch dessen Zustimmung sie bestehe, diese Zustimmung zu entziehen; anderenfalls werde das Volk die Schuld der Regenten mit zu büßen haben. Es wäre verkehrt, in solchen Ansichten vom Verhältniß zwischen Volk und Obrigkeit etwas Neues, etwa ein Vorspiel neuer, rousseauscher Theorien zu sehen (vgl. Stahl). Sie waren Republikanern damals und immer geläufig. Und sie waren außerdem längst von katholischen Lehrern vorgetragen worden. Karakteristisch für Zwingli aber ist sein Anlehnen mit ihnen an's Alte Testament, — seine Berufung auf Sauls Verstoßung vom Thron, auf den Fluch, der Israel wegen der Gräuel des Königs Manasse getroffen habe u. s. w. Indem er in einer wesentlich alttestamentlichen theokratischen Anschauung jenen Willen Gottes als ein Gebot auffaßt, das sofort auch in der Form eines staatlichen Gesetzes und mittelst weltlichen Armes durchgeführt werden müsse, ist ihm mit der Unbedingtheit, womit jener Wille an Alle ergeht, zugleich das gegeben, daß auch zu einer solchen Durchführung desselben Alle verbunden seyen. Dabei nimmt er dann selbst die Stelle des Propheten ein, der als Zeuge des göttlichen Willens das Volk zugleich zu dieser Durchführung desselben ermahnt und treibt. Wir erinnern, wie Luther bei gleich ernstem Dringen darauf, daß Alle dem göttlichen Wort sich ergeben, doch nie eine solche Verpflichtung und Berechtigung Aller gegen widerstrebende Obrigkeiten annehmen wollte und konnte, und auch als er den Kampf der Reichsfürsten gegen den Kaiser zugab, hiebei doch keineswegs auf dergleichen Principien sich stützte. Dagegen sind diese bei den Reformirten besonders in Frankreich und Schottland später vollends zu einer Macht geworden (vgl. unten).

Für die Aenderung der kirchlichen Formen wollte Zwingli so gut wie Luther ein geordnetes Verfahren haben, — kein ungestümes Zufahren Einzelner, wie es jene Neuerer in Wittenberg während Luther's Abwesenheit sich erlaubt hatten. Dabei wurde aber

bei der Beurtheilung überlieferter Gebräuche der Gedanke an das, was sie neben allem Mißbrauch doch Anziehendes und Anregendes haben mochten, durch eine strenge Rücksichtnahme auf die Gefahren, die sich mit ihnen verbanden, verdrängt. Dieß war namentlich auch der Hauptgrund, der in der Zwingli'schen Reformation für das Abthun der Bilder vorgebracht wurde, — neben der Berufung auf das alttestamentliche Gesetz. Ferner wurden die Orgeln, ja in Zürich auch aller Kirchengesang abgeschafft. So wenig Zwingli sonst des Sinnes für Kunst ermangelte, so sehr er vielmehr wenigstens die Kunst der Musik, auch der Poesie sonst liebte, so streng wollte er doch den höchsten geistigen Gehalt, nämlich den der Religion, von dem Gebiete des sinnlich-geistigen Lebens, der Phantasie, der künstlerischen Darstellung u. s. w. gesondert haben und ihn nur dem das Lehrwort aufnehmenden klaren und verständigen sittlichen Selbstbewußtseyn und der Ausprägung im praktisch sittlichen Wirken vorbehalten; gegenüber von den Gefahren, welche von dort her drohten und im Katholicismus freilich sehr stark hervortraten, kam ihm wiederum die Förderung, welche dort eben auch ein ächt religiöses Leben findet, und das innere Bedürfniß des letzteren, auch dort sich selbst darzustellen, nicht in Betracht. Schon auf Zwingli ist so der Puritanismus, Rigorismus, Spiritualismus zurückzuführen, welchen in dieser Beziehung das Lutherthum den Reformirten vorwirft. Dagegen verband sich hier mit der religiösen Reform sogleich energisch, wie es in der lutherischen Reformation nicht der Fall war, das Streben nach Reform des sittlichen Lebens durch öffentliche Einrichtungen und disciplinarische Thätigkeiten. Zunächst erging ein Mandat mit Bezug auf das eheliche Leben und die geschlechtlichen Vergehungen, — in welcher Beziehung Zürich bis dahin nach Bullingers Schilderung ein schweizerisches Korinth gewesen war. Die Handhabung desselben wurde in Zürich einem schon 1525 errichteten Ehegericht übergeben, in den Kirchspielen des Landes den sogenannten Stillständen, bestehend aus zwei bis vier Laien, welche in Gemeinschaft mit dem Pfarrer besonders über das eheliche Leben der Gemeindeglieder wachen sollten (Ehegaumer). Weiter wurde namentlich auf Besuch des Gottesdienstes, Theilnahme am Abendmahl u. s. w. gedrungen. Ein umfassendes Sittenmandat erging endlich 1530. Bezeichnend aber ist für den Karakter dieser Disciplin wieder die unterschiedslose Zusammenstellung der religiös kirchlichen und der bürgerlichen Forderungen. So stehen neben einander die Bestimmungen über den Besuch des Gottesdienstes, das Halten von Feiertagen, das Schwören, das Spielen, die Ordnung in den Wirthshäusern, das rechte Gewicht beim Fleischverkauf, das Herumziehen fremder Krämer u. s. w. Dem entspricht das Verfahren gegen Uebertreter: sie sollten von den Geistlichen auf dem Lande den Untervögten, in der Stadt den Zunftmeistern angezeigt und mit Verlust bürgerlicher Rechte und Nutznießungen gezüchtigt werden. Von ordentlicher Theilnahme am Abendmahl wurde namentlich auch die Mitgliedschaft des großen und kleinen Rathes abhängig gemacht. Auf lutherischem Gebiet ist eine solche Strafweise erst durch die Epigonen der Reformation in die Kirchenordnungen aufgenommen worden. Unter den Reformirten aber regte sich von Anfang an in diesen Formen ein Ernst und Eifer für die Zucht, der bei den Lutheranern überhaupt nicht erreicht worden ist.

Was die fortwährende Leitung der Kirche anbelangt, so sah Zwingli den Zusammenhang mit dem Episkopat für auf immer gelöst an. Nach seinen Principien schien vollster Ernst damit gemacht werden zu sollen, daß sie der Gemeinde selbst zustehe; und eben durch jene Mittel der Zucht sollte ja eine Gemeinde hergestellt werden, die hiezu vermöge ihres ächt christlichen Karakters wahrhaft befähigt sey. Dabei kommt nun aber vor Allem wieder die unmittelbare Identificirnng der kirchlichen Gemeinde mit der bürgerlichen in Betracht; eben die bürgerliche Gemeinde nach ihrem ganzen Inhalt und Umfang sollte so zu einer ächt christlichen gestaltet werden. Sodann fühlte Zwingli nicht minder als Luther das Bedürfniß fester äußerer Ordnung im Leben der Gemeinde und einer geordneten Zutheilung der kirchlichen Funktionen an bestimmte Personen. Auch er drang darauf besonders im Gegensatz gegen die Agitationen der Wiedertäufer. — Das Predigen

beschränkte er nicht minder streng als Luther auf's ordentlich bestellte Predigtamt. An die Stelle derjenigen freien Verkündigung in Kraft und Trieb des Geistes, von welcher 1 Korinth. 14 die Rede ist, oder an die Stelle der neutestamentlichen Prophetie wurde in Zürich die „Prophecei" gesetzt, d. h. eine Auslegung und Betrachtung des Schriftwort's im Kreis der Theologen und Prediger, zu welcher die Einzelnen unter diesen frei ihren Beitrag gaben (vgl. Enc. XII, 234; über Luthers Verhältniß hiezu: meine „Theologie Luthers" Bd. 2, S. 134). Im zweiten, Calvinschen Zeitalter der reformirten Kirchenbildung wurden in presbyterial constituirten Kirchen zu dieser Prophecei die Aeltesten und auch besonders bestellte Ausleger und Propheten beigezogen (vgl. über die lasky'sche, wesel'sche, schottische Ordnung meine Schrift „die schottische Kirche, ihr inneres Leben u. s. w." S. 59 ff.). Ein wirkliches Zurückgehen auf diejenige Freiheit des Wortes in Kraft des Charisma, welche für die apostolische Zeit durch 1 Kor. 14 bezeugt ist, wurde auch in der Zwinglischen und weiter in der Calvinischen Reformation nicht gewagt. — Die kirchliche Gesetzgebung, die oberste Verwaltung der Kirche, die Uebung der Disciplin wenigstens in letzter Instanz schien recht eigentlich zur Sache der ganzen Gemeinde gemacht werden zu müssen. In der That aber trat hier für die Gemeinde überall ihre Obrigkeit ein und zwar, vermöge jener Identificirung der bürgerlichen und kirchlichen Gemeinde, einfach die bürgerliche Obrigkeit. Die kirchlichen Erlasse gingen fortwährend vom großen Rath, dem Rathe der Zweihundert, aus. Die Stillstände hatten nicht etwa nach Art von Presbyterien am Regiment der Kirche, an der Bestellung der Geistlichen u. s. w. theilzunehmen, mußten die Uebertreter, bei welchen ihre Mahnungen nicht genügten, der Obrigkeit zum Behuf kräftigerer Zucht überweisen, trugen auch an sich schon einen gemischten bürgerlich-kirchlichen Karakter. Eine Zucht, in welcher die Kirche als solche die Lasterhaften von sich ausschließe, fand Zwingli überflüssig in einem christlichen bürgerlichen Gemeinwesen, wo die Obrigkeit selbst die Laster strafe. Im Jahr 1528 wurden zwar für die Züricher Kirche auch Synoden der Pfarrer mit einer gewissen Vertretung der Gemeinden durch Abgeordnete eingeführt. Aber sie sollten nicht das Kirchenregiment führen, sondern bloß zur Censur unter den Geistlichen dienen, und den Gemeinden sollte durch solche Abgeordnete, die übrigens bald zu erscheinen aufhörten, nur eine Mitwirkung hiezu freistehen. So wenig ist der ursprünglichen reformirten Kirche eine selbstständige presbyteriale Organisation eigen gewesen. Daß nicht die Gemeinde im Ganzen zur Beschlußnahme über die kirchlichen Dinge beigezogen werde, rechtfertigte Zwingli mit Hinweis auf die dort durch unruhige Köpfe drohenden Händel. Eine Vertretung der Gemeinde durch besondere kirchliche Träger des Regiments konnte bei jener Verbindung der kirchlichen mit den bürgerlichen Angelegenheiten und bei dem streng christlichen Karakter, den man den weltlichen Obrigkeiten geben zu können glaubte, überflüssig erscheinen; zugleich wäre bei den Folgen, welche die kirchliche Disciplin auf dem bürgerlichen Gebiet haben sollte, von einer Uebung derselben durch besondere kirchliche Organe mancherlei Conflikt mit den Vertretern des letzteren Gebietes zu fürchten gewesen. Auch Zwingli verwies dann wie Luther auf den tacitus consensus der Gemeinde zu den Maßregeln der Obrigkeit, d. h. jener Zweihundert. Seine theokratischen Anschauungen brachten so noch viel mehr als die Ansichten Luther's, nämlich mehr direkt und grundsatzmäßig, eine Regierung der Kirche durch die weltliche Obrigkeit mit sich. Es blieb andrerseits für Zwingli karakteristisch die Betonung davon, daß diese doch nur im Namen und anstatt der Gemeinde handle; ebenso sprachen die Zweihundert (so in dem Mandat v. J. 1526, bei Bullinger, Reformationsgeschichte u. s. w. Bd. 1, S. 378) selbst aus, daß sie beschließen als christliche Obrigkeit und anstatt ihrer gemeinen Kirche. Auch ging ja hier die Obrigkeit immer neu aus der Gemeinde selbst hervor (ähnlich übrigens auch in den lutherischen Städten Deutschlands; — die Züricher Landgemeinden kamen dabei mit ihrem Rechte zu kurz). Die Diener des Wortes ferner sollten eben auch an die Obrigkeit in Allem, was Religion, Sittlichkeit und dann auch die hiemit zusammenhängenden politischen

Maßregeln betraf, ein freies, kräftiges Zeugniß richten. Zwingli nahm auch hierin gleichsam die Stelle eines alttestamentlichen Propheten ein; und noch mehr: er wurde regelmäßiger Beisitzer des neu errichteten, die Politik Zürichs leitenden sogenannten heimlichen Rathes. Leicht aber erhellt auch die Gefahr, welche den eigentlich kirchlichen Interessen drohte, sobald die Obrigkeit jenen christlichen Karakter nach Zwingli's Sinn verläugnete oder wenigstens bei ihren Maßnahmen auf dergleichen Zeugenstimmen nicht mehr hören wollte. Vom Zwinglianismus ist der Erastianismus (Enc. IV, 123) ausgegangen, wie dann vom Calvinismus der Kampf eines presbyterial constituirten Kirchenthums gegen die seinen Forderungen widerstrebenden Staatsgewalten.

Ueber die Ausbreitung der Reformation in der übrigen Schweiz und über Zwingli's Betheiligung dabei vergl. Enc. XIV, 104 f. XVIII, 746 f.. Ueberall wurde die Durchführung derselben als Aufgabe einer christlichen Obrigkeit angesehen. In der Kultusreinigung schritt man an den anderen Orten wenigstens nicht zur Beseitigung des Kirchengesanges fort. Eine gesonderte Organisation der Kirche erfolgte — namentlich auch in Bern — so wenig als in Zürich; und dort fehlte nun ein so energischer geistlicher Vertreter des theokratischen Princips im öffentlichen Gemeinwesen, wie Zürich einen an Zwingli hatte; der Berner Rath wollte von einer ähnlichen Stellung, nach welcher daselbst einen Megander (Enc. IX, 246) gelüsten mochte, Nichts wissen. Nur Oekolampad in Basel erstrebte die Herstellung einer eigenen kirchlichen Behörde, welche die Zucht bis zur Excommunikation üben und zugleich die kirchlichen Angelegenheiten überhaupt lenken sollte; zu ihr sollten nicht bloß die Pfarrer und einige Rathsmitglieder, sondern auch ehrbare Männer aus der Gemeinde gehören (Enc. X, 541). Anderwärts war man mit Zwingli der Meinung, daß ein Bann neben den durch die Obrigkeit verhängten Strafen nicht mehr erforderlich sey.

Zugleich drang Zwingli's Richtung während seines dogmatischen Kampfes mit Luther auch in Südwestdeutschland kräftig vor*): so in den Städten Constanz, Memmingen, Lindau, Isny. In der Reinigung des Kultus und im Eifer für Sittenzucht strebte namentlich Constanz dem Züricher Vorbilde nach. Auch in Ulm, Augsburg, Reutlingen erschien jene Richtung schon eine Zeitlang sieghaft oder wenigstens auf dem Weg zum Siege; in Ulm war sie besonders durch Sam vertreten, in Augsburg fand sie besonders im Volk Anhang. In Straßburg glaubten die Leiter der Reformation, Bucer und Capito, beim Abendmahlsstreit, so gerne sie ihn fern gehalten hätten, doch für Zwingli sich entscheiden zu müssen. Auf der Berner Disputation 1528 (Enc. II, 85 ff.) waren mit Zwingli und Oekolampad auch Vertreter von Constanz, Lindau, Memmingen, Isny, Augsburg, Ulm, Straßburg (von hier die so eben Genannten); und sie hielten mit Jenen dort nicht bloß gegen den Katholicismus zusammen, sondern auch gegen Luther's Abendmahlslehre. Beim Marburger Religionsgespräch 1529 (Enc. IX, 13 ff.) stand Bucer neben den Schweizern. Die größten Aussichten eröffneten sich vollends für den Zwinglianismus durch die Neigung, welche der Landgraf Philipp zu ihm hegte.

Mit dem Gebiete, welches Zwingli's reformatorischer Thätigkeit sich öffnete, dehnten nun auch die Consequenzen derjenigen kirchlichen und politischen Anschauungen sich aus, von welchen diese beseelt war. Wie ihm überall das ganze Volk und alle Glieder desselben nach ihrem Vermögen dafür verantwortlich erschienen, daß Gottes Wort und Wille auch durch politische Maßregeln und im Nothfall mit äußerer Gewalt zur Herrschaft gebracht und die ihm widerstrebenden politischen Mächte gebrochen werden, so stellte er entsprechende Forderungen jetzt auch für's Gebiet der Eidgenossenschaft im Ganzen. Werde von den evangelischen Kantonen derselben das gotteslästerliche Wesen der am Katholicismus festhangenden noch ferner geduldet, so komme die Schuld und Strafe für

---

*) Vgl. Keim in Baur's u. Zeller's theol. Jahrbb. Bd. 13. und ders. in seiner schwäbischen Reformationsgeschichte bis zum Augsb. Reichstage. Tübingen 1855.

die Gräuel auch über jene. Den hieraus hervorgehenden höheren Pflichten sollte das positive Recht, welche diese für ihre selbstständige, entgegengesetzte Entscheidung befaßen, keine Schranken setzen. Ohne Rücksicht auf solche Rechte wurde von Zürich aus in Gebieten, welche den katholischen und evangelischen Orten gemeinsam untergeben waren, zu reformiren begonnen. Für das eigene Gebiet jener Orte wollte Zwingli wenigstens eine allgemeine Freiheit der evangelischen Predigt, die dann schon das Weitere ausrichten werde, erzwungen haben. Er war unzufrieden, daß in dem Landfrieden v. J. 1529 diese Forderung nicht erfüllt wurde. Und weiter arbeitete er bereits daran, auch die deutschen Protestanten zu einem Kriegsbündniß wider den jenem Willen widerstrebenden Kaiser zu einigen, nöthigenfalls einen Fürsten nach Gottes Sinn, den Landgrafen von Hessen, an seine Stelle zu setzen.

Hiemit war das theokratisch reformatorische Streben Zwingli's über die Gränzen des Möglichen vollends hinausgeschritten und an seinem tragischen Ende angelangt. Für jenen größten Plan beging er vergebens die grobe Inconsequenz, sogar beim katholischen Könige Frankreichs Hilfe zu suchen. In der Schweiz selbst vermochte er die evangelischen Glaubensgenossen nur noch zu einem mit halbem Eifer und Verstand unternommenen Kampf gegen die katholischen Orte zu bewegen; diesem ist er 1531 zum Opfer gefallen.

Die zwingli'sche Reformation war durch die Niederlage des Jahr's 1531 und durch den Tod des Reformators in der deutschen Schweiz zum Stillstand gebracht. An einzelnen Orten trat eine katholische Reaktion ein. In Zürich fand jetzt die Obrigkeit, während sie bei der Reformation verharren wollte, das Mahn- und Strafamt der Geistlichen, wie es ein Zwingli geübt hatte, nicht mehr zuläßig, ja staatsgefährlich, und ließ ihrerseits die eifrigeren Kirchenmänner bereits die Kehrseiten des theokratischen Regiments oder vielmehr einen Umschlag desselben in Cäsaropapismus fühlen; auch Leo Judä wünschte jetzt, jedoch vergeblich, eigene kirchliche Organe für die christliche Gemeindezucht. In den wichtigsten oberdeutschen Städten wurde von da an die zwinglische Richtung mehr und mehr durch's Lutherthum hinausgedrängt; einen Uebergang hiezu bildeten die Unionsbestrebungen Bucers, in dessen Concordie mit Luther (s. den Art. „Wittenberger Conc.") der Zwinglianismus sehr den Kürzern zog. Dagegen drang jetzt von Bern aus die Reformation in die französische Schweiz vor. Genf wurde für sie gewonnen. Hier eröffnete sich durch Calvin die zweite Periode der Gestaltung des reformirten Kirchenthums.

Vor der calvinischen Reformation ist jedoch jene vermittelnde Richtung, deren Hauptsitz Straßburg mit Bucer war, gerade auch mit Bezug auf ihr Verhältniß zu Calvin noch näher in's Auge zu fassen. In dogmatischer Hinsicht (vgl. die Artikel „Bucer, Tetrapolitana, Wittenb. Conc.") läßt sich ihre Eigenthümlichkeit dahin bestimmen, daß sie beim Abendmahl im Unterschied von Zwingli und im Einklang mit Luther das Hauptgewicht nicht auf das Thun der Gemeinde, sondern auf ein Empfangen der himmlischen Speise legte, diese Gabe auch möglichst real und objektiv gedacht haben wollte, andererseits aber doch nur einen geistigen Genuß oder Genuß für die Seelen annahm, auch die himmlische Gabe nicht so wie Luther an die irdischen Elemente als Vehikel band (die Concesssionen der Wittenb. Conc. gingen weiter als jene Richtung von sich aus wollte). An sie schloß sich dann nach diesen beiden Seiten hin die calvinische Theorie an. Was die kirchliche Organisation betrifft, so erhoben sich die Straßburger nicht zu jener zwinglischen Idee der theokratischen Obrigkeit. Zugleich aber wurde hier — anders als in Zürich, und mehr auch als dem Oekolampad gelang — für eigene kirchliche, aus Geistlichen und Laien bestehende Organe gesorgt. Prediger und Kirchspielpfleger zusammen sollten in Straßburg die Zucht in der Gemeinde sammt der Aufsicht über die einzelnen Prediger üben und auch die anderen kirchlichen Angelegenheiten berathen, obgleich die Zucht nicht zum Banne fortschreiten durfte und die oberste Leitung der Kirche der Obrigkeit verblieb (vgl. hiezu und zum

Folgenden Richter, Geschichte u. s. w. S. 158 ff.; Lechler, Gesch. d. Presbyt. u. Synod. Verfassung S. 28 ff.). Nach demselben Princip entwarf Bucer die Ulmer Kirchenordnung v. J. 1531 und Capito 1535 ein Gutachten für den Frankfurter Magistrat, das nach Alt- und Neutestamentlichen Weisungen „Aeltere“ aus der Gemeinde bestellen wollte. Eben da her ist ohne Zweifel die nächste Anregung für die schon oben erwähnte hessische Presbyterialordnung v. J. 1537 ausgegangen. Das Aeltesteninstitut ist so in der Reformation zuerst durch den Lutheraner Brenz empfohlen, dann unter dem Einfluß eines besonders durch Zwingli erweckten Strebens nach kirchlicher Zucht, jedoch keineswegs gemäß Zwingli's eigenen Verfassungsideen eingeführt und in größerem Umfang zuerst bei der auf lutherischem Bekenntniß stehenden hessischen Kirche realisirt worden. Die scharfe Durchführung und Feststellung desselben im Zusammenhang mit specifisch reformirten kirchlichen Principien war endlich das eigenthümliche Werk Calvins.

Calvins reformatorische Thätigkeit bewegte sich auf dem Boden, welchen Andere schon umgebrochen und besät, — sie arbeitete an einem Stoffe, welchen Andere schon in Fluß gebracht hatten; er gehört insofern nicht mehr zu den schöpferischen, bahnbrechenden Männern der Reformation. Aber die Elemente des evangelischen Glaubens, die er bereits vorfand, hat er in eigenthümlicher Weise mit energischem Geist auf Grund tiefsten innern Ergriffenseyns in sich zusammengefaßt, hat seine Ueberzeugungen mit einer ihm eigenthümlichen Kraft, Schärfe und Consequenz des Denkens zu einem Lehrsystem gestaltet und hat mit dieser seiner Lehrweise über weite Kreise Macht gewonnen, wo der evangelische Glaube bis dahin durch das Zeugniß der ersten Reformatoren und zwar besonders Luther's angeregt, zu einer festen dogmatischen Gestalt aber noch nicht vorgeschritten war. Zugleich hat dasjenige praktische, sittliche, christlich sociale Streben, welches schon durch Zwingli dem reformirten Protestantismus zu eigen geworden, in den Formen und Geschicken der zwinglischen Reformation aber keineswegs schon zu sicheren, dauerhaften Erfolgen gelangt war, sich in ihm mit aller Macht und zugleich auch mit aller der leicht daran sich knüpfenden Strenge und Herbheit concentrirt; es meint nicht mehr die kirchlichen Interessen in jener unmittelbaren Einheit mit den nationalen und politischen verfolgen und die Staatsgewalt selbst zur unmittelbaren Trägerin der sittlich religiösen Disciplin machen zu können, sucht dagegen um so mehr jene Interessen selbstständig und im Nothfall auch gegenüber von einer gleichgiltigen, ja widerstrebenden Staatsgewalt sicherzustellen; und es gebraucht hiezu namentlich jene presbyteriale Constitution der Kirche. Ihren besonderen Beruf erhielt hiemit die calvinsche Reformation für solche Gebiete, wo es galt, unordentliche, libertinische Elemente, wie in Genf, zu zähmen oder protestantischen Gemeinschaften, die den zum Katholicismus haltenden politischen Gewalten ihre Existenz erst noch abzuringen hatten, eine sittliche Kraft und feste Organisation zu verleihen, vermöge deren sie, wie in Schottland und den Niederlanden, obsiegen, oder wenigstens, wie in Frankreich, sich selbst behaupten konnten. — Noch mit mehr Recht als von Zwingli ist von Calvin gesagt worden, daß in seiner dogmatischen und praktischen Richtung sich ein Uebergewicht des Denkens und Wollens über das Gemüth zeige. So gewiß auch bei ihm das religiöse Leben, Glauben und Wirken von einem tief fühlenden, gewaltig erregten, glühenden Herzen ausgeht, so wird der religiöse Inhalt, der ihn bewegt, für ihn dann doch überwiegend zu einem Gegenstand strenger, scharfer, consequenter Reflexion und zu einem Antrieb energischer praktischer Wirksamkeit; hiegegen erscheint dann, namentlich wenn wir die lutherische Geistesart vergleichen, das Leben des Gemüthes, der Gefühle, der Phantasie u. s. w. mit seinen bereichernden, mildernden, befreienden und verschönernden, oft aber auch den klaren Geistesblick trübenden, die Thatkraft lähmenden Einflüssen bei Calvin zurückgedrängt. — Mit dieser Eigenthümlichkeit hängt es zusammen, daß Calvin in radikalem Verfahren gegen die katholischen Formen, besonders die des Kultus, an Zwingli sich anschloß. Zugleich und vor Allem aber ist hiefür das in Betracht zu ziehen, daß zu

der Zeit, in welcher Calvin thätig wurde, und zwar besonders in denjenigen großen Kreisen, in welchen man vornehmlich bei ihm Belehrung und Weisung suchte, der Gegensatz gegen den Katholicismus durch dessen beharrliche, gewaltthätige, verfolgungssüchtige Feindschaft gegen das Evangelium mehr und mehr gespannt und verschärft worden war und es so scheinen mochte, als ob der Kampf gegen ihn um so mehr auch ein Ausreißen von Allem, was mit ihm im Zusammenhang stehe, erforderte.. — Man hat ferner die Eigenthümlichkeit des Calvinismus zu der des romanischen Geistes im Unterschied vom germanischen in Beziehung gesetzt. Auch diese Wahrnehmung hat ihre Richtigkeit, ist jedoch nicht zu übertreiben. Es ist andererseits zu bemerken, daß der Boden des dem Calvinismus am nächsten verwandten Zwinglianismus ein ächt deutscher war und zwar mehr als der slavisch gemischte mancher lutherisch deutscher Kirchen, — daß auch der Calvinismus selbst in Deutschland Boden fand, — daß die calvinischen Holländer, Friesen u. s. w. so gut Germanen sind als die lutherischen Dänen oder Schweden.

Betrachten wir näher die dogmatischen Anschauungen und Lehrsätze Calvins, so hat er im Unterschied von Zwingli die Fülle und Bestimmtheit der evangelischen Lehre von Sünde und Gnade, wie sie zuerst durch Luther vorgetragen worden war, sich zu eigen gemacht. So entwickelt er — anders als Zwingli — scharf und eingehend die Lehre vom objektiven Werke Christi, von der forensischen Rechtfertigung wie von der inneren Umschaffung und Durchheiligung u. s. w. Differenzen, welche doch auch in der Rechtfertigungslehre und zwar besonders in Betreff der Stellung des Glaubens zur Buße zwischen der lutherischen und der calvinischen Auffassung statthaben, sind zwar für Beide karakteristisch, haben jedoch in der Geschichte der Reformation keine eingreifende Bedeutung erlangt. — Die Bahn, auf welcher Calvin auch in der Abendmahlslehre sich Luthern im Unterschied von Zwingli, ja im Gegensatz zu diesem näherte, ist bereits von uns bezeichnet worden; die Realität der Einigung mit Christus, die im Abendmahl der Seele zu Theil werden soll, wollte er so energisch und umfassend, als es ihm irgend möglich war, zur Geltung bringen; er that darin nicht bloß mehr als z. B. die confessio tetrapolitana, sondern auch mehr als Melanchthon. Bei aller Innigkeit aber, mit welcher Calvin die in Christus erschienene Erlösung und Versöhnung ergreift, wird nun doch das Bewußtseyn der herablassenden göttlichen Liebe bei ihm überragt durch das Bewußtseyn der absoluten Souveränität Gottes und des göttlichen Willens, der an Nichts Endliches sich bindet und mit derselben Unbedingtheit nach der einen Seite hin verwirft und strafende Gerechtigkeit übt, wie nach der anderen Seite begnadigt und beseligt. Indem er mit unerbittlicher dogmatischer Consequenz diese Gedanken verfolgt, hat er, wie auch Zwingli noch nicht gethan, die partikularistische Prädestinationslehre nicht bloß vorgetragen, sondern ausdrücklich und nachdrücklich als ein Grundstück der Lehre und des Bekenntnisses festgestellt. Mit derselben Geistesrichtung hängt seine fortwährende Abweichung vom lutherischen Protestantismus in Betreff des Verhältnisses zwischen der äußeren sakramentalen Handlung und der göttlichen Gnadendarbietung, sowie auch zwischen der menschlichen und göttlichen Natur des Erlösers zusammen. Und eben im ernsten Blick auf diesen Gott den Herrn, der Gehorsam fordert, auf die Kraft, mit welcher derselbe in seinen Knechten wirken will, und auf die Probe, durch welche diese ihr Erwähltseyn bewähren müssen, fordert er nun die Früchte strenger Heiligung und zugleich eine scharfe Zucht gegen alle Unheiligkeit. Wesentlich als einen objektiven, von Gott gestifteten Organismus, der zu einem solchen Leben die Einzelnen erziehen soll, faßt er dann die Kirche auf. Weit mehr als Zwingli, welcher in der Gemeinde die Einzelnen mit einander thätig werden lassen will, betont er die natürliche Trägheit und Schwäche der Einzelnen, auf welche darum hier gewirkt werden soll. Noch überwiegender auch als Luther betont er diesen anstaltlichen Karakter der Kirche mit den Aemtern, welche diese Wirksamkeit üben sollen. Und im Unterschied von Luther tritt bei ihm nun hier neben die Gnadenmittel, um deren freien Genuß es bei Luther allein

wesentlich für die Einzelnen sich handelt, die gesetzlich geartete Disciplin, der sie sich zu unterwerfen haben. Eben als Organ hiefür sollen neben die Geistlichen die Laienältesten treten. Nicht ohne Grund ist behauptet worden, daß das protestantische Kirchenthum der calvinischen Reformation mit seiner Macht über die Einzelnen wieder eine Verwandtschaft mit dem katholischen bekommen habe. Andererseits aber hat gerade Calvin dem principiellen Gegensatz gegen dieses durch das Hereinziehen der Laien in's Amt vollends festen Ausdruck gegeben, während er ohnedieß gemeinsam mit allen Reformatoren auf der Gleichheit des geistlichen Karakters bei allen ächten Christen fest besteht.

Seine reformatorischen Lehren über Kirche, Kirchenverfassung und Disciplin entwickelte Calvin erst im Verlauf seiner reformatorischen Thätigkeit und unter den Bedürfnissen, welche bei ihr sich kund gaben. Ueber diese vgl. den Art. Calvin. In dem zum Protestantismus übergetretenen Genf war schon ehe Calvin 1536 durch Farel dort festgehalten wurde, ein strenges Sittenmandat erlassen, auch eine bis zur Excommunikation fortschreitende Uebung der Zucht durch Farel gefordert worden. Eben für diese Grundsätze ersah Farel in Calvin den kräftigsten Vertreter und Vorkämpfer. Gegner derselben fand Calvin mit Farel 1538 in der von der Bürgerschaft gewählten weltlichen Obrigkeit; er ging, durch sie vertrieben, nach Straßburg. Als er dann 1541 zurückgerufen wurde, erreichte er sofort die Einsetzung des aus Geistlichen und Laienältesten bestehenden Consistoriums, durch welches mit jener Zucht in aller Schärfe Ernst gemacht wurde. Während er nun in der ersten Ausgabe seiner Institutio christ. relig. v. J. 1536 bei der Lehre von der Kirche nur das allen Reformatoren und besonders auch Luthern Gemeinsame vorgetragen, die Berufung und Erwählung der Einzelnen, in deren Gemeinschaft die Kirche bestehe, zum Ausgangspunkte gemacht, unter den Kennzeichen der ächten Glieder allerdings schon in karakteristischer Weise ihr sittliches Leben betont, die Zucht jedoch noch gar nicht eingehend erörtert und in Betreff der Excommunikation hauptsächlich nur auf ihr wahres, heilsames Ziel hingewiesen hatte, — während sodann in der Ausgabe von 1539 (vgl. Corp. Reform. vol. XXIX, p. 539, 550) schon weit stärker die Auffassung der Kirche als Mutter und Erzieherin in den Vordergrund getreten, die Verpflichtung der Kirche zur Uebung des Bannes eingeschärft und vor Geringschätzung desselben gewarnt, die Constituirung der Kirche zu solchen Zwecken indessen auch jetzt noch nicht lehrhaft ausgeführt worden war, sind endlich Calvins Auseinandersetzungen hierüber erst auf den Erlaß jener Genfer Ordnung hin erfolgt, in den Ausgaben der Institutio seit 1543. Jetzt (vgl. die Ausg. v. J. 1543 a. a. O. pag. 561 ff., 628, 647 ff., 839*) und darnach die späteren) wird die große Bedeutung des kirchlichen Regimentes hervorgehoben. Karakteristisch ist für Calvin und ebenso dann auch für den ganzen calvinischen Protestantismus, wie die Kirche überhaupt unter den Gesichtspunkt eines Regimentes gestellt wird, das Christus selbst übe, zu dessen Uebung er aber bestimmte, von ihm verordnete menschliche Werkzeuge gebrauche. Als Bestandtheile der geistlichen Gewalt, welche hier geübt werden soll, werden neben einander gestellt das Lehren, die auf Sittenzucht bezügliche Jurisdiktion („altera pars et quidem praecipua eccles. potestatis") und die Gesetzgebung, indem Calvin hinsichtlich dieser letztgenannten zwar gegen die das Gewissen knechtenden papistischen Satzungen, keineswegs aber gegen die der Zucht und öffentlichen Ehrbarkeit dienenden heilsamen und heiligen kirchlichen Gesetze reden will. Um die Nothwendigkeit der Jurisdiktion einleuchtend zu machen, vergleicht er die Kirche mit einem bürgerlichen Gemeinwesen: wie kein solches bestehen könne sine magistratu et politia, so auch sie nicht sine quadam spirituali politia. Im Unterschied von jenem aber soll sie nicht Schwert und Kerker, sondern das strafende Wort und die kirchliche Excommunikation anwenden und soll nicht dahin zielen, daß der Sünder widerwillig Strafe leide, sondern daß er vermöge frei-

*) Richter, Geschichte der evangel. Kirchenverfassung, S. 169 ff. führt die Ausgabe von 1543 als die von 1539 an.

williger Züchtigung Reue ausspreche. Als die von Gott verordneten Amtsträger bezeichnet dann Calvin nach Ephes. 4, 11 die Hirten (Pastoren) und Lehrer, indem die dort ferner genannten Apostel, Propheten und Evangelisten nicht auf die Dauer eingesetzt worden seyen. Die Namen pastores, presbyteri, episcopi, ministri will er gemäß dem Sprachgebrauch der Schrift promiscue auf diejenigen, welche die Kirche regieren, anwenden. Für die Uebung der Zucht endlich will er nach 1 Timoth. 5, 17 neben den lehrenden Presbytern auch solche haben, „qui verbi praedicatione non funguntur et tamen bene praesunt".

Vornehmlich eben im Interesse dieser Zuchtübung kämpfte Calvin gegen Hemmungen der kirchlichen Thätigkeit durch die Staatsgewalt und gegen Vermengung beider Gebiete. Er bestreitet (a. a. O. 649) die (Zwinglische) Meinung, daß die Excommunikation unter christlichen Obrigkeiten nicht mehr am Platze sey. Er erwartet, daß auch die christlichen obrigkeitlichen Personen der Unterwerfung der Kinder Gottes unter dies Urtheil der Kirche sich nicht entziehen werden. Seinen Einspruch gegen den Magistrat, der i. J. 1553 für Berthelier den über ihn verhängten Ausschluß vom Abendmahl aufheben wollte, setzte er wirklich siegreich durch (Enc. II, 521). Er unterschied auch (Ausg. v. J. 1539 ff. Corp. Ref. S. 1099; in der letzten Bearbeitung: Lib. IV, Cap. 20, §. 1) zwischen jenen beiden Gebieten im Allgemeinen so, daß er dem geistlichen Regimente den inneren Menschen und die Interessen des ewigen Lebens, dem weltlichen nur die „instituendam civilem externamque morum disciplinam" zuwies. Allein eine Trennung von Kirche und Staat will er darum doch keineswegs; die Auffassungen des ursprünglichen Calvinismus bei Neueren sind in dieser Beziehung großentheils sehr schief. Auch nicht bloß ein indirektes Zusammenwirken beider Gewalten wollte Calvin, sofern die obrigkeitliche Strafe auch zur Reinigung der Kirche beitrage und die kirchliche Zucht auch zur Unterstützung der Obrigkeit das Sündigen mindere (a. a. O. 649, Ausg. v. J. 1543 ff.). Vielmehr nahm er ja schon von Anfang zur Herstellung und Durchsetzung jener kirchlichen Einrichtungen die Hilfe der Obrigkeit an. Jene ordonnances ecclèstiastiques v. J. 1541 erklärten schließlich, daß, falls das Bedürfniß einer (bürgerlichen) Bestrafung oder eines Zwanges sich erheben werde, die Prediger und das Consistorium nach einer von ihnen ausgegangenen Ermahnung die Sache den Rath vortragen und dieser nach Bedarf Urtheil fällen solle. Mit den geistlichen Zuchtmitteln wurden dann unter Calvins Zustimmung fort und fort strenge, von der Obrigkeit verhängte Strafen auch bei Vergehungen gegen die erste Tafel des Dekalogs verbunden. Und in die letzte Bearbeitung seiner Institutio nahm endlich Calvin auch mit aller Entschiedenheit den, von den früheren Ausgaben allerdings noch nicht so vorgetragenen Satz auf, daß, wie man auch schon aus profanen Schriftstellern lernen könne, die Pflicht der Magistrate sich auf beide Tafeln des Gesetzes erstrecke und ihre erste Sorge die für die Frömmigkeit seyn müsse; er hält hiefür das Exempel der frommen alttestamentlichen Könige vor. — Ohne Zweifel räumte übrigens Calvin in Genf der Obrigkeit um der vorliegenden Verhältnisse willen auch Manches ein, was er gemäß seinen Principien und Idealen wohl lieber anders geordnet gesehen hätte. So kam die Bestellung des Consistoriums wesentlich in die Hand der Staatsgewalt, nämlich der verschiedenen bürgerlichen Rathscollegien, ja aus dem Schooße der letzteren wurden auch die Aeltesten selbst gewählt (Enc. II, 520. Richter Kirchenordn. 1, 345). Und soweit auch nach dem Statut von 1541 kirchliche Gesetze zu erlassen waren, gingen sie nicht vom Consistorium selbst, sondern vom Magistrat aus. — Calvins Wunsch war gewiß ein von weltlichen Organen und weltlichen Einflüssen möglichst unabhängiges, dabei in sich möglichst fest constituirtes Regiment der Kirche durch Männer, welche nur vom strengsten kirchlich sittlichen Sinne beseelt wären und denen dann je nach Bedürfniß und zwar gemäß ihren eigenen gewissenhaften Anforderungen der weltliche Arm seine Hilfe leihen sollte. In so weit führte seine Theorie leicht zu einer den Staat sich unterordnenden, durch ein Collegium von Geistlichen und Laienältesten vertretenen Theokratie oder, wenn man den Ausdruck

brauchen will, Hierarchie. In der Praxis aber bedurfte er gegenüber von den widerstrebenden Elementen in der Genfer Bürgerschaft die Hülfe der Staatsgewalt zu sehr, als daß er zugleich auch ihr gegenüber jenes Ziel hätte erreichen können. Weiterhin führte dann in den calvinisch protestantischen Kirchen theils das Ermatten des ächten calvinisch hochkirchlichen Geistes so gut als anderwärts im Protestantismus zu einer Knechtung der Kirche unter die bürgerliche Obrigkeit, theils das kräftige Aufstreben desselben zu Kämpfen, wie sie in Schottland noch bis auf die neueste Zeit fortgewährt haben.

Um eine direkte Betheiligung der Gemeinde im Ganzen und ihrer einzelnen, nicht im Amt stehenden Glieder an der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten und namentlich auch der Kirchenzucht war es Calvin nicht zu thun. Er zieht auch keinerlei Consequenzen für eine Betheiligung am Kirchenregiment aus der Idee des allgemeinen Priesterthums. — Bei der Wahl der Aeltesten in Genf hatte die Obrigkeit nur den Rath der Geistlichen beizuziehen; die Gemeindeglieder erhielten kein Recht als das, bei ihr etwaige Bedenken gegen die Tüchtigkeit der Gewählten vorzubringen. In diesen Aeltesten aber sollte dann doch die Gemeinde im Ganzen sich repräsentirt sehen. Was den eigentlichen Grundsätzen Calvins bei einer Gemeinde wie der Genfer am meisten entsprochen hätte, wäre wohl eine Ergänzung der Aeltesten durch Cooptation gewesen. Eine solche wurde auch in den meisten calvinisch reformirten Kirchen außerhalb Genfs üblich. — Und auch beim Organismus der Staatsgewalt, von welcher die kirchlichen Gesetze erlassen und die Aeltesten und Geistlichen (diese nach einer durch die übrigen Geistlichen getroffenen Wahl) angestellt wurden, war der gesetzmäßige Einfluß der Gesammtbürgerschaft sehr beschränkt und wurde es gerade auch unter Calvins Einfluß noch mehr (vgl. Enc. II, 521; Henry, Leben Calvins Bd. 2, S. 63 ff.). Die Ordnung von 1541 war zwar noch durch den sogen. allgemeinen Rath angenommen worden, in welchem alle im Besitz eines Hauses befindlichen Bürger Stimmrecht hatten. Später aber wurde diese Versammlung fast ganz außer Wirksamkeit gesetzt zu Gunsten von drei Rathscollegien, welche selber in eigenthümlichem Wechselverkehr mit einander ihre Mitglieder ergänzten. Sie behielt zwar die jährliche Wahl der Syndics, welche nach Ablauf dieses Amtes Mitglieder der Hauptbehörde, des engen Rathes, wurden, war aber auch hiebei durch Vorschläge von Seiten dieses Rathes beschränkt. — So falsch wäre es, wenn man der calvinischen Reformation eine demokratische Tendenz beilegen wollte. Ihr Hauptbestreben ging vielmehr dahin, in Staat und Kirche eine von Natur zu Unordnungen geneigte und der Zucht bedürftige Menge durch festgeordnete Gewalten nach Gottes Willen zu regieren und zu erziehen, während freilich Calvin andererseits auch wieder die Gefahren, welche durch menschliche Willkür bei der Vereinigung der Gewalt in einzelnen Personen drohen, bemerklich machte (vgl. Instit. v. J. 1559. Lib. IV, Cap. 20, §. 8) und vermieden haben wollte. — Ein Recht zur Erhebung des Volkes gegen die Obrigkeit erkannte Calvin, auch wenn diese grob das von Gott übertragene Amt mißbrauche, im Gegensatze zu Zwingli nicht an. Ihm bot hier das Alte Testament Belege dafür, daß Gott selbst durch solche Bedrücker die Völker heimsuche. So hat er namentlich auch die Verschwörung der französischen Protestanten zu Amboise mißbilligt. Nur da, wo die Fürstengewalt durch populares magistratus beschränkt sey, gab er diesen ein verfassungsmäßiges Einschreiten gegen jene zu (a. a. O. §. 31). — Bei den calvinisch reformirten Gemeinschaften außerhalb Genfs, welche die papistische Obrigkeit erdrücken wollte, ließ sich ein gewaltsamer theokratischer Eifer nicht so zurückhalten. Hier mußten auch anders als in Genf die Gemeinden in Masse thätig und zum Anspruch auf wirkliche Selbstständigkeit erweckt werden. Was aber die innere Verfassung betrifft, behauptete auch hier das kirchliche Amt noch mit Strenge seine Autorität gegen demokratische Bestrebungen (vgl. die Verhandlungen in der französischen Kirche bei Lechler a. a. O. S. 77 ff.).

Das nationale Moment, das dem reformatorischen Streben und Wirken Zwingli's eigen war, fehlte bei Calvin. Nicht an den nationalen und bürgerlichen Interessen der Stadt als solcher war ihm gelegen, sondern nur daran, nach den allgemeinen Anforderungen Christi dort, wohin er, der Fremde, berufen worden war, eine Kirche und in ihr zugleich eine Burg und ein Exempel für andere evangelische Völker aufzurichten; Flüchtlinge von auswärts waren ihm eine Hauptstütze; sie und er hatten mit der Eifersucht eines individuellen nationalen Sinnes dort zu kämpfen. — Auch in einer äußeren politischen Thätigkeit zur Vertheidigung und Ausbreitung der Reformation sah er nicht seine Aufgabe. Sein eigentliches Streben war nur, im Anschluß an die politischen Verhältnisse und Ordnungen Genfs jenes Kirchenthum als selbstständige Macht festzustellen. Zum Schutze der einen solchen Schatz in sich hegenden Stadt gab auch er politische Rathschläge, aber nur zu jeweiliger Abwendung von Gefahren und ohne eine amtliche politische Stellung einnehmen zu wollen. Sein Auge und seine Thätigkeit hat freilich besonders weit hin über die Christenheit gereicht; aber nicht weitgreifende politische Machinationen dienten hiezu, sondern der gewaltige Einfluß des calvinischen Wortes und Beispieles auf die Tausende, die zu ihm nach Genf strömten, und auf die ausgedehnten Kreise auswärts, mit denen er unermüdlichen Verkehr unterhielt.

Durch C a l v i n ist so ein dritter Haupttypus der Reformation aufgerichtet worden. In kirchlicher Organisation ist durch ihn erst das Größte geleistet worden, was die Reformation überhaupt in dieser Hinsicht hervorgebracht hat.

Der Zusammenhang, in welchem dieser Typus bei allem Unterschied von Zwingli doch nach seinem Karakter und seinem Ursprunge mit der z w i n g l i s c h e n R e f o r m a t i o n stand, ist schon im Obigen bemerklich gemacht. Auch bei der verschiedenen Auffassung des Sakramentes blieb doch Luther'n gegenüber Wesentliches Calvin und den Zwinglianern gemeinsam, zumal da auch schon im Kreise der letzteren der Fortschritt zur calvinischen Auffassung angebahnt war. Bei der verschiedenen Theorie vom Kirchenthume blieb doch gemeinsam das ethisch-sociale Streben, welchem dasselbe dienen sollte, und der scharfe Widerspruch gegen papistische Formen. Dazu kam das politische Band zwischen Genf und der reformirten Eidgenossenschaft, worauf der Genfer Protestantismus gegen seine äußeren Feinde sich stützen mußte. Die Einigung der Züricher im Bekenntniß mit dem bisher des Lutherthums verdächtig gewordenen Calvin fand zuerst statt vermöge des Consenses vom J. 1549 (s. R.-Enc. Bd. II. S. 531). Für die Gestaltung der orthodoxen reformirten Dogmatik erhielt dann das streng durchgebildete calvinische System weitaus überwiegenden Einfluß. In der Verfassung blieben die zwingli'sch-reformirten Orte bei ihren bisherigen Formen. Die calvinische Form der Kirchenzucht wurde von Bern auch für's Waadtland nicht zugelassen. Sie wurde ferner auch in Neuenburg abgewiesen (vgl. R.-Enc. Bd. XIV. S. 111).

Erst durch Calvin ist dann der reformirte Protestantismus auch zu einer Macht unter der Christenheit im Großen geworden. Zugleich hat sich auf diesen weiteren Gebieten der eigentliche calvinische Typus der Reformation theilweise erst noch stärker und völliger als in Genf selbst ausgestaltet.

In D e u t s c h l a n d, wo der im Beginne der Reformation vordringende Zwinglianismus nicht auf die Dauer festen Fuß hatte fassen können, drang jetzt auf Gebiete, wo die lutherische Reformation bereits durchgeführt gewesen war, das c a l v i n i s c h - r e f o r m i r t e B e k e n n t n i ß ein, so namentlich in der Pfalz seit 1560 und wiederum seit 1583 (s. Bd. XI. S. 458 ff.), ferner in B r e m e n (vgl. d. Art. „Hardenberg" Bd. V. S. 551), in N a s s a u (s. Bd. X. S. 217 ff.), in H e s s e n (s. Bd. VI, 37 ff.), am N i e d e r r h e i n (vgl. d. Art. „Jülich-Cleve-Berg" Bd. VII. S. 143). Den Weg bahnten ihm in der Pfalz und in Bremen die Streitigkeiten zwischen dem strengen Lutherthum und dem Melanchthonianismus. In Nassau wirkte die Beziehung des Fürstenhauses zu den Niederlanden ein. Am Niederrhein griff unmittelbar der niederländische reformirte Protestantismus Platz. Was die Lehre betrifft, so kam, während

die melanchthonische Abendmahlslehre zum Calvinismus hinüberführte, hingegen die freiere melanchthonische Auffassung der Gnadenwirksamkeit neben der calvinischen zu keiner Geltung; doch wurde der Prädestinatianismus, dem die pfälzer Theologen sehr entschieden zugethan waren, im Heidelberger Katechismus wenigstens nicht ausgesprochen (abgewiesen ist er innerhalb des deutschen Calvinismus nur vom Bekenntniß des 1614 zu diesem übergetretenen brandenburger Kurfürsten; ächt melanchthonisch, nicht calvinisch, ist das Anhalter Bekenntniß vom J. 1579). Zur Einführung calvinischer Presbyterialeinrichtungen aber entschloß sich der pfälzer Kurfürst Friedrich III. erst nach langem Zögern und ließ sie der Consistorialverfassung untergeordnet. Eine ächt calvinische Verfassung setzte sich nur am Niederrhein von den Niederlanden her fest. Fraglich ist, wie weit die Ordnung, welche Nassau nach niederländischem Vorbild annahm, auf die Dauer Leben bekommen hat. Beiläufig bemerken wir, daß in der Pfalz damals gegen eine selbstständige kirchliche Disciplin vom zwinglischen Standpunkte aus Erastus stritt, dessen Name dann von den Calvinisten auf diese und auf die ganze spätere territorialistische Richtung übertragen worden ist (vgl. Bd. IV, 121. XVIII, 56).

Unter den Slaven, in Böhmen und weiter in Polen, begegnete der reformirte Protestantismus den Böhmischen Brüdern, die ihm mit ihrer Abendmahlslehre und ihrer gemeindlichen Disciplin im Voraus innerlich verwandt waren. Eine Pole, J. von Lasky (s. d. Art.), hat auch die auf calvinischem Princip ruhende Presbyterialverfassung zuerst nach England und Deutschland gebracht. — Nachdem im ersten Verlaufe der Reformation die Böhmischen Brüder und auch die Calixtinischen Böhmen sich mit Luther in Verbindung gesetzt hatten, verbreiteten sich in Böhmen neben den Anhängern der lutherischen Lehre bald auch schweizerisch Gesinnte (s. Bd. II. S. 273). Die Böhmischen Brüder, infolge des schmalkaldischen Krieges großentheils nach Preußen und Polen hinübergetrieben, schlossen sich in der nächsten Zeit immer enger an den Calvinismus an. Im polnischen Reiche (s. Bd. XII. S. 14 ff.), wo die lutherische und reformirte Lehre zugleich eingedrungen war, griff diese zum Nachtheil jener bei der polnischen Nationalität um sich. Bei Böhmen und Polen aber (abgesehen von den Böhmischen Brüdern) zeigte die reformatorische Bewegung überhaupt neben großer Beweglichkeit und Streben nach äußerer Organisation nur ein geringeres Maaß von Tiefe, strengem Ernst und Stetigkeit. Jenes Streben ferner richtete sich mehr auf eine aus der Kirche selbst hervorgehende Oberleitung — in Polen durch Synoden und Superattendenten, in Böhmen (s. Bd. II. S. 394) durch ein Consistorium —, als auf strenge christliche Gestaltung der Einzelgemeinden nach Calvin's Sinne, wozu in Polen auch die Vernachlässigung des Volkes durch den in Staat und Kirche nach eigener Freiheit und zugleich Herrschaft trachtenden Adel kam. Eigenthümlich ist ferner in der Geschichte der Reformation bei diesen Nationen das, nicht bloß durch äußere Rücksichten herbeigeführte, sondern ohne Zweifel für ihren dogmatisch-kirchlichen Geist karakteristische, dabei besonders durch jene Brüder geförderte Streben nach Union unter den verschiedenen protestantischen Confessionen und Kirchen, worauf hier, wie fast nirgends, auch die Lutheraner eingingen (Consens von Sendomir 1570; böhmische Confession vom J. 1575; Real-Enc. Bd. XII. S. 16. II, 393 f.).

In Ungarn und Siebenbürgen war seit dem Beginne der Reformation der Protestantismus mit großem Erfolg durch deutsche, lutherische Einflüsse verbreitet worden (s. Bd. XVI. S. 641 f. XIV, 342 ff.). Auch hier aber gewann dann der Calvinismus die nichtdeutsche, magyarische, auch slavische Bevölkerung für sich, doch ohne die von ihm erstrebte Gemeindeordnung durchführen zu können (s. Lechler a. a. O. S. 147 ff.; reformirte Confessio Czengeriana v. J. 1557 oder 1558).

Zu ihrer vollen, energischen Realisirung aber sind die reformatorischen Principien des Calvinismus auf jenen Gebieten durchgedrungen, von welchen wir schon oben bemerkt haben, daß ihm für sie ein ganz besonderer Beruf zuzuerkennen sey. Zum Theil werden hier seine Principien auch nicht bloß praktisch weiter entwickelt, sondern zugleich

zu Extremen weitergetrieben, die zwar gerade auch noch karakteristisch für ihn sind, die aber erst dann möglich und relativ nothwendig wurden, wenn eine freilich auch schon dem Reformator eigene einseitige Richtung mit Hintansetzung des doch von ihm selbst behaupteten höheren Standpunktes ausschließlich verfolgt wurde. — In Frankreich (Bd. IV. S. 517 ff.) vermochte der Protestantismus überhaupt erst eine feste Stätte sich zu erkämpfen, als er in Genf eine Pflanzschule für sich fand und in den von dorther stammenden gemeindlichen Einrichtungen sich organisirte. Seine Vertreter hatten hier die nächste Geistesverwandtschaft mit dem Reformator. In diesem Geiste wurde jetzt hier zuerst eine Organisation nach calvinischen Principien auch für die Verbindung der Gemeinden zu einer Gesammtkirche ausgeführt. — In den Niederlanden (s. Real-Enc. Bd. VI. S. 221 ff.), wo das lutherische Zeugniß schon frühe gewirkt und Märtyrer erzeugt, eine Kirchenbildung aber gegen die Macht Karl's V. noch nicht durchgesetzt hatte, war durch die praktisch-religiösen vorreformatorischen Bestrebungen auch schon den Tendenzen des reformirten Protestantismus vorgearbeitet worden. Der Calvinismus drang dann besonders von Frankreich her ein. Auch hier war es wesentlich eine kämpfende Kirche, die in ihm erstarkte. Während jedoch so ein freier protestantischer Staat sich bildete, stellten sich dann in ihm politisch-kirchliche Interessen im Bunde mit zwinglisch-kirchlichen Anschauungen dem Streben nach Selbstständigkeit der kirchlichen Organisation und der gefürchteten Uebermacht calvinisch-kirchlicher Organe entgegen. Doch wurde die presbyteriale Gemeindeverfassung und eine Synodalverfassung für die einzelnen Provinzen fast überall durchgeführt. Eine Gesammtverfassung für die niederländische Kirche wurde nicht erreicht; so auch keine Einrichtung von Generalsynoden; die Dordrechter war die erste und letzte. Zugleich regte sich gegen den strengen calvinischen Dogmatismus und zunächst Prädestinatianismus eine freiere, mildere, theils schlicht praktische, theils nüchtern verständige Richtung, gestützt auf die seit Beginn des Jahrhunderts hier verbreitete wissenschaftliche Bildung: der Arminianismus (s. Bd. I. S. 526 ff.). In kirchlicher Beziehung war er mit der vorhin bezeichneten Richtung verbunden. — In England wurden die calvinischen Grundsätze über Reinigung des Cultus und über Gemeindeordnung im Gegensatz gegen die von der Staatsgewalt beliebte Form der Reformation von den Puritanern (s. d. Art.) aufgenommen und umso mehr mit zunehmender Schroffheit geltend gemacht, je unduldsamer andererseits jene Gewalt gegen jeden Widerspruch sich verhielt. Ein Exempel presbyterianischer Verfassung hatte J. v. Lasky (s. d. Art.) in London bei der dortigen Flüchtlingsgemeinde gegeben. Zugleich aber erhob sich nun hier auf reformirtem dogmatischem Standpunkte und im Streben nach Herstellung wahrer heiliger Gemeinden der Independentismus, der im Gegensatze zum anderweitigen Calvinismus mit der Selbstständigkeit solcher Gemeinden auch Ernst machen wollte theils gegen die Unterordnung der Einzelgemeinden unter einen Gesammtkirchenorganismus, theils gegen jede Herrschaft des Amtes über die Gemeindeglieder, welche durch freien Beitritt die Gemeinde constituiren, dann selbst ihre Lehrer (und auch Aelteste) wählen und in ihrer Gesammtheit auch nach Einsetzung der letzteren sich selbst regieren und Zucht unter sich üben sollten. Erst am Schlusse der Reformationszeit hervorgetreten, gehört doch der Independentismus noch wesentlich mit zu den Erzeugnissen der Reformation und zwar des reformirten Typus, in dessen späterer Entwickelung er dann auch eine sehr wichtige Stelle mit seinen individualistischen Grundsätzen einnimmt. — Am stärksten ist endlich vom Calvinismus eine ganze Nation durchdrungen worden in Schottland, nachdem auch hier die ersten, vom lutherischen Deutschland herstammenden Keime der Reformation gewaltsam niedergetreten worden waren (s. Bd. XIII. S. 701 ff.; für die Geschichte der schottischen Reformation ist dort nachzutragen: P. Lorimer, the scottish reformation, 1860). Es gelang hier dem Protestantismus in calvinischer Form nicht bloß, wie in Holland, Bekenntniß der Nation zu werden, sondern es kam dazu, daß bei der in staatlicher und wissenschaftlicher Beziehung verhältnißmäßig noch weniger entwickelten, vom religiösen

Geiste aber mächtig bewegten Nation die religiös-kirchlichen Interessen mehr als irgend wo sonst über alle anderen das Uebergewicht erhielten, und ferner, daß hier auch nach dem Siege des protestantischen Bekenntnisses doch durch die episkopalistischen Machinationen und Gewaltakte des politischen Regimentes der Kampf gegen dieses für den Bestand und die Selbstständigkeit der presbyterialen Nationalkirche fortwährend rege erhalten wurde.

Zur weiteren Entfaltung, zu welcher das calvinische Kirchenthum jetzt gelangt, gehört namentlich die auf der Presbyterialverfassung ruhende synodale Einrichtung der Kirche, mit Provinzialsynoden, mit colloques (französ.) oder presbyteries (schottisch) zwischen denselben und den Ortsgemeinderäthen (consistoires, kirksessions), und mit Generalsynoden über denselben. Die französischen Reformirten gingen darin voran, die Schotten folgten; in den Niederlanden und am Niederrhein bildete sich wenigstens die synodale Einzelgliederung (ohne die Generalsynoden) aus. — Es gehört dazu ferner die Selbstständigkeit des so constituirten Kirchenregiments gegenüber von Staat, welche von den französischen Gemeinden gegen den katholischen Staat zugleich mit ihrer eigenen Existenz behauptet, von der schottischen Kirche principiell ausgesprochen nnd auch im protestantischen Staate mit mehr oder weniger Erfolg geltend gemacht wurde. Auch jetzt aber ging die Meinung keineswegs dahin, daß Kirche und Staat überhaupt getrennt würden; die Ansicht der strengen Kirchenmänner war vielmehr die, daß die Nation in ihrer Gesammtheit und durch staatliche Verfügung das evangelische Bekenntniß und Kirchenthum einführen, kein anderes als dieses dulden und die auf's kirchliche Leben bezüglichen und von selbstständigen kirchlichen Organen ausgehenden Maßregeln nach Bedarf auch mit dem weltlichen Arme unterstützen sollte. — Den Grundsatz, daß die Staatsgewalt den Zutritt zur wahren Kirche der Entscheidung der einzelnen Volksgenossen frei geben und verschiedene Bekenntnisse nebeneinander dulden solle, hat zuerst der Independentismus vorgetragen. — Die „regierenden Aeltesten“ wurden in Schottland noch entschiedener als bei Calvin nach 1 Tim. 5, 17. mit den Geistlichen unter den Einen Begriff des Aeltestenamtes zusammengestellt; sie hatten so auch in Sachen der Lehre mitzustimmen, welche Calvin diesen vorbehalten hatte. — Die erste Einsetzung dieser Aemter erfolgte bei den Kirchen unter dem Kreuz natürlich durch die Gemeinden. Was die fernere Bestellung derselben betrifft, so wurde sie in Frankreich Sache des Amtes selbst vermöge der Cooptation. In Schottland sollten die Gemeinden bei Wahl der Aeltesten wenigstens mit betheiligt werden; die Wahl der Geistlichen wurde für sie selbst in Anspruch genommen — im Gegensatze nämlich gegen den hier die Selbstständigkeit der Kirche bedrohenden Patronat; sonst aber wurde auch hier streng an dem durch die Amtsträger zu führenden Regimente festgehalten, die oben erwähnten Forderungen des Independentismus entschieden verworfen.

In den Bekenntnissen wurde jetzt, wie durch Calvin noch nicht geschehen war, die kirchliche Disciplin als Kennzeichen der wahren Kirche unmittelbar neben das lautere Wort und die Sakramente gestellt und die Forderung eines presbyterialen Regimentes zum Glaubensartikel gemacht (Confess. Gallic. und Belg.).

Mit einem dem Calvin noch fremden Rigorismus wurde ferner einer Ueber- und Unterordnung der Geistlichen nicht bloß das göttliche Recht, sondern auch die Zulässigkeit nach göttlicher Ordnung abgesprochen. Calvin hatte den Episkopat als menschliche Einrichtung nicht schlechthin verwerfen wollen; auch Knox hatte, während er mit dem englischen Episkopat nichts gemein haben wollte, doch anfangs für seine schottische Kirche noch Superintendenten zugelassen.

Nicht minder schritt man fort im Rigorismus gegen alle in Gottes Wort nicht statuirten gottesdienstlichen Formen und Ordnungen, während in Genf anfangs auch unter Calvin (s. Bd. II. S. 524) noch Weihnachten und andere Feste gefeiert, auch die anglikanischen Ceremonien von ihm nur für Albernheiten, nicht für gottwidrige Gräuel erklärt worden waren. Vermöge ebenderselben gesetzlichen Richtung

kam man andererseits auf die Gleichstellung des christlichen Sonntags mit dem alttestamentlichen Sabbath und auf die judaistisch geartete Feier desselben; doch ist, auch nach der Angabe der Puritaner selbst, diese Auffassung erst 1595 durch eine Schrift des Puritaners Bound mit Bestimmtheit vorgetragen worden (Neal, history of the Puritans, P. I. Ch. VIII.; übersetzt Halle 1754. Bd. I. S. 707 f.).

Fruchtbaren Boden fanden endlich bei den verfolgten Calvinisten namentlich in Frankreich und Schottland jene Grundsätze über den Widerstand gegen die Obrigkeit, auf die wir bei Zwingli zu reden kamen, die wir dagegen bei Calvin nicht gefunden haben. Einestheils wurden sie — besonders in Frankreich — vom naturrechtlichen Standpunkte aus begründet, anderntheils — besonders durch Knox — vom alttestamentlich-theokratischen; auch in Schottland aber wirkten Theorien vom Volksrecht und Volkssouveränität ein, welche längst von katholischen Juristen und Theologen vorgetragen worden waren (vgl. G. v. Polenz, Geschichte des französ. Calvinismus, Bd. 3.: der polit. französ. Calvinismus im Begriff u. s. w.; meine Schrift „die schottische Kirche" u. s. w. S. 24 ff.).

Während die calvinische Reformation ihren Verlauf nahm, entwickelte sich indessen noch mit Anschluß an's reformirte Bekenntniß auf ganz eigenthümliche Weise die staatskirchlich-englische, indem diese mit jener confessionellen Stellung in ihren kirchlichen Einrichtungen Elemente ganz entgegengesetzter Art verband (s. Bd. IV. S. 33 ff. I, 323 ff.). Herbeigeführt wurde diese Verbindung wesentlich durch die politische königliche Gewalt, welche nach politischen Absichten und Rücksichten die Reformation einschränken und einrichten wollte, während das Volk zwar reicher und ächt religiöser Anregungen nicht ermangelte, aber doch der großen Masse nach nur sehr langsam von ihnen durchdrungen wurde; es kam hiezu die Reaktion gegen jede evangelische Bewegung durch die „blutige" Maria. Die Absicht war dort zunächst bei Heinrich VIII. nur die Losreißung Englands von Rom und die Vereinigung der Gewalten in dem Alleinherrscher gewesen. Weiter, besonders für Elisabeth, blieb maßgebend die Rücksicht auf Frieden und Einigkeit im Reich, wozu der neben der Lehränderung eingehaltene Conservatismus in den dem Volke dargebotenen äußeren Formen dienen sollte, und die Rücksicht auf die für die Krone festzustellende Einheit der Gewalten. Der Episkopat gehörte zugleich zur Eingliederung der Kirche in den staatlichen Organismus. In beiden Rücksichten lag auch der Grund für die gesetzliche Strenge bei der Durchführung einer so eigenthümlichen Reformationsweise gegen die Puritaner. Bei alledem ist jedoch der Zusammenhang nicht zu übersehen, in welchem diese Reformation auch mit dem Leben des Volkes im Ganzen stand, — mit dem Bewußtseyn und Streben der Nation, nach den Wirren des vorangegangenen Jahrhunderts ein festgeschlossener, kräftiger Staat zu werden, und mit der ihr eigenen gesetzlichen und politischen Sinnesweise überhaupt. — Auf die Lehre hatten, seit mit der Reform für sie Ernst gemacht wurde, unter den Theologen des Continents reformirte, wie die aus Straßburg berufenen Bucer und P. Martyr, den meisten Einfluß. Das Bekenntniß erhielt und behielt (vgl. d. 39. Art.) in der Abendmahlslehre auch eine entschieden gegen das Lutherthum gerichtete Bestimmung. Die calvinische Prädestinationslehre war anfangs von den Häuptern der Kirche wie von Whitgift, dem Erzbischof und Erzfeind der Puritaner (vgl. Bd. XII. S. 372), angenommen worden, obgleich Königin Elisabeth keinen Streit und keine Entscheidung darüber haben wollte; die Reaktion gegen dieselbe kam dann nicht etwa von lutherischen Einflüssen, sondern vom Arminianismus. — Ein Aergerniß wurden dagegen für die streng Reformirten die gottesdienstlichen Formen und die Ansprüche und der Pomp des Episkopats. In den liturgischen Formeln finden sich auch die Worte, auf welche ein Hauptheil der Anglikaner mit einer lutherischen oder auch katholischen Lehre von der Taufwiedergeburt sich stützt. In einzelnen rituellen Stücken jedoch, wie in der Beseitigung der Altäre, Kreuze, Bilder, wurden die reformirten Forderungen weit mehr als bei den lutherischen Kirchen befriedigt. Zu bemerken ist ferner für den ursprünglichen

Karakter des Anglikanismus besonders noch, daß dem Episkopat keineswegs ein göttliches Recht zuerkannt wurde; diese Theorie ist für die englische Kirche erst durch Bancroft seit 1588 aufgebracht, übrigens auch später nie kirchlich sanktionirt worden; Whitgift selbst gestand, daß er ihre Wahrheit mehr wünsche als glaube (Neal, hist. etc. P. II. Ch. VII., a. a. O. S. 605 ff.). — Aus dem Gesagten erhellt, wie wenig treffend es ist, die anglikanische Kirche als lutheranisirend zu karakterisiren. Verkehrt wäre es vollends, in ihr eine auch von anderen Kirchen zu erstrebende höhere Einheit der kirchlichen und confessionellen Gegensätze zu suchen. Eine Verbindung der Gegensätze, wie sie hier zu Stande kam, hatte nur unter den hier angegebenen besonderen geschichtlichen Verhältnissen Sinn und Möglichkeit und hat bekanntlich auch hier allezeit genug Schwierigkeiten gemacht. Die hohe Bedeutung, welche diese Reformation für die Reformation und den Protestantismus im Ganzen hatte, liegt vielmehr darin, daß der englische Staat, indem er sie nach seinen Interessen einrichtete, nun seinerseits für den Protestantismus zum stärksten politischen Bollwerk in Europa wurde.

In so mannigfaltigen Formen hat die Reformation des 16. Jahrhunderts sich ausgestaltet. Wie weit der evangelische Geistestrieb, der in allen wirkt, bei der einen mehr, bei der anderen weniger rein und kräftig sich bethätigt habe, — wie etwa die eine durch eigenthümliche Vorzüge der anderen ergänzt werden könne und müsse, — ob und in welchen Beziehungen endlich jener Trieb etwa überhaupt damals noch nicht wahrhaft befriedigt worden, vielmehr die weitere und neuere Entwickelung des Protestantismus als ein Ringen nach vollerer Befriedigung desselben aufzufassen sey, — das zu erörtern, ist hier nicht mehr unsere Aufgabe. Julius Köstlin.

Refuge, Eglises du Refuge, Kirchen der französischen Reformirten im Auslande. Wozu dieses französische Wort in einer deutschen Encyklopädie? Es ist nicht einmal gut französisch, es gehört zu jenem „style réfugié", den man den aus ihrem Vaterlande ausgewanderten Reformirten vorwarf und der in Folge ihrer Berührung mit anderen Sprachen der Correktheit und Eleganz ermangelte. Indessen kommt es auf die Sache an, und in dieser Beziehung wird Niemand bezweifeln, daß der Artikel Aufnahme verdiene. Er enthält zugleich eine Ergänzung des Artikels „Französisch-reformirte Kirche", Bd. IV. S. 529 ff.

Die Auswanderung Evangelisch-gesinnter aus Frankreich begann schon seit den ersten Regungen der Reformation in diesem Lande. Calvin, Farel, Beza, Froment sind französische Flüchtlinge. Ihnen folgten noch im Reformationszeitalter viele Tausende, die so wie anderwärts, so in der französischen Schweiz, besonders in Genf, Aufnahme fanden und dieser Stadt ihr wesentlich calvinisches Gepräge gaben. Seit jener Zeit erfolgten immerfort partielle Auswanderungen. So ist der Ahne des Genferischen Theologengeschlechtes Tronchin um die Zeit der Bartholomäusnacht aus Frankreich entflohen. Aber die zahlreichste und folgenreichste Emigration fand statt, seitdem König Ludwig XIV., hingerissen vom Wahne, die religiöse Einheit seines Reiches herzustellen und folgsam den Eingebungen des Klerus*), seine reformirten Unterthanen zu bedrücken anfing, besonders seit der eigentlichen Aufhebung des Edikts von Nantes (s. den Artikel „Nantes, Edikt von"), und diese Auswanderung dauerte mit Unterbrechungen fort bis zum Jahre 1752.

In dem oben erwähnten Artikel (Bd. IV. S. 543 ff.) ist von der Aufhebung des Edikts von Nantes, von den derselben vorausgehenden und nachfolgenden Bedrückungen der Reformirten die Rede gewesen. Denn jene Aufhebung war kein vereinzelter Akt, sie begann im Grunde schon im Jahre 1662, als der König die ersten bedrückenden Maßregeln ergriff, die ersten das Edikt von Nantes verletzenden Anordnungen traf. Diese häuften sich von Jahr zu Jahr bis zur eigentlichen Aufhebung, die am 17. Ok-

*) Siehe A. Lièvre, du rôle que le clergé catholique a joué dans la révocation de l'édit de Nantes. Strassb. 1853.

tober 1685 unterzeichnet wurde und der nun bis in die Mitte des folgenden Jahrhunderts ergänzende Bestimmungen und Exekutivmaßregeln folgten. Von besonderer Bedeutung ist dieses, daß während im Aufhebungsedikte den Protestanten nur die öffentliche Ausübung ihres Cultus verboten war, dieß alsobald dahin gedeutet wurde, daß gar keine Protestanten mehr in Frankreich seyn dürften und alle und jeder sich zu der Religion des Königs bekennen müßten. Welche Scheußlichkeiten damit verbunden waren, darüber findet man in jenem Artikel einige bezeichnende Angaben. Was diese Bedrückungen vor den meisten anderen, die anderswo oder auch in Frankreich früher verübt worden, auszeichnet, ist dieses, daß man nicht sowohl darauf ausging, die Reformirten wegen der ihnen schuldgegebenen Ketzerei zu bestrafen, als vielmehr sie durch alle möglichen Mittel zum Uebertritte zu vermögen, zu drängen, indem man sie nicht eigentlich tödtete, sondern nur alle ersinnlichen Qualen und entehrende Behandlung erleiden ließ und ihnen allen möglichen ökonomischen Schaden zufügte, um eine Abschwörung zu erzwingen, auf die man sich dann gründete, um unter diesem Vorwande neue Bedrückungen zu verhängen, wodurch die Leute vollends mürbe gemacht werden sollten, d. h. man ging darauf aus, die Seele zu tödten. Die ganze Behandlung, die unsere Glaubensgenossen erlitten, war von der Art, daß es ihnen in manchen Fällen schwerer wurde, zu widerstehen, als wenn man ihnen in aller Form Rechtens den Proceß gemacht und sie zum Tode selbst auf dem Scheiterhaufen verurtheilt hätte. In dem noch so schrecklichen Verfahren, welches der Religionsfanatismus zu anderen Zeiten und in anderen Ländern beobachtete, war etwas, was die Seele der Bekenner aufrecht zu halten geeignet war, die Achtung vor der Persönlichkeit, vor der individuellen Ueberzeugung, der man wenigstens die Ehre eines eigentlichen Processes erwies, die Achtung vor der Religion überhaupt. Aber davon war in dem Benehmen der Schergen Ludwig's XIV. geistlichen und weltlichen Standes keine Spur wahrzunehmen. Es ist als ob dieses Verfahren auf die unglücklichen Schlachtopfer dieser Schändlichkeiten einen demoralisirenden Einfluß ausgeübt hätte. Die ungeheure Leichtfertigkeit, womit man, bei aller Grausamkeit, den armen Leuten die katholische Religion aufdrang, erzeugte Leichtfertigkeit in Annahme derselben. Dazu kam, daß denselben alle Gewerbe untersagt waren — sie durften ja nicht einmal Dienstboten seyn —, daß ihr Vermögen durch Einquartierung und Geldstrafen zu Grunde ging, daß die Eltern niemals sicher waren, daß man ihnen unter nichtigem Vorwande nicht ihre Kinder raubte, was bekanntlich bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts unzählige Male geschah, daß alle Protestanten als Neubekehrte galten und sie, wenn sie ihrer Ueberzeugung treu blieben oder zu derselben zurückkehrten, wie wilde Thiere verfolgt und, wenn sie starben, vom Henker durch die Straßen geschleppt und auf den Schindanger geworfen wurden, — laut einem königlichen Befehle, der mehrmals sogar an weiblichen Leichen vollzogen wurde. Um das Maaß dieser Schändlichkeiten voll zu machen, wurden schon im 10. Artikel des Aufhebungsediktes (s. Weiß a. a. O. II, 391), sodann durch eine besondere königliche Deklaration vom 7. Mai 1686 den Auswandernden die härtesten Strafen angedroht, den Männern Confiskation des Vermögens und lebenslängliche Galeerenstrafe, die von schaudererregender Härte war *), den weiblichen Personen, außer Confiskation des Vermögens, Einsperrung, lebenslängliche, in schauerliche Thurmgefängnisse oder mehr oder minder andauernde Einsperrung in Klöster, wo sie von den Nonnen oftmals mit erfinderischer Grausamkeit geplagt wurden. Mit solcher Barbarei, die vom türkischen Regimente kaum übertroffen, ja kaum erreicht wurde, wüthete damals gegen einen Theil ihrer Angehörigen diejenige Nation, die sich rühmte, auf der höchsten Stufe der Civilisation und feinen Bildung zu stehen. Zur feinsten Sitte, zum größten äußeren Anstande gesellte sich thierische Rohheit, zur höchsten äußeren Achtung vor der Religion

*) Siehe darüber die höchst interessante Schrift: Mémoires d'un protestant condamné aux galéres de France. 1700—1713. Paris 1865. Neuer Abdruck einer schon zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts erschienenen Schrift.

die unerhörteste Mißachtung aller Religion, wogegen das Benehmen Philipp's II. und der spanischen Inquisition — es ist schauerlich, es zu sagen — sogar vortheilhaft absticht. Philipp II. und seine Inquisitoren hatten wirklich zu viele Achtung vor der katholischen Religion, sie hatten zu vielen, wenn auch noch so sehr irregeleiteten religiösen Sinn, als daß sie in der Weise Ludwig's XIV. und seiner Schergen die katholischen Sakramente mit allen Mitteln der Gewalt und der Bestechung den sich Sträubenden aufgedrungen hätten. Nichts ist daher verkehrter und falscher, als wenn (bei Wetzer und Welte im Art. „Ludwig XIV." Bd. VI. S. 634) behauptet wird, daß die französischen Reformirten dieselbe Behandlung erfuhren, wie die Katholiken in Großbritannien, besonders in Irland im 17. und 18. Jahrhundert. Was diese zu leiden hatten, ist wahres Kinderspiel im Vergleich mit den Leiden der französischen Reformirten. Daher die letzteren während der Friedensverhandlungen zu Aachen im Jahre 1748 die Bevollmächtigten der protestantischen Mächte (freilich vergebens) baten, dahin zu wirken, daß ihnen dasselbe gewährt würde, was den Katholiken in Großbritannien (s. Coquerel, histoire des Eglises du Désert I, 449). Jene hätten sich glücklich geschätzt, wenn man sie nur wie diese behandelt hätte, die doch auch nicht auf Rosen gebettet waren. Ein katholischer Schriftsteller, Rulhière, in seinen éclaircissements historiques sur la révocation de l'édit de Nantes, erkennt auch vollkommen diesen Thatbestand an.

So schrecklich die mit der Auswanderung verbundenen Gefahren waren, so erfolgte sie doch in sehr ausgedehntem Maaße. Ein vollkommen richtiges Gefühl trieb die Reformirten dazu. Denn alle in Frankreich verbleibenden, als Neubekehrte angesehen und behandelt, waren immerfort in Versuchung, ihre Gewissen zu verletzen, sey es, daß sie zu wilden Schwärmereien und blutigem Aufruhr sich hinreißen ließen, — wie die Camisarden, oder daß sie sich dazu hergaben, äußerlich eine Religion zu bekennen, die sie im Herzen verwarfen. In der That haben wenigstens in dieser letzten Beziehung, bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts, verhältnißmäßig nur wenige ihr Gewissen vollkommen rein gehalten. Am seltensten ließen sie sich zum Aufruhr und zu Gewaltthätigkeiten verleiten, denn die Camisarden sind eine vereinzelte Erscheinung: die noch so sehr Bedrückten, durch ihre Pastoren in Zucht gehalten, zeichneten sich mit wenigen Ausnahmen aus durch eine Loyalität und Geduld im Leiden, die um so höher anzuschlagen sind, je mehr sie beständig auf die härteste Probe gestellt wurden. Unendlich mehr wurde gesündigt durch verstellte Annahme der katholischen Religion, welche Annahme ja nach und nach zur leeren Formalität heruntersank, ohne welche noch so leere Formalität aber es kaum möglich war, das Leben zu fristen. Es wäre daher zu wünschen gewesen, daß alle bis auf den letzten Mann den französischen Boden verlassen hätten. Denn das ist kein Vaterland mehr, um welches willen man in Gefahr ist, die Hoffnung auf das himmlische Vaterland zu verlieren. Das sagen wir selbstverständlich ohne die unzähligen Beweise von Glaubensmuth, Ausdauer und Hingebung, welche Pastoren und Laien gaben, zu verkennen, noch läugnen zu wollen.

Glücklicherweise war es rein unmöglich, die Gesetze gegen die Flüchtlinge in aller Strenge aufrecht zu halten. Wohl kamen genug Fälle vor, wo sie angewendet wurden. Bald nach der Aufhebung des Edikts von Nantes sah man lange Züge von Reformirten, mit schweren Ketten beladen, mit den gemeinsten Verbrechern zusammengekoppelt, der rohesten Behandlung preisgegeben, so daß mehrere unterwegs starben, sich durch Frankreich hinschleppen — nach den Bagnos von Toulon und Marseille, in welchen zwei Bagnos allein nur schon bis Juni 1686 nahezu 1200 reformirte Galeerensklaven die entsetzliche Strafe erduldeten, die auf den Gehorsam gegen die Stimme des Gewissens gesetzt war. Aber immerhin gelang es Vielen, aus der irdischen Hölle, wozu ihr Vaterland herabgesunken war, zu entkommen, sey es, daß sie durch alle möglichen unschuldigen Künste der Aufmerksamkeit der Gränzwächter sich entzogen, sey es, daß diese ein Auge zudrückten, indem sie sich entweder bestechen ließen oder aus Rechtschaffenheit und Gewissenhaftigkeit, gepaart mit Mitleiden, sich scheuten, die königlichen

Befehle auszuführen. Viele Flüchtlinge konnten sogar ihr ganzes Vermögen oder einen Theil desselben retten, und oft waren ihnen ihre katholischen Freunde und Verwandten dazu behülflich. Doch bleibt es immerhin wahr, daß die Mehrzahl nur das nackte Leben rettete.

Um die Zeit der Aufhebung des Edikts von Nantes zählte man auf ungefähr 20 Millionen Franzosen eine Million Reformirte. Man berechnet, daß von 1685 bis 1700 etwa 250000 bis 300000 das Land verließen. Wenn wir die Zeit von 1662 bis 1685 einerseits, die von 1700 bis 1752, wo die letzte Auswanderung erfolgte, andererseits dazu nehmen, wenn wir überdieß bedenken, daß die Beamten ein natürliches Interesse hatten, die Zahl der Auswanderer geringer als sie in Wahrheit war, anzugeben, um die Resultate der Bewachung der Neubekehrten nicht gar zu gering erscheinen zu lassen und um die unseligen Folgen der herrschenden Bedrückungen etwas in Schatten zu stellen, so ergibt sich als sichere Thatsache, daß im Laufe eines Jahrhunderts wenigstens 300000 Franzosen wegen der Religion ihr Vaterland verlassen haben. Bedenken wir überdieß, daß von den zurückbleibenden sehr viele katholisch wurden, ohne zum evangelischen Glauben zurückzukehren, daß also damals die reformirten Kirchen Frankreichs einen großen Theil ihrer Mitglieder verloren, und daß es dennoch gegenwärtig ungefähr eine Million Reformirte in Frankreich gibt, so stellt sich immerhin das überraschende Resultat heraus, daß durch die Aufhebung des Edikts von Nantes die Zahl derselben nicht vermindert worden ist. Nehmen wir die 300000 Ausgewanderten hinzu, so kommen wir sogar zu dem noch merkwürdigeren Resultate, daß seit der Aufhebung des Edikts von Nantes die Zahl der französischen und von Franzosen abstammenden Reformirten sich bedeutend vermehrt hat.

Es ist von den französischen Staatsmännern selbst, schon im 17. und 18. Jahrhundert, und von den französischen Historikern viel über den Schaden verhandelt worden, den die Auswanderung der Reformirten in staatsökonomischer Hinsicht für Frankreich anrichtete. Allerdings war derselbe in allen Zweigen des Staats- und des Volkslebens höchst empfindlich. Schon im Jahre 1688 bedauerte Vauban in einem an Louvois gerichteten mémoire, das berühmt geworden, den großen Verlust, den die französische Armee und Marine durch die Auswanderung vieler zum Theil höchst ausgezeichneter Officiere und Generale, vieler vortrefflicher Krieger und Matrosen erlitten hätten. Die Reformirten waren auch die redlichsten und geschicktesten Generalpächter (die die Steuern eintrieben) Advokaten, Notarien, Aerzte u. s. w., und bald mußten die katholischen Franzosen die durch die Auswanderung in diesen Kreisen verursachten Lücken auf die für ihren Leib wie für ihr Vermögen empfindlichste, schmerzlichste Weise fühlen *). Ungeheuer war auch die Einbuße, die der Handel und alle möglichen Gewerbe erlitten und die den allgemeinen Wohlstand des Landes herabdrückte; denn ein großer Theil des französischen Handels, unzählig viele lukrative Gewerbe waren in den Händen der Reformirten, die nun durch die Ansiedelung im Auslande die Ausfuhr aus Frankreich außerordentlich schmälerten und in Frankreich viele Arbeiter mit ihren Familien ohne Brod ließen **).

Weit bedeutender, aber zumal in Frankreich viel weniger beachtet war der moralisch-religiöse Schaden, der die Frucht aller der genannten Schändlichkeiten war. Die furchtbare Herabwürdigung der Religion, die entsetzlichen Dinge, die im Namen des Christenthums verübt wurden, waren ganz und gar dazu angethan, alle Religion im Volke zu ersticken und jenes Geschlecht von frechen Ungläubigen und Gottesläugnern heranzu-

*) Noch in der Mitte des 18. Jahrhunderts war der Mangel an guten Aerzten so fühlbar, daß selbst Nonnenklöster verkappte Protestanten, die man als solche wohl kannte, als Aerzte annahmen. Ein Beispiel davon gibt Coquerel in seiner Geschichte von Jean Calas.

**) Weiß a. a. O. I, 111 gibt darüber in sehr beredten Zahlenangaben Aufschluß. In Touraine waren im Jahre 1698 von 400 Gerbereien 54, von 8000 Webstühlen für Seide 1200, von 700 Mühlen 70, von 40000 Seidenarbeitern 4000 übrig geblieben.

ziehen, welches in den Orgien der französischen Revolution seine Triumphe gefeiert hat. Bayle sagte es dem über die Aufhebung des Edikts von Nantes jubelnden Klerus Frankreichs: „Eure Triumphe sind eher die Siege des Deismus, als die des wahren Glaubens; diejenigen, welche nur die natürliche Religion kennen, finden in Eurem Benehmen einen unwiderleglichen Beweis für ihre Sache. Ihr habt das Christenthum stinkend gemacht, um mit dem Evangelium zu reden" (Weiß, a. a. O. II, 107. 108). Aber auch die königliche Autorität selbst, von der ein so entsetzlicher Mißbrauch gemacht worden, sowie die Heiligkeit der Gesetze überhaupt, wurden damals in ihren Grundfesten erschüttert. Treffend bemerkte Claude, der berühmte Prediger von Charenton, in seinen plaintes des protestants de France, 1686, daß, nachdem der König auf so flagrante Weise sein Wort — sein feierlich gegebenes Wort, das Edikt von Nantes aufrecht erhalten zu wollen, gebrochen, nichts mehr feststehe im Staate (s. Weiß a. a. O. II, 80: l'état se trouve percé d'outre en outre par le même coup, qui traverse les protestants). Bedenkt man überdieß, daß die Gesetze und Verordnungen gegen die Reformirten eben wegen ihrer Scheußlichkeit nicht konnten mit ganzer Strenge durchgeführt werden, daß man sich nach und nach, besonders im Laufe des 18. Jahrhunderts, gewöhnte, sie zu umgehen, zu verachten, daß es zuletzt dahin kam, daß ein Mann um seine Ehre gekommen wäre, wenn er sie beachtet, wenn er den königlichen Befehlen Gehorsam geleistet hätte, erwägen wir ferner, daß auch der militärische Gehorsam auf diese Weise gelockert wurde, daß man sich so gewöhnte, die Sache der Regierung, des Königs, von der Sache, welche die öffentliche Meinung vertrat, von der Sache des Volkes zu trennen, so wird deutlich, daß die Aufhebung des Edikts von Nantes zu den nicht genug erkannten, aber wesentlichen Ursachen der französischen Revolution gezählt werden muß.

Indem wir nun zur Darstellung der Ansiedelungen in den einzelnen Ländern übergehen, wollen wir es nicht verschmähen, auch von der Art und Weise zu reden, wie unsere Glaubensbrüder den Lebensunterhalt sich zu verschaffen und zu vermehren wußten, d. h. wir werden kürzlich auch ihre ackerbauende, industrielle und commercielle Thätigkeit in's Auge fassen. Diese war ihnen schon durch die Pflicht der Dankbarkeit gegen diejenigen vorgeschrieben, die ihnen eine sichere Zuflucht und freigebige Unterstützung gewährt hatten.

Unter denjenigen Ländern, wohin die Flüchtlinge aus Frankreich sich wendeten, nimmt **Brandenburg** eine der vorzüglichsten Stellen ein. Der große Kurfürst hatte bei dem Antritte der Regierung 1640 sein Land durch den Krieg erschöpft gefunden, die Bevölkerung stark vermindert, Ackerbau, Handel und Industrie im kläglichsten Zustande. Daher suchte er von allen Seiten Fremde herbeizuziehen. Sein staatsökonomischer Scharfblick erkannte sogleich, welch einen großen Nutzen er von dem Fehler Ludwig's XIV. ziehen könnte, indem er zugleich die Pflicht der christlichen Liebe gegen bedrückte Glaubensgenossen erfüllte. Sobald die ersten Bedrückungen erfolgten, bewog der brandenburgische Gesandte in Versailles die Reformirten, sich in Brandenburg niederzulassen. Schon seit dem Jahre 1661 siedelten sich mehrere Familien in Berlin an. Ihre wachsende Zahl war die Ursache, daß der Kurfürst ihnen erlaubte, eine eigene Kirche zu erbauen, welche am 10. Juni 1672 inaugurirt wurde. Den bedeutendsten Zuwachs erhielt die Gemeinde in Folge der Aufhebung des Edikts von Nantes. Zwölf Tage nach Unterzeichnung des Aufhebungsediktes, am 29. Oktober 1685, erließ der großherzige und einsichtsvolle Kurfürst das Edikt von Potsdam, wodurch er den Flüchtlingen eine sichere Zuflucht in seinen Staaten eröffnete. Zugleich versprach er ihnen wirksamen Schutz in denjenigen Ländern, durch die sie reisen müßten, um in die preußischen Staaten zu gelangen. Die einen wurden angewiesen, sich in Cleve, Berg, Mark niederzulassen. Diejenigen, welche sich willig zeigten, weiter nach Osten zu wandern, erhielten die größten Erleichterungen. Die mitgebrachten Güter wurden für einige Zeit als abgaben- und zollfrei erklärt; die verlassenen Häuser, die sie antreffen konnten, — es gaben deren

viele in Folge des verheerenden Krieges — sollten volles Eigenthum der Ansiedler werden. Die Ortsobrigkeiten erhielten den Befehl, ihnen Materialien zum Bau neuer Häuser unentgeltlich zu liefern. Auch Gärten, Matten, Weideplätze wurden ihnen geschenkt. Die Flüchtlinge erhielten überall, wo sie sich niederließen, das Bürgerrecht und den Zutritt zu den Zünften der Handwerke, die sie bei ihrer Ankunft am Orte der Niederlassung wählten. Denjenigen, welche Manufakturen gründen wollten, sicherte das Edikt die zum Gelingen der Unternehmung nöthige Behülfe zu. Die Landbebauer erhielten Land zum Urbarmachen, die Adeligen Aemter und Würden. Die Streitigkeiten zwischen Franzosen und Deutschen sollten geschlichtet werden durch die Ortsobrigkeiten in Verbindung mit einem Franzosen, den die Flüchtlinge frei wählten. Besondere Commissäre waren in jeder Provinz zur Beschützung derselben bestellt. Das Edikt von Potsdam wurde in Frankreich schnell verbreitet, ungeachtet von Seiten der französischen Behörden alles Mögliche gethan wurde, um die verbreiteten Exemplare zu unterdrücken und um die Leute glauben zu machen, es sey ein falsches Schriftstück. Bald wimmelte Frankfurt von französischen Auswanderern. Von da wurden sie weiter befördert und überall, wo sie durchkamen, gebührend aufgenommen, als die adoptirten Unterthanen eines mächtigen Fürsten.

Diejenigen, die sich in Brandenburg niederließen, wurden mit den alten Landesbewohnern nicht ganz verschmolzen. Um sie an das neue Vaterland zu fesseln, ließ ihnen der Kurfürst manche ihrer Einrichtungen, ihre eigenen Gerichtshöfe u. s. w.; alle ihre Angelegenheiten wurden in französischer Sprache behandelt. Bald kamen neue Flüchtlinge, Waldenser, Wallonen; selbst manche Familien aus der französischen Schweiz, aus Mümpelgard, kamen, angezogen durch die günstigen Bedingungen der Niederlassung. Aus dem Allen erwuchsen für den Kurfürsten große Kosten. Um sie zu decken, griff er ohne Bedenken in seinen Privatschatz. „Ich will lieber" — sagte er — „mein Silbergeschirr verkaufen, als diese Leute ohne Hülfe lassen." Neue Abgaben mochte er seinem Lande nicht auflegen, um die Ankömmlinge bei seinen bisherigen Unterthanen nicht verhaßt zu machen; hingegen veranstaltete er Collekten, deren Ertrag freilich hinter seinen Wünschen und Erwartungen zurückblieb. Um dem Mangel abzuhelfen, verordnete der Kurfürst, daß die Eingewanderten, die im Besitze von Kapitalien waren, dieselben in seinen Staatsschatz um einen Zins von 6, 7 bis 8 Procent abliefern und dieselben drei Monate, nachdem sie es verlangt, zurückerhalten könnten. Um den Aermsten zu Hülfe zu kommen, erboten sich Alle, welche die Wohlthaten des Kurfürsten genossen, den zwanzigsten Theil ihrer Einkünfte (le sol par livre) hinzugeben. Vier bedeutende Männer, die sich schon seit einigen Jahren in Brandenburg niedergelassen, wurden vom Kurfürsten beauftragt, Alles, was die Ansiedelung ihrer Landsleute betraf, in Ordnung zu bringen, es waren 1) der Graf von Beauveau, Herr von Espenses, ehemals Oberstlieutenant im Dienste Ludwig's XIV., in Preußen Generallieutenant, Groß-Stallmeister des Kurfürsten, von diesem gebraucht als Agent bei den Verhandlungen vor dem Frieden von Nimwegen und dem Tractate von St. Germain; er war der eigentliche Gründer der Kirche zu Berlin. Er erhielt den Auftrag, für die Ansiedelung der Flüchtlinge aus Isle de France Sorge zu tragen; 2) Claude du Bellay, Herr von Anché, Kammerherr des Kurfürsten, Erzieher der jungen Markgrafen Albert Friedrich, Karl-Philipp und Christian-Ludwig; in Verbindung mit dem Grafen Beauveau sorgte er für die Auswanderer aus Anjou und Poitou; 3) Heinrich von Briquemault, Baron von St. Loup, vom Kurfürsten zum Generallieutenant ernannt, mit der Bildung eines Kürassierregimentes beauftragt, zugleich Regierungsstatthalter in Lippstadt, sorgte für die Ansiedelung der Auswanderer aus der Champagne, die sich nach Westphalen begaben. Er organisirte die Kolonien von Lippstadt, Ham, Soest, Minden und gründete die französischen Kirchen in Cleve, Wesel, Emmerich und Duisburg. 4) Gaultier de St. Blancard, ehemals Pfarrer in Montpellier, darauf Hofprediger in Berlin, beauftragt mit der Ansiedelung der Flüchtlinge aus Languedoc. Zu diesen Häuptern der Reformirten gehört auch David Ancillon, Pfarrer in Metz. Denn obwohl diese Stadt und die

dazu gehörige Landschaft, als sie an Frankreich abgetreten wurden, ausdrücklich die Zusicherung der Aufrechthaltung der reformirten Kirche erhalten hatte, so wurde doch die Aufhebung des Edikts von Nantes schon am 22. Oktober 1685, fünf Tage, nachdem sie in Paris unterzeichnet worden, in Metz bekannt gemacht und sogleich die Ausführung angefangen. Bei 4000 Personen wanderten aus, an ihrer Spitze die Pfarrer Ancillon, de Combles, Joly, Bancelin; sie brachten, da die Gränze so nahe war, einen großen Theil ihres Vermögens mit. Ancillon, der Pastor in Berlin geworden sorgte für ihre Ansiedelung in Brandenburg (s. über diesen Theil der Geschichte die sehr interessante kleine Schrift: La persécution de l'église de Metz décrite par le sieur Olry. 2. édition; accompagnée de notices et de notes par Othon Cuvier, pasteur de cette église. Paris 1860. Olry war einer der Auswanderer).

Man berechnet die Zahl derer, die bis in die ersten Jahre des 18. Jahrhunderts in die preußischen Staaten eingewandert sind, auf 25000. Sie trugen wesentlich zur Blüthe und Wohlfahrt ihres Adoptivvaterlandes bei. Einige Angaben werden das deutlich machen. Mehrere ausgezeichnete Militärs aus protestantischem Adel traten in die Dienste des Kurfürsten. Außer den Herren von Beauveau und von Briquemault nennen wir Heinrich von Hallard, den der Kurfürst zum Major-General der Infanterie und zum Gouverneur einiger Festungen ernannte; im Jahre 1676 vertheidigte er Wolgast gegen die Schweden und half dem Kurfürsten bei der Eroberung der Insel Rügen. Du Plessis Gouret wurde Oberst und Commandant in Mageburg und Spandau, er trug bei zur Niederlage der Schweden bei Fehrbellin. Ungefähr 600 Officiere der französischen Reformirten siedelten sich in Brandenburg an und wurden in die um ihretwillen vergrößerte Armee aufgenommen. Aus besonderer Gunst ertheilte der Kurfürst diesen Officieren höhere Grade, als welche sie in Frankreich besaßen. Die altersschwachen Officiere erhielten Pensionen, deren Betrag höher war als derjenige, den sie in Frankreich beanspruchen konnten. Es waren auch Viele aus den im Jahre 1682 von Ludwig XIV. gegründeten Cadettenschulen nach Brandenburg entflohen; der Kurfürst vereinigte sie in Compagnien und legte so den Grund zu den später gegründeten Cadettenschulen seines Reiches. Die großen Musketiere, gebildet aus Militärs vom französischen Adel, datiren auch aus dieser Zeit; der Kurfürst errichtete davon 2 Compagnien, wovon alle Mitglieder den Rang als Lieutenant hatten; der Kurfürst selbst nannte sich Oberst der ersten Compagnie, Oberst der zweiten Compagnie war der Marschall von Schomberg so lange er in Preußen verweilte; dieser hatte dem Kurfürsten den Gedanken dazu eingegeben. Das refuge lieferte Brandenburg eine Anzahl von Ingenieurs, worunter zwei besonders ausgezeichnet waren; sie trugen wesentlich bei zur Hebung des Geniewesens und der Kunst der Befestigungen; der eine, Cayart, war ein Schüler von Vauban, der andere, Philipp de la Chiese, grub den Kanal, der die Spree mit der Oder verbindet. Unter den Geistlichen, Gelehrten, Künstlern, die zur Zeit des großen Kurfürsten nach Preußen kamen, sind mehrere auszuzeichnen, vor allen der schon genannte Ancillon (s. d. Art.), der Vater eines berühmt gewordenen Geschlechts, Abbadie (s. d. Art.) Rocoules, Historiograph des brandenburgischen Hauses, de Larrey, Verfasser der Annalen von Großbritannien. Die Juristen wurden theils als Gesandtschaftsräthe, theils und hauptsächlich als Richter ihrer Landsleute verwendet. Die Arzneikunst hatte in Frankreich im 17. Jahrhundert einige Fortschritte gemacht; der Kurfürst nahm die geflohenen Aerzte sehr günstig auf; de Gaultier, ehemals Lehrer an der Universität von Montpellier, wurde sein Leibarzt. Duclos, der sich besonders der Pflege der Kranken in der Dorotheenstadt widmete, die fast ganz von Franzosen bewohnt war, wurde berühmt durch die Erfindung eines Pulvers gegen das Fieber. de Superville wurde Lehrer der Anatomie in Stettin. Mit Hülfe dieser und anderer ausgezeichneten Männer stiftete der Kurfürst das obere Collegium für Medizin. Der berühmteste Wundarzt unter den Einwanderern war Charpentier, den der Kurfürst zum Oberwundarzt für die Spitäler in Berlin ernannte und der später Generalwundarzt der preußischen Armee wurde. Drei Architekten von

den Réfugiés leiteten in Verbindung mit den beiden genannten Ingenieurs den Bau der vorzüglichsten öffentlichen Gebäude von Berlin, sowie den Neubau mehrerer Städte im Brandenburgischen, welche während des 30jährigen Krieges eingeäschert worden waren. Die Kaufleute und Manufakturisten unter den Flüchtlingen gingen lieber nach England und Holland als nach Preußen; doch gelang es dem Kurfürsten, eine ziemlich große Zahl in das Land zu ziehen, die er nun durch große Erleichterungen zu fesseln suchte. Die französische Kolonie in Magdeburg trug wesentlich zum Wiederaufblühen dieser Stadt bei durch Gründung verschiedener Manufakturen. Auch Halle, Brandenburg, Frankfurt a. d. Oder, selbst Berlin, erhielten durch die Franzosen bleibende Manufakturen von Wollenstoffen, Tuch, Hüten u. s. w. Die Gerberei wurde durch die Franzosen vervollkommnet; verschiedene Gerbereien entstanden durch die Thätigkeit der Franzosen in Berlin, Magdeburg, Stettin, Potsdam. Die erste Papierfabrik im Brandenburgischen ist die Stiftung eines Franzosen Fleureton, dessen Unternehmen der Kurfürst auf alle mögliche Weise begünstigte. Es gibt kaum einen Zweig der Industrie, den die Franzosen nicht vervollkommneten; mehrere Zweige, wie die angeführten Beispiele, und viele, die wir nicht angeführt, beweisen, wurden von ihnen geradezu eingeführt. So hat Brandenburg ihnen auch den Bau des Tabaks und die Vervollkommnung der Gartenkunst zu verdanken.

Der Sohn des großen Kurfürsten, Friedrich I., suchte besonders die wissenschaftlichen Anstalten der französischen Eingewanderten zu heben. Unter dem großen Kurfürsten waren in Berlin bereits mehrere solche Anstalten gestiftet worden, unter anderen das collége françois, die académie des nobles, diese beiden in Berlin, — und l'institut françois oder l'académie des chevaliers in Halle. Das collége françois, worin übrigens auch Deutsche aufgenommen wurden, hatte besonders solche Zöglinge, die sich dem Kirchendienste und dem Dienste des Staates in Rechtssachen widmeten; die académie des nobles, an deren Spitze Karl Ancillon stand, sollte den Adel von Brandenburg und Pommern für den Kriegsdienst und die diplomatische Laufbahn vorbereiten. Die Vorsteher dieser beiden Anstalten stifteten im Jahre 1698 das nouveau journal dess avants, unter der Leitung des Philosophen Chauvin, Professor am collége françois. Doch die bedeutendste und wissenschaftlichste Anstalt dieser Zeit ist die im J. 1700 gestiftete Akademie der Wissenschaften und der Künste in Berlin, wovon Leibnitz der erste lebenslängliche Präsident war. In das dirigirende Comite berief Leibnitz viele Réfugiés, Ancillon, Basnage, den berühmten Kirchenhistoriker (s. d. Art.), des Vignoles, Schöpfer der biblischen Chronologie, den Mathematiker Gabriel Naudé, Pelloutier, bekannt durch Arbeiten über die Celten, Dr. Ham, Lehrer Friedrich's des Großen. Andere berühmte Réfugiés dieser Zeit in Preußen sind Beausobre, Lenfant (s. d. Artt.), Jaquelot, ein vorzüglicher Apologet des Christenthums. Bekannt ist die Gunst, welche die Königin Sophie Charlotte den Réfugiés erzeigte. Ihr Schloß in Charlottenburg wurde die Zuflucht aller ausgezeichneten Männer der refuge. Unter dem ersten preußischen Könige hatten die Eingewanderten vielseitig Gelegenheit, im Kriege ihre Liebe zum neuen Vaterlande und leider auch ihren Haß gegen das Vaterland, welches sie verstoßen hatte, zu beweisen. Der Sieg bei Neuß (1689) ist großentheils ihrer Tapferkeit zuzuschreiben. Wilhelm von Oranien erkannte, daß er die Einnahme von Namur im J. 1690 der Tapferkeit der Preußen und der in ihren Reihen kämpfenden Réfugiés zu verdanken habe. Im spanischen Erbfolgekriege waren Marlborough und Prinz Eugen Zeugen der Tapferkeit der letzteren und ihrer völligen Hingebung an ihr neues Vaterland. Die Regierung Friedrich Wilhelm's I. war besonders für die Militärs und die Manufakturisten unter den Réfugiés günstig. Der Ingenieur Jean de Bodt wurde 1715 Generalmajor und bald darauf Commandant der Festung von Wesel. Pierre de Montargues, der sich schon früh im Kriege ausgezeichnet, trug wesentlich bei zur Einnahme von Stralsund als Chef der Ingenieure. Was die Manufakturisten betrifft, so wurden sie dadurch sehr begünstigt, daß der König im eigenen Lande Alles machen ließ, was zur Equipirung seiner Truppen diente. Wenn er selbst

durchaus keinen Sinn für die Wissenschaften hatte, so war dagegen die Königin Sophia Dorothea die Gönnerin der Gelehrten.

Daß die Franzosen unter Friedrich II. in Preußen gute Tage hatten, ist etwas zu Bekanntes, als daß davon weitläufig gesprochen werden sollte. Was besondere Erwähnung verdient, ist dieses, daß mehrere bedeutende Schriftsteller dem refuge angehörten, so Karl und Ludwig Beausobre, Söhne des berühmten Gelehrten gleichen Namens, Benjamin d'Anieres, alle drei Mitglieder der Berliner Akademie der Wissenschaften, ebenso Lambert, den die Zeitgenossen an die Seite von Leibnitz setzten; Leguay, mehr bekannt unter dem Namen Prémontval, seit 1752 in Berlin angesiedelt, daselbst Mitglied der Akademie, Villaume, Bitaubé, die alle in verschiedenen Zweigen des Wissens sich auszeichneten, dabei weit verschieden von den Männern des refuge philosophique, worunter Voltaire und Consorten glänzten. Die Söhne der Réfugiés blieben im Allgemeinen dem Glauben ihrer Väter getreu. Sie leisteten dem König in seinen langen und vielen Kriegen wesentliche Dienste; nicht weniger als neun Generale von französischem Ursprunge dienten unter König Friedrich's II. Fahnen. Aus der Neuzeit braucht man nur die Namen Ancillon, Savigny, Theremin, Chamisso, Michelet, Henry, Blanc, Buttmann (Verdeutschung von Boutemont), Wiese (Verdeutschung von Dupré) u. A. zu nennen, um bemerklich zu machen, welche geistige Kräfte das refuge seinem Adoptivvaterlande noch immer zuführt. Als Napoleon nach seinem Siege bei Jena im Jahre 1806 nach Berlin kam, waren die französischen Pastoren auch unter denen, die sich ihm vorstellen mußten. Der ehrwürdige alte Pastor Erman, der zwei Jahre vorher sein funfzigjähriges Amtsjubiläum gefeiert hatte, ergriff bei dieser Gelegenheit den Arm des Kaisers und sagte: „Dieser Arm ist siegreich, er möge auch gütig seyn; tasten Sie den Ruf der Königin nicht an, sie ist eine vortreffliche Fürstin." Napoleon nahm das Wort nicht ungnädig auf; „einer Eurer Geistlichen hat mir die Wahrheit gesagt", so äußerte er sich an demselben Tage gegen andere Reformirte. Die Berliner Kolonie (das ist der stehende Ausdruck) umfaßt noch ungefähr 7000 Mitglieder mit 7 Pastoren und drei Kirchen, worin zum Theil deutsch gepredigt wird. Ihr hat im J. 1819 in einer Sitzung der königlichen Akademie der Wissenschaften eines der angesehensten Mitglieder derselben das schöne Zeugniß gegeben: „Es existirt in Berlin ein französisches Volk als zahlreiche und solide Trümmer des refuge, welches im vorigen Jahrhundert durch große und karakterfeste Frömmigkeit den sonst überall wankenden oder umgestürzten religiösen Glauben aufrecht hielt." Wir verweisen hier auf die Memoiren von Erman und Reclam, wovon in neuester Zeit ein Auszug, versehen mit Details über die neuesten Zustände der Kolonie, erschienen ist. Siehe überdieß den Sermon prononcé à la réouverture du temple de la Friedrichstadt le 22. déc. 1861, par J. F. D. Andrié, l'un des pasteurs de l'église françoise du refuge à Berlin. Berlin 1862, mit erläuternden Anmerkungen.

In den anderen Staaten des protestantischen Deutschlands fanden die französischen Auswanderer auch Aufnahme, doch nicht so günstige als in Brandenburg, hauptsächlich in Folge der damals noch sehr stark grassirenden lutherischen Intoleranz gegen die Reformirten. Wenn die lutherischen Landesfürsten ihnen den Eingang in das Land nicht geradezu verweigerten, so geschah es doch unter erschwerenden Bedingungen. Die Reformirten wurden von öffentlichen Aemtern und von den Zünften ausgeschlossen; an einigen Orten durften sie nicht einmal liegende Güter besitzen. Wie in Frankreich von Anfang an die katholischen Geistlichen die Seele aller gegen die Reformirten ergriffenen Maßregeln waren, so gilt leider dasselbe von vielen lutherischen Geistlichen jener Zeit, denn der pfäffische Geist ist unter jeder äußeren noch so verschiedenen Form immer derselbe. Was Kursachsen betrifft, so durften die Reformirten von Leipzig erst im Jahre 1701 einen Geistlichen berufen; vorher mußten sie in Halle zur Communion gehen. Durch Frankfurt zogen im J. 1685 bis 1705, 97816 Flüchtlinge aus

Frankreich, reichlich unterstützt von der dortigen wallonischen Gemeinde, mehrere blieben zurück und siedelten sich in der Stadt und Umgegend an. Die Erlaubniß zur öffentlichen Ausübung des reformirten Cultus wurde erst im Jahre 1787 gegeben; erst in der Napoleonischen Zeit, unter der Regierung Dalberg's (s. d. Art.) wurden die Nachkommen der Réfugiés im Weltlichen wie im Geistlichen auf dieselbe Linie wie ihre übrigen Mitbürger erhoben.

In den Hansestädten fanden die Réfugiés ebenfalls keine günstige Aufnahme. Die kleine Hamburger Kolonie, deren Anfänge bis in die Zeit des Herzogs von Alba hinaufreichen und die durch Ludwig XIV. neuen Zufluß bekam, durfte erst seit 1761 ihren Gottesdienst frei ausüben. Bremen und Lübeck zeigten für die Réfugiés nicht mehr Sympathien. Vergebens verwendeten sich die brandenburgischen Fürsten für sie bei diesen Städten; die Fürsprache fand taube Ohren. Besser wurden die Flüchtlinge aufgenommen in den Staaten des Hauses Braunschweig, obschon dieses Haus auch der lutherischen Kirche angehörte. Ernst August, Herzog von Braunschweig-Hannover, hatte zur Frau eine Tochter des Kurfürsten Friedrich's V. von der Pfalz und der Prinzessin Elisabeth von England, Tochter Jakob's I. Diese Fürstin trug dazu bei, daß die französischen Reformirten in Braunschweig besonders gut aufgenommen wurden. Schon am 1. Dezember 1685, also sechs Wochen nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes, erließ Ernst August ein Edikt, wodurch er den Flüchtlingen alle möglichen Erleichterungen gewährte. Es wurde ihnen der Zutritt zu allen bürgerlichen, kirchlichen und militärischen Stellen geöffnet und sie erhielten auf die Dauer von zehn Jahren völlige Abgabenfreiheit. So bildete sich zunächst in der Stadt Hannover eine kleine Kolonie, welche eine politische Wichtigkeit durch ihre Verbindung mit den Auswanderern in England erhielt; sie war nicht ohne Einfluß auf die Parlamentsakte, welche im Jahre 1701 die englische Thronnachfolge festsetzte. Eine zweite Kolonie bildete sich in Hameln, welche, bis sie ihre eigene Kirche erbauen konnte, ihren Gottesdienst in einer lutherischen Kirche zu feiern die Erlaubniß erhielt. Die Stadt Zell in Braunschweig-Lüneburg zog die meisten Flüchtlinge an. Schon mehrere Jahre vor der Aufhebung des Edikts von Nantes gab es daselbst ein auserlesener Kreis von französischen Flüchtlingen. Die Herzogin von Braunschweig-Zell war eine französische Reformirte; sie nahm im Jahre 1685 Flüchtlinge in Menge auf. Auch die Fürsten von Braunschweig-Wolfenbüttel und Bevern erwiesen sich gegen dieselben sehr gütig. Du Plessis, ehemals katholischer Priester, wurde Geheimschreiber und geheimer Rath des Fürsten von Wolfenbüttel. Es bildete sich in der Stadt Braunschweig selbst eine blühende Kolonie; aus ihr ging zu Anfang des 18. Jahrhunderts Eleonore Charlotte, Herzogin von Kurland, hervor.

Die weise und geschickte Politik des großen Kurfürsten fand Nachahmung bei den Fürsten des brandenburgischen Hauses. In dieser Hinsicht zeichnete sich vor allen der fromme, wohlgesinnte Markgraf von Bayreuth, Christian Ernst, aus, und es ist dieß um so höher anzuschlagen, als er selbst für seine Person dem lutherischen Bekenntnisse aufrichtig zugethan war und er, um die Pflicht christlicher Mildthätigkeit zu üben, sich über die Weigerung seines exklusiv lutherisch gesinnten Consistoriums hinwegsetzen mußte. Schon im Jahre 1681 hatten einzelne Flüchtlinge um Aufnahme gebeten. Das Gutachten des darüber befragten Consistoriums fiel verneinend aus: „Es sey dieß nicht bloß gegen die öffentlich sanktionirten Statuten, wonach keine andere als die rein lutherische Lehre im Lande gelten solle, sondern es würde auch in politischer Beziehung dem Lande zum Nachtheil gereichen, während der Vortheil, der von ihnen zu ziehen, wenig anzuschlagen sey.“ Wahrscheinlich will das Consistorium, wenn es von politischem Nachtheile redet, darauf hindeuten, daß, wenn Reformirte in das Land aufgenommen würden, man keinen Grund fände, um Katholiken abzuweisen, oder wenn man sie abwiese, mit den betreffenden Regierungen in Conflikt zu gerathen in Gefahr stünde. Allerdings führte die Consequenz des Princips dahin, auch Katholiken

aufzunehmen, und der Schaden wäre gewiß nicht sehr groß gewesen; allein wenn man bedenkt, wie damals die katholischen Regierungen sich zu den Evangelischen stellten, wie wenig es ihnen in den Sinn kommen konnte, Evangelische aufzunehmen, so hatten ja die evangelischen Fürsten immer einen Grund bei der Hand, warum sie, auch wenn sie die Reformirten zuließen, Katholiken den Eintritt in ihre Herrschaften verschlossen, so daß die vom Consistorium geäußerte Besorgniß vor politischem Nachtheil mehr einem Vorwande als einem ernst gemeinten Beweggrunde ähnlich sieht. Uebrigens konnten ja lutherische Regierungen betreffenden Falles die Erklärung geben, daß die Reformirten ihnen weit näher ständen als die Katholiken. Aber freilich war damals die confessionelle Bornirtheit noch in solcher Blüthe, daß es jedem Lutheraner als Sünde angerechnet worden wäre, wenn er die Reformirten als Glaubensbrüder angesehen hätte. Diese Gesinnung also ist es eigentlich, welche das Consistorium zu seiner Erklärung trieb. Als im J. 1685 neue Flüchtlinge kamen und um Aufnahme baten, holte der Landgraf wieder das Gutachten seines Consistoriums ein, welches verneinend ausfiel: „Das Loos der Exulanten sey zu bedauern, aber ihre Aufnahme könne nur unter der Bedingung geschehen, daß sie der evangelisch-lutherischen Kirche und Confession sich anschlössen. Außerdem könnten sie zwar im Lande zerstreut sich ansässig machen, keineswegs aber könne ihnen ohne Verletzung der Religion öffentliche oder Privat-Religionsübung zugestanden werden", 20. November 1685. Doch der Markgraf, ermuthigt durch die Bitten der protestantischen Schweizerkantone und die Vorstellungen des brandenburgischen Kurfürsten, und seinem christlichen Gewissen gehorsam, kümmerte sich nun nicht mehr um die Gegenreden seines Consiroriums und gab bereits am 27. November den an ihn abgeordneten Deputirten Vollmacht, sich in verschiedenen Orten des Fürstenthums niederzulassen, Kirchen, Schulen und Häuser zu erbauen, Lehrer anzunehmen, Grundstücke sich zu erwerben und Fabriken anzulegen, mit dem Versprechen, sie mit dem nöthigen Material, selbst mit Geld zu unterstützen. Sie bauten, unterstützt durch die Freigebigkeit des Markgrafen, Christian-Erlangen, so benannt zu Ehren des edlen Fürsten. Sie gründeten in dieser Stadt ihre nach dem Muster derer im Mutterlande organisirte, noch jetzt bestehende Gemeinde. Die drei mitgebrachten Geistlichen übergaben eine Lehrformel, worin sie mit gewissen Restriktionen der Augsburg. Confession, nämlich der Variata, beitraten und den Wunsch kundgaben, mit der evangelischen Kirche in brüderlicher Liebe sich einigen zu können. Der Markgraf theilte diesen Wunsch und schrieb an das Consistorium bei Uebergabe der reformirten Lehrformel, daß die lutherischen Geistlichen und Gemeinden die Ankömmlinge als Brüder anerkennen möchten, worauf das Consistorium erwiederte, „daß sie zwar dem fürstlichen Befehle sich gehorsam erzeigen würden, die Fremdlinge aber nur dann als Brüder anerkennen könnten, wenn sie sich rein und ohne Vorbehalt zur unveränderten Augsburgischen Confession und zur Concordienformel bekennten" (s. Kraußold, Consistorialrath in Bayreuth, Geschichte der evangel. Kirche im ehemaligen Fürstenthum Bayreuth. Erlangen 1860. S. 273; Ueber die jetzigen Verhältnisse der reformirten Kirche im diesseitigen Bayern, wovon die Abkömmlinge der réfugiés einen integrirenden Bestandtheil bilden, und ihr jetziges Verhältniß zur lutherischen Kirche s. den Artikel „Union in der bayerischen Rheinpfalz und im diesseitigen Bayern"; ebenso: Neue Evangel. Kirchenztg. 1862. April 12. 19. 26; Mittheilungen aus der evangelischen Kirche in Bayern. Nebenbei sey hier bemerkt, daß Consistorialrath Kraußold a. a. O. jenes Benehmen seiner Vorfahren im Consistorium in allen Theilen billigt. Ihm stimmt hierin bei Medicus, Geschichte der evangel. Kirche im Königr. Bayern diesseits d. Rh. Erlang. 1863. S. 480). — Auch der Markgraf von Ansbach, Johann Friedrich, nahm die französischen Exulanten auf, aber theils wegen der Bedenken des lutherischen Consistoriums, theils aus Besorgniß eines Aufstandes nicht in Ansbach, sondern in Schwabach (s. Medikus a. a. O. S. 481). Aus dem Archiv dieser jetzt mit der in Nürnberg vereinigten Gemeinde hat die evangel.-reform. Kirchenztg. vom Jahre 1862 S. 49. 65. interessante Aktenstücke mitgetheilt; es sind Briefe von

Glaubensbrüdern, die im Schlosse If bei Marseille gefangen waren und auf den Galeeren dienten, an ihren ausgewanderten Pfarrer.

Nach Preußen hat kein deutsches Land so viele französische Exulanten aufgenommen, und ihnen so günstige Bedingungen gewährt, als Hessen-Kassel. Der Landgraf Karl I, jung, thätig, ehrgeizig, übrigens von Haus aus reformirt, bereits in Verbindung stehend mit den französischen Protestanten, erkannte alsobald, welch einen Vortheil die Gründung einer französischen Kolonie seinem Lande bringen könnte. Er wartete die Aufhebung des Edikts von Nantes, die er kommen sah, nicht ab, um den Bedrückten und Verfolgten eine Zuflucht zu eröffnen. Schon am 18. April 1685, also sechs Monate vor der Aufhebung des Edikts von Nantes erließ er an dieselben einen Aufruf, worin er die Gunstbezeugungen und Freiheiten aufzählte, die er ihnen zu gewähren willens war; sie durften sich nicht nur in Hessen niederlassen, sondern ihren speciellen Aufenthaltsort selbst wählen. Er versprach ihnen für 12 Jahre Freiheit von allen Abgaben und Steuern. Die Handwerker sollten Meister werden können. Kapitalien wurden ihnen angewiesen, woraus sie Häuser bauen konnten, die als ihr Eigenthum auf ihre Erben übergehen sollten. Alle den Vätern ertheilten Privilegien sollten auf ihre Kinder übergehen; sie hatten sogar die Freiheit, aller Orten Handel zu treiben. Diejenigen, die Manufakturen gründeten, sollten mehr als 12 Jahre von allen Abgaben und Steuern frei seyn. Ueberdieß verpflichtete sich der Landgraf, eine Kirche zu bauen, einen französischen Geistlichen und Schulmeister auf seine Kosten an allen den Orten zu unterhalten, wo die Exulanten in hinlänglicher Zahl sich niederlassen würden. Eine gewisse Zahl fand sich im Laufe des Sommers, angezogen durch die Versprechungen des Landgrafen, in Kassel ein. Auf die Nachricht von der Aufhebung des Edikts von Nantes versammelten sie sich im Hause eines von ihnen und faßten den Beschluß, einen Fast- und Bußtag zu feiern, welchem Beschlusse alle Kirchen der Landgrafschaft beitraten. Bald darauf kamen neue Exulanten. Um noch mehrere herbeizuziehen, erließ der Landgraf am 12. Dezember 1685 ein neues Dekret, worin er alle Versprechungen des früheren bestätigend wiederholte. So kam es, daß bald 3000 Exulanten in Kassel sich eingefunden hatten; bis zum Ende des 17. Jahrhunderts wanderten im Ganzen 5000 Exulanten in Hessen-Kassel ein. Die wohlhabendsten siedelten sich in Kassel und in Hanau an. Die hauptsächlichste Kolonie war die in Kassel, das damals 18000 Einwohner zählte; die Franzosen führten viele neue Industriezweige ein und wurden so die Schöpfer des Aufschwunges, den diese Stadt seitdem genommen hat. Sie lieferten ihrem Adoptivvaterlande auch treffliche Aerzte, Rechtsgelehrte, Advokaten, höhere und niedere Officiere, berühmte Architekten, so besonders die Famile Du Ry; der erste, Paul, von Wilhelm von Oranien dem Landgrafen cedirt, erhielt von diesem die Leitung des Baues der Neustadt Kassel, der Wilhelmshöhe und der Orangerie, welchen sein Sohn und Großsohn fortsetzten. Die meisten öffentlichen Gebäude von Kassel sind unter der Leitung eines Gliedes dieser Familie erbaut worden. Gegenwärtig, und zwar bereits seit längerer Zeit, ist die französische Kolonie in Kassel mit der übrigen Bevölkerung völlig verschmolzen, dasselbe gilt von der Kolonie in Hanau; hier blühten besonders die Goldarbeiter und Bijouteriearbeiter, ebenso eine große Teppichfabrik, die bedeutendste in ganz Deutschland, gegründet von den Exulanten und noch jetzt von einem Nachkömmlinge derselben dirigirt. — Die Landbebauer und völlig Mittellosen unter den Exulanten erhielten in verschiedenen Gegenden von Niederhessen unbebaute Ländereien, wo sie bis zum J. 1722 achtzehn Ackerbaukolonien stifteten. Sie trugen wesentlich zur Hebung des Landbaues bei, trockneten Sümpfe aus, verbesserten die Viehzucht, pflegten die Gartenkunst, führten die Kartoffeln ein und fingen an, die im Lande vorhandenen Steinkohlengruben auszubeuten Die bedeutendste dieser kleinen Kolonien ist in Hessen-Homburg und heißt Friedrichsdorf, unweit von Frankfurt gelegen; sie treibt übrigens mehr Industrie als Ackerbau. Noch ist zu bemerken, daß französische Exulanten auch in Württemberg und Baden Aufnahme fanden.

Gehen wir über zu Holland, schon im Mittelalter Zuflucht vieler Verfolgten, besonders aber seit dem Anfange der Reformation. Unter Maria Tudor flüchteten 30,000 Engländer dahin. In Folge der Gewaltmaßregeln des Herzogs von Alba und der Absetzung Philipps II. von der Herrschaft über die nördlichen Provinzen, flüchteten dahin aus Flandern, Brabant, Artois und Hainaut viele tausende, die von 1578—1589 in den bedeutendsten Städten, Amsterdam, Harlem, Leyden, Delft, Middelburg, Utrecht, Dortrecht wallonische Kolonien gründeten. Wallonen hießen nämlich die Bewohner jener Gegenden. Als der Prinz von Parma durch seine kluge Politik sowohl als durch seine Siege die südlichen Provinzen wieder unter die spanische Herrschaft gebracht hatte, ließ er — menschlicher und gerechter als Ludwig XIV. und seine Schergen — den nicht katholischen Einwohnern die Wahl zwischen der Auswanderung und der Rückkehr zur alten Religion, worauf die meisten ihre Güter verkauften und nach Holland auswanderten; so verschwand damals alle Spur des Protestantismus in Tournay, Oudenarde, Mecheln, Antwerpen, Gent, und es entstanden neue französische Gemeinden in Rotterdam, Nimwegen u. a. O.

Auch die französischen Protestanten suchten schon seit dem 16. Jahrhundert häufig eine Zuflucht in Holland. Die Auswanderung erfolgte in größerem Maßstabe, sobald Ludwig seine ersten bedrückenden Maßregeln ergriffen hatte. Nur schon bis 1668 hatten mehr als 800 Familien Zuflucht in Holland gefunden. Gelehrte und Geistliche flohen in Menge vor der Aufhebung des Edikts von Nantes in das gastfreundliche Land. So Peter Du Moulin (s. d. Art.), Drelincourt, Arzt von Ludwig XIV., — seit 1668 Prof. in Leyden, später Arzt von Wilhelm von Oranien, Charas, berühmter Chemiker, Polyandre von Metz, lange Zeit Pfarrer in Dordrecht, Rivet (s. den Artikel) u. A. Sie waren die Vorläufer anderer bedeutender Männer. In den letzten 20 Jahren des 17. Jahrhunderts war die französische Immigration in Holland so bedeutend, daß sie ein politisches Ereigniß wurde. So wie die Dragonnaden in Poitou begannen (1681), flohen Tausende nach Holland. Eine Erklärung des Magistrats von Amsterdam versprach den Flüchtigen das Bürgerrecht, die Erlaubniß, ihre Gewerbe fortzutreiben, Abgabenfreiheit auf drei Jahre. Zugleich wurden ihnen Geldanleihen versprochen zum Ankauf der für ihre Gewerbe nöthigen Werkzeuge; ja es war sogar gesagt, daß die Stadt die Produkte der Manufakturen der Einwanderer so lange kaufen würde, als diese der öffentlichen Unterstützung bedürften. Die Staaten von Holland ahmten das Beispiel der Stadt Amsterdam nach. Durch eine Erklärung vom 25. September 1681 befreiten sie alle Flüchtigen, die sich in der Provinz Holland niederlassen würden, von allen Abgaben. In dieser Erklärung war mit Absicht der Name Ludwig's XIV. nicht genannt worden; denn das Andenken der Invasion vom Jahre 1672, wozu einige Zeitungsartikel den Vorwand gegeben, war in allen Gemüthern lebendig, so daß man mit Sorgfalt Alles mied, was die Empfindlichkeit des französischen Königs reizen konnte. Nichtsdestoweniger wurde der Zweck jener Erklärung vollkommen erreicht; in kurzer Zeit wußten alle französischen Protestanten darum. Die Nachrichten von ihren Leiden, welche die Einwanderer brachten, besonders auch das Dekret Ludwig's XIV., wonach Kinder von 7 Jahren bereits abschwören durften, verbreiteten eine allgemeine Entrüstung. Am 3. Dezember 1682 beschlossen die Staaten von Holland eine allgemeine Collekte für die bereits Eingewanderten und noch ferner Einwandernden zu veranstalten; sogleich wurde die Sache in's Werk gesetzt. Der strenge Winter von 1682 erleichterte die Flucht mancher Familien. Friesland benahm sich ebenso großmüthig wie Holland gegen die leidenden Glaubensbrüder; auch dahin wendeten sich diese in großer Zahl. Neue Entrüstung entstand, als man erfuhr, daß Holländer, in Frankreich niedergelassen, das Land nicht verlassen durften und sich als Protestanten allerlei Plackereien ausgesetzt sahen; die bei Ludwig XIV. deshalb gethanen Schritte hatten denn doch den Erfolg, daß er befahl, den Holländern, die Frankreich verlassen wollten, die Pässe zu geben. Lange Zeit hindurch hatte sich der französische Gesandte Graf

von Avaux gestellt, als kenne er die grausamen Maßregeln seiner Regierung nicht. Er läugnete ab, daß Verfolgungen stattfänden, oder gab vor, die Berichte der Einwanderer seyen übertrieben. Bald aber wurde alle Verstellung und alle Ausflucht unmöglich, als Ludwig XIV. am 18. Okt. 1685 seinem Gesandten die Aufhebung des Edikts ankündigte und hinzusetzte, es werde wohl Wenige geben, die so hartnäckig seyn würden, im Irrthume zu verharren. Dieser entscheidende Schritt gab das Zeichen zu neuer Thätigkeit zu Gunsten der Schlachtopfer des Religionshasses. Ueberall wurden Collekten veranstaltet, um den Armen unter den Flüchtigen beizustehen. Die Repräsentanten der sieben Staaten der vereinigten Niederlande verordneten die Abhaltung eines Fast- und Bußtages auf den 21. November 1685, wobei Gott für die Gnade der freien Uebung des Gottesdienstes gedankt und er gebeten wurde, das Herz des Königs, der die Gläubigen so grausam verfolge, zu erweichen. In jeder Kirche wurden an diesem Tage, an welchem alle Geschäfte ruhten, drei Predigten gehalten. Nun beeiferten sich alle Staaten und Städte, das Beispiel der Staaten von Holland und der Stadt Amsterdam nachzuahmen. Noch im Jahre 1685 wurden über 250 französische Geistliche aufgenommen und gebührend unterstützt. Der Prinz von Oranien nahm zwei derselben in seine Dienste. Mit besonderer Sorgfalt nahm er sich der Militärs an, deren Tapferkeit und Kriegserfahrung er kannte und die er bald im Kampfe gegen Frankreich anzuwenden gedachte. Die Auswanderung nahm in den folgenden Jahren auf überraschende Weise zu. Der Graf von Avaux machte darüber im Jahre 1687 dem Könige ernste Vorstellungen: „Die Auswanderung geschehe wegen der Verfolgungen, denen sich die Leute ausgesetzt sähen. Wenn die Reformirten überall so behandelt würden, wie in der Nähe Sr. Majestät, so wären kaum halb so viel ausgewandert.“ In der That hütete man sich in der Nähe des Königs vor den Schändlichkeiten, die in den anderen Gegenden des Reiches verübt wurden. Der verblendete König, dem man die Kunde von allen diesen Schändlichkeiten vorenthielt, indem alle Eingaben an ihn, worin jene Schändlichkeiten erzählt waren, abgewiesen wurden, erwiederte: „Die Desertionen (das war der beliebte Ausdruck) meiner neulich bekehrten Unterthanen (nouveaux convertis, so hießen fortan alle Reformirten) sind Wirkungen einer überreizten Einbildungskraft.“ Man suchte nun französischerseits durch trügerische Vorspiegelungen Einige zur Rückkehr in das Vaterland zu bewegen. Da der Versuch mißlang, so suchte man umsomehr die Auswanderung zu hintertreiben. Der Graf von Avaux unterhielt mehrere Agenten, welche sich durch Erweisung von Wohlthaten, selbst durch Erbauung einer Kirche, in das Vertrauen der Ausgewanderten einzuschmeicheln wußten und aus ihrem Munde Nachrichten über diejenigen, die noch aus Frankreich auszuwandern gedachten, erhielten. So kam es, daß mehrere hundert Unglückliche an der Gränze von Flandern oder die im Begriffe waren, sich an der Küste von Frankreich einzuschiffen, arretirt und auf die Galeeren geschleppt wurden. Doch bald wurde diesen Manövern ein Ende gemacht; einer dieser französischen Agenten verlor dabei das Leben. Um ferneren Manövern dieser Art vorzubeugen, wurde den Zeitungsschreibern verboten, Nachrichten über die Auswanderer und über die Mittel, womit sie ihre Flucht bewerkstelligten, zu verbreiten. Wie groß ist die Zahl der in Holland Eingewanderten? Die Agenten des Grafen von Avaux berechneten sie schon im J. 1686 auf ungefähr 75000 Seelen, ein Anderer, auch ein Franzose, auf 55000 — aber es kamen noch viele in den folgenden Jahren. Die Städte, die am meisten aufnahmen, waren Amsterdam, Rotterdam und der Haag. In Amsterdam waren schon 1684 4000, in Rotterdam 1685 5000 — gegen das Ende des 17. Jahrhunderts war die Kolonie in Amsterdam zu 14- bis 15000 Seelen angewachsen; in ähnlichem Maße hoben sich die Kolonien von Rotterdam und dem Haag. Aber die Flüchtlinge waren zerstreut in allen Städten und Gebieten der vereinigten Niederlande. Im J. 1688 zählte man 62 Kirchen, von den Réfugiés gestiftet oder beträchtlich vermehrt, d. h. zum Theil wallonische Kirchen, an welche sich die Franzosen angeschlossen hatten. Im Jahre 1698 ersuchten die Generalstaaten den König von

Schweden, Karl XII., die Réfugiés fortan aufzunehmen, da in den Niederlanden derer so viele seyen, daß das Land sie nicht mehr zu ernähren vermöge. Doch war es Vielen gelungen, einen Theil oder ihr ganzes Vermögen mitzubringen. Ein Kaufmann aus Paris verkaufte seine liegenden und beweglichen Güter auf vortheilhafte Weise und rettete so ein Vermögen von 600000 Livres (280000 Gulden); — er kam an mit einem falschen Passe, der noch fünfzehn seiner Freunde die Rettung verschaffte. Ein Buchhändler von Lyon siedelte sich in Amsterdam an mit einem Vermögen, was mehr als eine Million Livres betrug. Die Kaufleute aus der Normandie, Bretagne, Poitou und Guyenne segelten auf eigenen Schiffen nach den holländischen Häfen und brachten oft 300000 Thaler in Goldbarren oder in Silber mit. Schon bis zum Ende des Jahres 1685 waren, wie der Graf von Avaux an seinen König berichtete, über 20,000000 Livres aus Frankreich in die Niederlande importirt worden. Nicht bloß der Handel und allerlei Handwerke und Industriezweige erhielten bedeutenden Zuwachs, sondern auch ausgezeichnete Geistliche und Gelehrte flüchteten sich in diese große Arche der Flüchtigen (la grande arche des fugitifs), wie Bayle sich ausdrückte, und brachten geistige Kapitalien mit. Wir nennen hier Claude (s. d. Art.), der damals der bedeutendste Prediger des französischen Protestantismus, auch von den Katholiken als solcher anerkannt war, Jurieu (s. d. Art.), Basnage (s. d. Art.), Martin, Uebersetzer der Bibel (s. d. Art.), Superville, Verfasser eines vortrefflichen Katechismus, Dubosc (s. d. Art.). Sie waren eigentlich verbannt. Mit raffinirter Grausamkeit hatte Ludwig Sorge getragen, daß die Gemeinden ihrer Hirten beraubt würden; alle hatten unter Androhung der Todesstrafe unmittelbar nach der Revokation des Edikts von Nantes ihr Vaterland verlassen müssen. An die genannten reihen sich Benoit (s. d. Art.), Chaufepié u. A., besonders Saurin (s. d. Art.) an. Lange Zeit hindurch nährten alle Ausgewanderten die Hoffnung, in ihr Vaterland zurückkehren zu können. Sie erwarteten, daß die protestantischen Mächte zu ihren Gunsten sich verwenden würden. Wilhelm von Oranien und die Generalstaaten von Holland, auf die dringenden Vorstellungen der Auswanderer, thaten zwar einige Schritte bei Ludwig XIV. während der Friedensverhandlungen zu Ryswick; aber Ludwig wies alle solche Zumuthungen mit Stolz und Härte zurück. Die Auswanderer thaten neue Schritte am Ende des spanischen Erbfolgekrieges, aber wiederum ohne eigentlichen Erfolg; im Frieden von Utrecht wurde der Sache nicht gedacht. Dagegen erhielten die Flüchtlinge in den Niederlanden das Bürgerrecht; sie wurden naturalisirte Holländer. Nachdem schon mehrere Staaten auf diesem Wege vorangegangen waren, beschlossen im J. 1715 die Generalstaaten, diese Wohlthat auf alle französischen Einwanderer auszudehnen, „in Betracht dessen — so lautete das Dekret —, daß der Reichthum dieser Länder durch jene vermehrt worden ist, daß sie übrigens vermöge ihres ganzen Betragens die beste Behandlung verdienen, daß es demnach gerecht sey, sie in allen Beziehungen den anderen Bürgern völlig gleichzustellen." Die besonderen Privilegien, welche ihnen anfänglich gewahrt wurden, Abgabenfreiheit u. dergl., hörten billigerweise seit dem J. 1720 gänzlich auf.

Wir dürfen aber von Holland nicht scheiden, ohne vom Einflusse zu reden, den die Eingewanderten in mehrfacher Beziehung auf dieses Land hatten. Vor Allem kommt der politische Einfluß in Betracht. An dem Statthouder Wilhelm von Oranien hatte Ludwig XIV. einen seiner würdigen Gegner gefunden, der mit derselben Hartnäckigkeit und Klugheit, wie sein großer Vorfahr Wilhelm der Schweigsame seine Plane gegen Philipp II., nun die gegen Ludwig XIV. verfolgte. Diesem General von 22 Jahren war es gelungen, die Invasion von 1672 aufzuhalten. Um ihn unschädlich zu machen, mußte das gute Einvernehmen zwischen dem Statthouder und der Republik beseitigt werden; das war die Aufgabe, die dem Grafen von Avaux aufgetragen wurde, als er im Jahre 1679 als französischer Gesandter nach dem Haag abging. Zwei Parteien stritten damals um die Oberherrschaft in den öffentlichen Angelegenheiten, die republikanische Partei, wozu die beiden Brüder Witt gehört hatten, und die Partei des Statt-

houders. Die erste Partei suchte den Frieden mit Frankreich aufrecht zu erhalten. Der Statthouder suchte gegen Ludwig XIV. eine Allianz zwischen den Niederlanden und England zu bewirken und so weiterhin eine europäische Coalition gegen Frankreich anzubahnen. Ihm arbeitete der Graf von Avaux entgegen. Es gelang seinen Intriguen, Machinationen und Bestechungen, die dem Statthouder entgegenstehende Partei zu verstärken und den Plänen desselben mächtige Hindernisse in den Weg zu legen, als in Folge der Revokation des Edikts von Nantes die Dinge eine andere Gestalt annahmen. Diese Revokation mit Allem, was damit zusammenhing, der Anblick der Opfer der Scheußlichkeiten, die begangen worden, ihre haarsträubenden Erzählungen brachten eine solche Entrüstung in allen Klassen der Gesellschaft hervor, daß der Statthouder für seine Plane und Absichten gegen Frankreich williges Gehör fand. Der Graf von Avaux mußte selbst an seinen König berichten, daß die Revokation des Edikts von Nantes die ihm übertragene Aufgabe scheitern gemacht habe. Die französischen Einwanderer nahmen auch wesentlichen Antheil an der Unternehmung Wilhelm's von Oranien gegen Jakob II. Wilhelm setzte sich durch Jurieu in Verbindung mit den Häuptern der französischen Flüchtlinge in England. Die Erzählungen von ihren Leiden, von Mund zu Mund wandernd, flößten den Engländern Schrecken ein vor den Plänen ihres katholischen Königs. Die Unternehmung Wilhelm's gegen Jakob II. wurde zum Theil mit französischen Soldaten gemacht. Dieselben leisteten auch dem Prinzen den wirksamsten Beistand im Continentalkriege mit Frankreich. So trugen sie bei zu den Siegen bei Oudenarde und Malplaquet im spanischen Erbfolgekriege. Anfänglich hatten Einige sich geweigert, gegen das Vaterland und ihren angestammten König das Schwert zu ziehen, worauf der Prinz von Oranien sie durch einen Eid an Holland fesselte. Auch viele französische Marineofficiere, Seesoldaten und Matrosen traten in den Dienst der Republik. Sie trugen bei, nach dem Zeugniß der Holländer selbst, zur Vervollkommnung der Schifffahrtskunst in den Niederlanden. Französische Matrosen bedienten, als Wilhelm nach England hinüberfuhr, die Schiffe des Admirals und Viceadmirals von Seeland. Bedeutsamer ist der religiös-sittliche Einfluß der Réfugiés. Die wallonischen Gemeinden erhielten durch sie neues Leben, die Kanzelberedtsamkeit gedieh zu großer Blüthe durch Männer wie Claude, Dubosc und Saurin. Aber auch in Schriften übten die französischen Einwanderer bedeutenden Einfluß aus. Sie gründeten mehrere literarische Journale, wodurch sie nicht bloß auf Holland, sondern auch auf Europa überhaupt mächtig einwirkten. Die Schrift: „die Seufzer des geknechteten Frankreichs", welche Jurieu zugeschrieben wurde, andere Schriften von Jurieu, worin das von den französischen Reformirten seit dem Ende der Religionskriege aufgegebene Princip der Volkssouveränität wieder aufgestellt und gesagt war, daß die Könige wegen der Völker, nicht aber die Völker wegen der Könige da seyen, bestärkten die Opposition in Frankreich gegen den maßlosen königlichen Absolutismus. Der gelehrte Basnage war eben so groß als Diplomat denn als Theologe (s. d. Art.); er in Verbindung mit A. Court (s. d. Art.) hielt seine Religionsgenossen in Frankreich vom Aufruhr zurück. Viele Zweige menschlichen Wissens erhielten durch die Einwanderer mächtige Beförderung. Es zeichneten sich aus in der Rechtswissenschaft Barbeyrac, Professor in Gröningen, Luzac u.A., welche einen heilsamen Einfluß auf das Civil- und Kriminalrecht ausübten und namentlich eine Milderung des letzteren herbeiführten. Luzac vertheidigte in mehreren Schriften die Freiheit der Presse. In der Mathematik machten sich verdient Bernard, Professor in Leyden und Andere, in der Physik Desaguliers, in der Medicin Latané, in der Geschichte Basnage, Jakob, Benoit (s. d. Art.), Janiçon, Verfasser der Schrift „état présent de la république des Provinces-unies". Groß war auch die Thätigkeit von Bayle, sein Einfluß freilich weniger wohlthätig (s. d. Art.). Doch ist ihm in dieser Hinsicht öfters Unrecht angethan worden; zu beachten ist das Urtheil von Schmidt in dem genannten Artikel, daß in seinen Schriften die Summe des Guten und Wahren die dessen, was schädlich werden könnte, weit über-

steigt. — Durch Verpflanzung neuer Industriezweige und Vervollkommnung der bereits bestehenden leisteten die Einwanderer ihrem Adoptivvaterlande in staatsökonomischer Hinsicht wichtige Dienste. Die Städte Amsterdam, Rotterdam, Leyden, Harlem verdanken den Franzosen großentheils den Aufschwung, den sie im 18. Jahrhundert genommen haben, aber dieselben Städte hatten auch alles Mögliche gethan, um die Ansiedelung der Einwanderer, ihre Gewerbsthätigkeit zu erleichtern und zu befördern. Auch die Papierfabrikation, besonders aber die Buchdruckerei und der Buchhandel nahmen einen neuen Schwung. Die Buchhandlung von Huguetan, der von Lyon gebürtig und in Amsterdam mit drei Söhnen angesiedelt war, hatte überall in Europa, selbst in Constantinopel, Smyrna und Aleppo Comptoirs und Niederlagen. Viele Franzosen ließen ihre Werke in Holland drucken. — Der Contrat social, die nouvelle Héloise, der Emile von Rousseau erschienen in erster Ausgabe in Amsterdam. Holland wurde, das läßt sich freilich nicht läugnen, das Adreßbureau für die sogenannte philosophische Partei in Frankreich. In Holland erschienen auch die Schriften von La Mettrie, histoire naturelle de l'âme, l'homme machine, u. A. Man würde sich aber sehr irren, wenn man glauben wollte, daß die Söhne der Réfugiés im Allgemeinen in diese Richtung eingegangen wären. Auch in Holland haben sich dieselben vielfach mit den Eingeborenen verschmolzen und selbst ihre Namen in das Holländische übersetzt. So nannten sich die Leblanc: de Witt, die Deschamp: van de Velde, die Chevalier: Rujiter, die Legrand: de Groot, die Dumoulin: van der Meulen. Auch die französischen Gemeinden gingen ein. Im Jahre 1843 wurde sogar verordnet, daß von den 17 noch bestehenden Gemeinden nur sechs, die von Amsterdam, Rotterdam, Haag, Leyden und Gröningen, fernerhin vom Staate unterhalten werden sollten.

Ehe wir zu England übergehen, betrachten wir die Einwanderung der französischen Flüchtlinge in die Schweiz — schon von den Anfängen der Reformation an ein Asyl für die um der Religion willen verfolgten Franzosen. Bald nach der Bartholomäusnacht wurde von ihnen in Basel eine Gemeinde gestiftet, woran zwei Söhne des Admirals Coligny sich betheiligten. In Bern wurde 1623 eine Gemeinde gestiftet durch den berühmten Ingenieur Grafen von la Suse. Auch in anderen Städten und Kantonen fanden sich französische Flüchtlinge ein, aber nirgends in größerer Anzahl als in Genf, wo denn auch der Herzog von Rohan begraben seyn wollte. Als in Folge der Bedrückungen seit 1661 die Auswanderung wieder zunahm, fanden die Flüchtlinge willige Aufnahme in der Schweiz, die es nicht fürchtete, dem hochfahrenden König von Frankreich zu widerstehen. Die Fluthen der Auswanderung wälzten sich vom Pays de Gex, de Bresse, vom Dauphiné und Languedoc, bald von allen Theilen Frankreichs besonders gegen Genf; im Jahre 1685 kamen alle Tage mehrere Hunderte, worunter viele Geistliche; sie wurden Alle nach Kräften unterstützt, aber obschon die meisten weiterzogen, so waren doch gewöhnlich über 4000 in Genf, nach einem Berichte von 1687; in demselben Jahre kamen allein in Zeit von fünf Wochen beinahe 8000. Im Jahre 1688 kamen viele aus den Gefängnissen von Grenoble, Lyon, Dijon, Châlons, Valence, Castres, bis an die Gränze von Polizeisoldaten begleitet. Viele begaben sich in die anderen Theile der Schweiz, besonders in das Waadtland. An einem einzigen Tage zählte man in Lausanne 2000, die äußerst gastfreundlich aufgenommen wurden; man sammelte für sie auch im Auslande, und da die deutschen Berner sich hart gegen die Flüchtlinge zeigten, so empfahl die Berner Regierung, ja sie befahl, die Flüchtlinge zu beherbergen, bis sie nach Deutschland befördert werden könnten, und wirklich wanderten viele Tausende nach Deutschland, aber immer blieben noch viele in der Schweiz zurück. Bei der Nachbarschaft von Frankreich war es für die Schweiz, insbesondere für Genf, eine mißliche Sache, so viele Auswanderer zu beherbergen. Seit 1679 war diese kleine Republik genöthigt worden, einen französischen Residenten aufzunehmen, der sie überwachte und den Willen seines hochmüthigen Herrn geltend machte. Als Repressalie für die Aufnahme der Flüchtlinge aus dem benachbarten Pays de Gex wurde die Ausfuhr

des Getreides und anderer Lebensmittel aus dieser Gegend verboten, und Ludwig ließ durch seinen Residenten der Regierung von Genf anzeigen, „daß wenn sie die Flüchtlinge nicht in die Gegenden zurückschickte, woher sie gekommen, so würde er solche Entschlüsse fassen, daß sie es bereuen würde, seine Unzufriedenheit erregt zu haben.“ Erst als die Regierung alle Flüchtlinge fortschickte, gab der König die Einfuhr des Getreides wieder frei. Indessen suchten die Genfer sich gegen fernere Drohungen desselben zu schützen. Sie vervollständigten die Befestigungen der Stadt mit Hülfe eines geschickten Ingenieurs, den ihnen Wilhelm von Oranien lieh; die Bewaffnung der Bürger wurde auch vervollständigt; denn man glaubte nichts Anderes, als daß Ludwig die Bischöfe von Basel, Genf und Lausanne wieder einsetzen, daselbst mit Gewalt den katholischen Gottesdienst wieder einführen und mit Genf den Anfang machen wolle; bereits waren 30000 Franzosen im Dauphiné concentrirt. In dieser Noth versprachen die Abgeordneten der Kantone Bern, Zürich, Basel, Schaffhausen auf einer Conferenz in Zürich, Genf, wenn es angegriffen würde, mit einer Armee von 30000 Mann zu Hülfe zu kommen. Zu gleicher Zeit hatte sich Genf zum Schein in die französischen Forderungen gefügt; die Flüchtlinge wurden obrigkeitlich ausgewiesen, aber diejenigen Bürger, welche diese Gäste behielten, wurden nicht bestraft; die Flüchtlinge gingen zu einem Thore heraus und kamen zu einem anderen wieder herein. Umsonst waren die Beschwerden des französischen Residenten; die Obrigkeit sagte ihm, sie werde den Willen Ludwigs erfüllen, autant que faire se pourroit, so daß dieser einst ungeduldig ausrief: „Ich muß noch einen letzten entscheidenden Beschluß, betreffend die Genfer, fassen.“ Doch er war durch den bevorstehenden Krieg, womit ihn die gegen ihn gebildete europäische Coalition bedrohte, zu sehr beschäftigt, als daß er jener Drohung eine Folge gegeben hätte; als der neue König von England, Wilhelm von Oranien, den Genfern seine Thronbesteigung anzeigte, statteten sie ihm öffentlich ihren Glückwunsch ab. Die anderen Theile der protestantischen Schweiz, obschon sie sich der Réfugiés mit großem Eifer annahmen, hatten von Ludwig keine Drohungen und Mißhandlungen zu erdulden. Als ein Züricher Soldat, in französischen Diensten verwundet, aus dem Hotel der Invaliden vertrieben wurde, weil er nicht katholisch war, erklärte Zürich sogleich, daß es 4000 französische Reformirte aufzunehmen bereit sey. Einige Tausend derselben durften in den freien Aemtern sich niederlassen, obwohl der päbstliche Nuntius den französischen Gesandten in Bern aufgefordert hatte, dagegen zu protestiren; der König wollte nichts davon wissen. Im Jahre 1690 gelang es auch Bern, das im J. 1536 eroberte Waadtland in die Eidgenossenschaft aufnehmen zu lassen und ihm dadurch gehörigen Schutz gegen Frankreich zu gewähren, wodurch die daselbst angesiedelten zahlreichen Flüchtlinge gegen die Rache ihres ehemaligen Landesherrn einen Schirm erhielten.

Man berechnet die Zahl derselben, die in der Schweiz feste Ansiedelung genommen haben, auf etwa 20000, wovon 6454 auf den Kanton Bern kommen, und von diesen waren 4000 allein im Waadtlande niedergelassen. In Genf zählte man im Jahre 1693 auf 16111 Einwohner 3300 Réfugiés. Daselbst erhielten zunächst die wenigsten das Bürgerrecht, nur einige besonders angesehene, Eynard aus dem Dauphiné, 1704 Mitglied des Rathes der 200, dessen Nachkomme der vor einigen Jahren gestorbene Philhellene desselben Namens war; Naville, dessen Nachkomme der Philosoph Naville; Claparède, Sellon, Audéoud u. A.

Wie überall, wo sie hinkamen, so zeigten sich auch in der Schweiz die französischen Einwanderer in mehrfachen Beziehungen thätig und wirksam. Die verschiedenen Zweige des Landbaues wurden durch sie vervollkommnet, so im Waadtlande der Weinbau, die Gemüse- und Obstcultur, die Cultur des Maulbeerbaumes. Sie gründeten verschiedene Industriezweige; während früher sehr nothwendige Artikel bloß durch Colportirung aus Basel, Zürich, Genf in's Waadtland gekommen waren, errichteten die Réfugiés daselbst die ersten Magazine und Läden. Bedeutende Manufakturen entstanden in Bern und Zürich durch die Thätigkeit der Einwanderer. Zwei Arbeiterfamilien, die an den Go-

belins gearbeitet hatten, brachten nach Bern die Kunst der Teppichweberei. Besonders in Genf hob sich die Industrie auf merkwürdige Weise; im Jahre 1685 waren in Genf bloß 100 Uhrmacher, die 300 Arbeiter beschäftigten und jährlich 5000 Uhren lieferten. Hundert Jahre später gab es in Genf allein 6000 Arbeiter, die jährlich über 50000 Uhren fabricirten. Nicht so bedeutend, nicht so gut im Ganzen war der politische Einfluß der Réfugiés in der Schweiz. Wenn während der Verwickelungen Berns mit Savoyen im J. 1689 der Sohn des berühmten Admirals Duquesne jener Republik Dienste leistete, indem er eine kleine Marine auf dem Genfersee organisirte, mußte dieselbe Republik den Hauptmann Bourgeois, der an der Spitze von Waldensern und Franzosen in Savoyen eingebrochen und zurückgetrieben worden war, hinrichten lassen, um nicht in Conflikt mit Frankreich zu gerathen. Die französischen Réfugiés in der Schweiz standen auch in Verbindung mit den Camisarden in den Cevennen. Dieselben fochten tapfer mit bei Vilmergen im J. 1712.

In anderweitigen Beziehungen trugen die Réfugiés in der französischen Schweiz bei zur Ausbildung der Sprache. In den Streitigkeiten wegen der helvetischen Consensformel war Barbeyrac, damals Rektor der Akademie von Lausanne, einer der eifrigsten Bekämpfer dieser Formel und der Einzwängung der Geister. Dem refuge gehörte auch der gelehrte, geistreiche Abauzit an (s. d. Art.). A. Court, der Wiederhersteller der französisch-Reformirten im 18. Jahrhundert, beschloß seine Laufbahn in Lausanne, als eine Art von Generaldeputirter für die Angelegenheiten der französischen Reformirten dem Auslande gegenüber und als Hauptstütze des von ihm gestifteten theologischen Seminars (s. d. Art. „Court"). Court faßte, als er noch in Frankreich wirkte, den Gedanken zur Stiftung dieses Seminars in Folge des Mangels an Geistlichen, die ja alle verbannt worden und die, wenn sie auch bisweilen Exkursionen in ihr Vaterland machten, doch dem drückenden Mangel nicht abhelfen konnten. Alle reformirten Lehranstalten waren im ganzen Umfange des Reiches vernichtet worden. An die Errichtung neuer Anstalten auf dem Boden Frankreichs war nicht zu denken. Court nahm vom Jahre 1718 einige junge Männer vom Pfluge, aus den Handwerksstätten, den Comptoirs und gab ihnen nothdürftigen Unterricht, worauf sie in der Folge Prediger wurden. Doch das war eine sehr unzulängliche Hülfe. Da schrieb er nach London, nach Holland, nach der Schweiz, nach Genf, man möchte ihm Pastoren schicken; alle Bitten waren vergeblich. Die Stiftung eines Seminars erschien ihm als eine Sache der Nothwendigkeit. Aber wo sollte es gestiftet werden? wie waren die erforderlichen Mittel zu beschaffen? Die französischen Gemeinden waren durch Confiskation und schwere Geldbußen verarmt und gaben den Pastoren anfangs gar nichts. Da wandte sich Court an einflußreiche Personen an protestantischen Höfen, unter anderen im Jahre 1720 an Milord Wake, Erzbischof von Canterbury, mit der Bitte, den König von England für die Sache zu interessiren. Die Bitte fand Gehör. Es wurden Geldmittel gesammelt. Was den Ort betrifft, so konnte man an die alte Metropole der reformirten Kirche, Genf, nicht denken, theils wegen der Nachbarschaft von Frankreich, theils wegen des dortigen französischen Residenten, von dessen Anmaßungen schon die Rede gewesen ist. So kam es dahin, daß man Lausanne, die Hauptstadt des Waadtlandes, wählte, wo eine Akademie bestand, deren Professoren man zu dem angegebenen Zwecke verwenden konnte. Die Regierung von Bern ließ die Sache geschehen, in officieller Unkunde, um nicht mit Frankreich Streit zu bekommen. Das Seminar nahm um das Jahr 1730 seinen Anfang. Es stand unter der Leitung eines Comité's in Genf, das den Prüfungen und Consekrationen, die in einem Privathause vorgenommen wurden, vorstand. Die Studirenden verweilten daselbst ungefähr drei Jahre und erhielten nach Maßgabe der Zeit und des Ortes ziemlich guten Unterricht, außerdem monatlich eine nicht unbedeutende Unterstützung. Jede Provinz (es war bei der Wiederbelebung der alten Synodalverfassung auch die alte Eintheilung in Provinzen aufgefrischt worden) — jede kirchliche Provinz Frankreichs hatte das Recht, eine gewisse Anzahl von Stu-

direnden in das Seminar zu schicken, die, wie Court sich ausdrückte, den Beruf zum Märtyrerthum in sich spürten. Das Seminar bestand bis zum Jahre 1809, wo es durch die vom Kaiser Napoleon I. gestiftete Akademie von Montauban überflüssig geworden war; damals wurden die bedeutenden Fonds für Stipendien der Studirenden Genf, damals einer kaiserl. französischen Stadt, zugewiesen, wo sie bis jetzt verblieben sind und den daselbst studirenden Franzosen zu gute kommen. Nach der niedrigsten Angabe gingen aus diesem Seminar vom Jahre 1730 bis 1809 über hundert Pastoren hervor, wovon mehrere am Galgen ihr Leben endeten, der letzte von diesen, Rochette, im J. 1762 in Toulouse gehängt, ein paar Wochen vor der Hinrichtung des unglücklichen Calas. Nach der höchsten Angabe wären jährlich sieben consekrirt worden. Vielleicht mag in einzelnen Jahren die Zahl der Ordinirten diese Höhe erreicht haben. Eine mittlere Angabe nennt bis zum J. 1787 ungefähr zweihundert (s. Coquerel, histoire des églises du désert. I, 208. 209). In diesem Seminar wurden auch Court's Sohn, Court de Gébelin, einer der ersten Gelehrten seiner Zeit, sodann Paul Rabaut und sein Sohn Rabaut St.. Etienne (s. d. Art. „Rabaut) gebildet. A. Court lebte bis 1760. Sein Aufenthalt in Lausanne wurde unterbrochen durch einige Exkursionen nach Frankreich. Er betrieb die Unterstützung der in Frankreich weilenden Reformirten, besonders der „Bekenner auf den Galeeren", die vermittelst Gold eine etwas bessere Behandlung erlangen konnten. Er unterhielt auch zu diesem Zwecke, nicht bloß um des Seminars willen, eine lebhafte Correspondenz mit den im Auslande zerstreuten französischen Glaubensbrüdern. Diese Unterstützung der nothleidenden Brüder ist einer der schönsten Züge im Leben der Flüchtlingsgemeinden. So wie sie Einiges erübrigt hatten, so wurden die dürftigen unterstützt, so die Gemeinden von Erlangen, Kassel u. A. von Genf aus. Was die Sträflinge auf den Galeeren betrifft, so war es sehr schwer, sie zu unterstützen, aber es gelang doch — oft vermittelst der im Dienste befindlichen Türken, die sich menschenfreundlicher erzeigten als die Christen.

Schon längst sind die in der Schweiz angesiedelten Réfugiés mit der übrigen Bevölkerung verschmolzen. Aber man braucht nur die Namen einiger zu nennen, um die hohe Bedeutung zu ermessen, die ihnen in der Culturgeschichte zumal der französischen Schweiz zukommt, so außer den bereits genannten Namen Naville, Eynard u. A., Rath, General, Stifter des „Musée Rath" in Genf, Benjamin Constant, geboren 1767 im Schooße einer ausgewanderten französischen Familie, Mallet, Professor der Geschichte in Genf, berühmter Publicist, Charpentier, Sohn einer in Sachsen eingewanderten Familie, lange Zeit hindurch Direktor der Salzwerke von Bex im Kanton Waadt, Verfasser der ausgezeichneten Schrift über die Gletscher, die Maler Lugardon und Lafon in Neuenburg, Pourtales, Pury u. Andere, welche große Handelshäuser gestiftet und sich um ihre Vaterstadt durch wohlthätige Stiftungen verdient gemacht haben. Daß aber in der Menschheit zum Guten immer das Böse sich gesellt, dafür dient zum Beweise, daß der berüchtigte James Fazy auch ein Nachkomme von Réfugiés ist, sowie in Deutschland Dulon u. A.

Gehen wir zu England über. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts hatte England die evangelische Partei in Frankreich unterstützt, bald durch die Waffen, bald durch Negotiationen. Von jener Zeit an, besonders seit der Bartholomäusnacht, flüchteten evangelische Franzosen nach England, aber schon 1550 war eine zum Theil aus Franzosen bestehende Gemeinde in London gestiftet worden (s. den Art. „Lasko"). Bis zur Zeit der Aufhebung des Edikts von Nantes kamen noch mehrere dazu, die zu Canterbury 1561, zu Sandwich, zu Norwich 1564, und andere im 16. und 17. Jahrhundert. Diese Ansiedler hatten England zur Aufnahme derjenigen vorbereitet, welche die Verfolgung unter Ludwig XIV. ihnen noch zuführen sollte. Die Engländer ermaßen den staatsökonomischen Nutzen, den sie davon ziehen konnten. Daher, als die Dragonnaden begannen, konnte selbst der frivole Karl II, der sich nicht entblödete, vom französischen König eine Pension anzunehmen, nicht umhin, zu Gunsten der Verfolgten Maßregeln

zu treffen. Im Edikt von Hamptoncourt, vom 28. Juli 1681 unterzeichnet, erklärte er seine Bereitwilligkeit, den um des Glaubens willen Verfolgten hülfreich beizustehen, versprach ihnen die Naturalisation mit allen zum Betreiben ihres Handels und ihrer Gewerbe nöthigen Privilegien, so weit sie mit den Interessen des Königreiches vereinbar wären. Ihre Kinder sollten die öffentlichen Schulen und die Universitäten besuchen dürfen. Er befahl allen Civil- und Militärbehörden, ihnen unentgeltlich Pässe zu geben und außerdem Geldunterstützungen, um dahin zu reisen, wo sie hin wollten. Der Erzbischof von Canterbury und der Bischof von London wurden beauftragt, ihre Bittschriften in Empfang zu nehmen und sie dem Könige vorzulegen. Jakob II, obschon eifriger Katholik, befolgte das Beispiel seines Bruders. Als bei seiner Thronbesteigung (Februar 1685) die französischen Gemeinden von London, Canterbury, Norwich und Thorney-Abbey ihm ihre Huldigung darbrachten und um die Bestätigung der von Karl II. ertheilten Privilegien baten, antwortete er, daß sie unter seiner Regierung denselben Schutz genießen würden, wie unter der seines Bruders, daß er sie für getreue Unterthanen halten und solches beweisen werde. Er hielt Wort. Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes erließ der König, der allgemeinen Stimmung der Nation nachgebend, ein für die Flüchtlinge sehr günstiges Edikt, im Sinne des von Karl II. gegebenen. Diese Flüchtlinge kamen hauptsächlich aus der Normandie, Pikardie, Bretagne, Guienne. Man berechnet, daß im Ganzen bis 1695 an 80,000 Franzosen in England einwanderten, wobei diejenigen mitgerechnet sind, die unter Karl II. gekommen. Der dritte Theil siedelte sich in London an, in verschiedenen Quartieren der Stadt, besonders in dem von Spitalfields. Es waren viele von diesen Unglücklichen in Frankreich vom evangelischen Glauben abgefallen; nun wurden sie geprüft und nach Abschwörung der katholischen Religion wieder in der evangelischen Kirche aufgenommen; allein im Mai 1687 wurden auf diese Weise 487 mit der Kirche wieder ausgesöhnt. Die Zunahme der Einwanderung machte die Erbauung neuer Kirchen nöthig. Unter Jakob II., Wilhelm III. und Anna wurden zu den 5 in London bereits bestehenden 26 neue Kirchengebäude von den Réfugiés erbaut; in einigen wurde später der anglikanische Ritus eingeführt. Zwei Drittheile der Flüchlinge verbreiteten sich in England außerhalb London und gründeten daselbst Gemeinden, ein kleiner Theil siedelte sich in Edinburg an, sie bewohnten das Quartier, welches das Quartier der Picardie genannt wurde.

Blicken wir auf die Einwanderung unter König Jakob II. zurück. Was die Ankommenden von ihren Leiden erzählten, machte um so tiefern Eindruck, als der König, selbst eifrig katholisch, die englischen Katholiken vom Testeide dispensirte, ihnen Freiheit des Gottesdienstes gewährte, die Jesuiten in sein Land berief und in Windsor den päbstlichen Nuntius feierlich empfing. Man fürchtete, daß er bald Gewaltmaßregeln nach Art Ludwig's XIV. gegen die protestantischen Unterthanen ergreifen werde. Auch die englischen Katholiken fingen an, um sich selbst besorgt zu werden. Jakob II. und der päbstliche Nuntius baten dringend den französischen Gesandten Bonrepaus, die abscheulichen Verfolgungen zu desavouiren, welche das Gerücht (freilich diesmal allzu wahrhaftig) Ludwig XIV. und seinen Beamten zuschrieb, um die Skrupel der englischen Katholiken zu beschwichtigen. Als nun Ludwig XIV. Versuche machte, um durch allerlei Vorspiegelungen die Geflüchteten zur Rückkehr in die Heimath zu locken, unterstützte sie Jakob II. Diese Versuche verdienen hier eine kurze Erwähnung. Bonrepaus erhielt aus Versailles folgende Instruktionen: „Da die Bekehrung der Häretiker Ihrer Majestät besonders am Herzen liegt, da er sehnlich wünscht, nach Frankreich diejenigen zurückzurufen, die aus religiöser Caprice (par un caprice de religion) weggezogen sind, soll Bonrepaus sie bereden, zurückzukehren, und ihnen dabei behülflich seyn. Er soll erklären, daß die ausgestreuten Gerüchte von Verfolgung der Reformirten ungegründet seyen, da Sr. Majestät nur auf dem Wege der Ermahnung sie wieder mit der Kirche auszusöhnen sucht, von der sie, wie sie selbst gestehen müssen, ohne Grund getrennt worden sind. Er kann sie versichern, daß alle, welche zurückkehren, günstig aufgenommen,

und wieder in den Besitz ihrer Güter gesetzt werden sollen. Er soll den Bedürftigen die nöthigen Gelder u. s. w. geben. Diejenigen, die sich bekehren, können auf einen besonderen Schutz Sr. Majestät rechnen.“ Bonrepaus befolgte mit großem Eifer diese Instruktionen, aber bei den allermeisten Flüchtlingen waren alle noch so schönen Versprechungen vergebens, indem sie sagten, daß, nach dem auf so flagrante Weise alle früheren zu ihren Gunsten erlassenen Edikte vernichtet worden, es keine Sicherheit mehr in Frankreich für sie gebe. Und doch gelang es Bonrepaus — so stark war noch die Liebe zum Vaterlande —, in Zeit von etlichen Monaten 507 Flüchtlinge zur Rückkehr nach Frankreich zu bewegen (nach einer Depesche von Bonrepaus vom 5. Mai 1686). Jakob II. begünstigte und unterstützte sehr diese Manöver, denn er betrachtete alle französischen Einwanderer als seine Feinde, obschon er officiell als ihr Beschützer auftrat und namentlich im J. 1689 eine neue allgemeine Collekte für sie in den drei vereinigten Königreichen verordnete, die ungefähr 200,000 Pfd. St. einbrachte. Auf sehr sorgfältige und geschickte Weise wurden diese Gelder verwendet zur Unterstützung der Bedürftigen, zur Erbauung neuer Kirchen; im Jahre 1688 erhielten ungefähr 2700 Personen Unterstützung. Jakob II. war sehr erzürnt über das Gelingen jener Collekte, sowie er denn das Seine gethan hatte, um dieses Gelingen zu verhindern. Den Bischof von London, der sich der Einwanderer sehr eifrig annahm, schloß er aus seinem Rathe aus. Das Werk von Claude: „Les plaintes des protestants cruellement persécutes dans le royaume de France,“ sogleich in's Englische übersetzt, hatte in London ungeheuern Eindruck gemacht. Der französische Gesandte beschwerte sich über diese Schrift bei Jakob II. Auf königlichen Befehl wurde die Schrift durch Scharfrichters Hand öffentlich auf dem Börsenplatze in London verbrannt. Mit Mühe hielt die Polizei den Ausbruch des Unwillens des bei dieser barbarischen Handlung zahlreich versammelten Volkes ab. Der Eindruck derselben in England war überwältigend. Bonrepaus selbst berichtete darüber an seinen König: „Man sagt ganz offen, daß Jakob II. dadurch Alles billige, was in Frankreich gegen die Protestanten geschehen sey“; alles dieses beschleunigte den Sturz des verblendeten Monarchen. Mit der Thronbesteigung Wilhelm's von Oranien 1688 hörten dergleichen Abnormitäten auf. Die neue Regierung begünstigte die französischen Einwanderer, doch nicht ohne auf Hindernisse zu stoßen, indem mittelst französischen Geldes die Opposition in beiden Parlamentshäusern gegen den neuen König unterhalten wurde. So kam es dahin, daß der Vorschlag Wilhelm's, allen Eingewanderten die von den Stuarts oft versprochene Naturalisation zu ertheilen, im Parlamente abgewiesen wurde; erst nach dem Tode Wilhelm's, unter der Königin Anna, im Jahre 1709, ertheilte das Parlament den Réfugiés die genannte Vergünstigung. — Bis zu dieser Zeit waren sie auch in Irland ziemlich zahlreich geworden, aber erst seit der Vertreibung Jakobs II. Als im Jahre 1751 der Graf von St. Priest, Intendant von Languedoc, durch neue Bedrückungen viele Reformirte zur Auswanderung zwang, fanden sie, die zuerst in die Schweiz geflüchtet waren, in Irland durch die Fürsorge der britischen Regierung und die Wohlthätigkeit vieler Privatleute sehr gute Aufnahme.

Der politische Einfluß der französischen Flüchtlinge war in England nicht minder bedeutsam als in Holland. Sie leisteten Wilhelm von Oranien bei seinem Unternehmen zur Befreiung Englands vom Joche der Stuarts wesentliche Hülfe. Der Kern der kleinen Armee, womit er zu Naerden in die See stach, bestand, wie bevorwortet, aus französischen Regimentern, überdieß waren 730 französische Officiere in der ganzen Armee vertheilt, viele unter seiner eigenen Garde, mehrere waren um seine Person als Aides de camp. Der Ingenieur Goulon, einer der ersten in der Armee Ludwig's XIV., befehligte die Artillerie. Der Marschall von Schomberg führte den Befehl über die Armee unter der Oberleitung Wilhelms. Schomberg, ein geborener Deutscher, protestantischer Confession, seit 1650 naturalisirter Franzose, hatte sich unter Ludwig XIV. im Kriege sehr ausgezeichnet, in Portugal durch seine Siege über die Spanier Philipp IV. gezwungen, den Herzog von Braganza als König von Portugal anzuerkennen; dar-

auf hatte er nach dem Tode von Turenne die Marschallswürde erhalten. Als solcher hatte er 1675 im Kriege mit Holland die Holländer gezwungen, die Belagerung von Mastricht und Charleroi aufzuheben. Bei der Aufhebung des Edikts von Nantes erlaubte ihm Ludwig, Frankreich zu verlassen und wies ihm Portugal als Ort der Verbannung an. Als Ketzer verhaßt, verließ er das Land und begab sich zum großen Kurfürsten, der ihn zum Staatsminister und Generalissimus seiner Armee ernannte. Als solcher nahm er 1686 Theil an der Zusammenkunft in Cleve zwischen dem Kurfürsten und Wilhelm von Oranien; er befestigte diesen in dem großen Plane, den er mit sich herumtrug, Jakob zu enthronen, und versprach ihm seine Hülfe. Sein Beispiel bewirkte, daß viele französische Officiere und Soldaten unter die Fahnen Wilhelm's traten. Schomberg war es, der den Prinzen bewog, nicht, wie er anfänglich beabsichtigte, die Themse hinauf bis nach London zu segeln, sondern in der Bucht von Torbay zu landen, um nicht gleich als Eroberer aufzutreten, und einige Tage abzuwarten, bis seine Anhänger einen muthigen Entschluß gefaßt hätten. Wilhelm befolgte diesen weisen Rath, und so gelang es ihm, zu siegen, ohne einen Tropfen Blutes seiner künftigen Unterthanen vergossen zu haben. — Damals geschah es, man möchte sagen, durch eine Ironie des Schicksals, daß ein französischer Officier, als Lieutenant in der Garde des Prinzen, von diesem den Auftrag erhielt, dem französischen Gesandten den Befehl zu überbringen, daß er in 24 Stunden London verlassen sollte, während ein anderer Réfugié ihn begleiten und vorkommenden Falls gegen die Wuth des Volkes beschützen sollte. Nachdem England und Schottland, dieses zum Theil aus Zuneigung für Maria, Tochter Jakob's II., sich für den neuen Herrscher erklärt hatten, blieb es übrig, Irland für ihn zu gewinnen. Der Vicekönig Tyrconnel, der katholischen Religion und Jakob eifrig ergeben, empfing den Flüchtigen in Dublin als König. Ludwig beeilte sich, ihm Schiffe, Soldaten, Geld zu schicken und den gewandten Grafen von Avaux, der ihn mit seinem Rathe unterstützen sollte. Bald war nur noch die Stadt Londonderry für Wilhelm. Da erhielt Schomberg den schwierigen Auftrag, Irland unter die Botmäßigkeit von Wilhelm zu bringen. Anfangs konnte er wenig ausrichten, weil der neue König, gehemmt durch die Eifersucht der Engländer gegen die Holländer, ihn nicht genug Truppen hatte anvertrauen können. Doch gelang es ihm wenigstens, die Fortschritte des Feindes etwas aufzuhalten, und dabei leisteten ihm die französischen Soldaten seiner kleinen Armee die wesentlichsten Dienste. Sie waren um so eifriger in ihrem Dienste, als sie glaubten, daß der Sieg über die Irländer dem neuen Könige gestatten würde, alle seine Kräfte gegen Ludwig zu richten und diesen so zu schwächen, daß er die Ausgewanderten wieder aufnehmen müßte. Diese Hoffnung theilte sich den Réfugiés auf dem Continente mit. So wanderten viele Militärs aus Genf und Lausanne, bisweilen 400—500 in einer einzigen Woche, nach Irland, ungeachtet der Beschwerden des französischen Residenten in Genf. Auf diese Weise mehrte sich die kleine Armee in Irland. Wilhelm selbst kam über den St. Georgeskanal, um an der Seite Schombergs zu kämpfen. In der blutigen Schlacht bei dem Flusse Boyne im Jahre 1688 stachelte Schomberg den Muth seiner französischen Soldaten an, indem er ihnen zurief, auf die feindlichen Linien deutend: „Da sind Eure Verfolger"! In dieser Schlacht fiel der Marschall, 82 Jahre alt, den besten Ruf hinterlassend; ein anderer französischer Führer La Caillemotte Ruvigny, Sohn des ehemaligen französischen Gesandten am englischen Hofe, erhielt auch eine tödliche Wunde. Diese Verluste mögen die völlige Unterwerfung Irlands noch um einige Jahre verzögert haben. Die Partei Jakob's setzte den Kampf fort auch nach der Abreise desselben. Die französischen Regimenter Wilhelm's fuhren fort, für dessen Sache tapfer zu kämpfen. Der Sieg bei Agrim, der die gänzliche Unterwerfung Irlands herbeiführte, war besonders der Tapferkeit der Réfugiés zu verdanken. Auch auf dem Continente thaten sich diese im Kampfe gegen Ludwig hervor. Ruvigny, Bruder des genannten, war nach Schomberg derjenige, der seinem neuen Herrn die größten Dienste leistete. In der Schlacht bei Neerwinden, wo die Franzosen

siegten, gelang es ihm, wenigstens den Rückzug der Alliirten zu decken. Im J. 1694 commandirte er in Savoyen und bald darauf in Spanien die gegen Philipp V. gesendeten Truppen. Im Jahre 1706 zog er in Madrid ein an der Spitze der englischen und portugiesischen Truppen. Cavalier, der ehemalige Camisardenführer, trat in die Dienste Wilhelm's von Oranien als Oberster eines Regimentes, welches in Spanien sich besonders auszeichnete. In der Schlacht bei Almanza, wo Rubigny, der Franzose, das englische Heer befehligte, Berwick, der Engländer, Anhänger Jakob's II. das französische, gerieth Cavaliers Regiment, ganz aus französischen Réfugiés bestehend, in Kampf mit einem französischen, von dem man vermuthete, daß es den Krieg in den Cevennen mitgemacht hatte. Beiderseits wurde das Feuer eingestellt, die beiden Regimenter griffen einander mit dem Bajonnett an, von solcher Wuth hingerissen, daß von beiden Regimentern zusammen nur 300 Mann übrig blieben. Man muß es freilich bedauern, daß die französischen Réfugiés die Waffen gegen ihr Vaterland ergriffen. Aber wem die Schuld davon beizulegen, kann keinen Augenblick zweifelhaft seyn. Man muß auch bedenken, daß sie kaum die Freiheit hatten, anders zu handeln, so wie sie einmal gezwungen worden, ein neues Vaterland anzunehmen. Hauptsächlich aber kommt dieß in Betracht, daß sie, wie bevorwortet, aus der Schwächung der Macht Ludwig's XIV. die Hoffnung schöpften, einst wieder in ihr Vaterland zurückkommen zu können. Da sie durch die schreiendste und gewaltthätigste Ungerechtigkeit gezwungen worden, den Boden des Vaterlandes zu verlassen, so begreift man, daß sie sich auch nicht vor gewaltthätigen Mitteln scheuten, um sich den Eingang in das Vaterland wieder zu verschaffen.

So viel von dem politischen Einfluß der Réfugiés. Dieselben machten sich aber in Großbritannien, wie in anderen Ländern, durch ihre industrielle Thätigkeit, sowie durch ihren Handel verdient. Man schätzt die Zahl derjenigen, die in den drei Königreichen sich dieser Laufbahn widmeten, auf ungefähr 70,000. Sie führten mehrere neue Zweige der Industrie ein und vervollkommneten die schon bestehenden. Die bedeutendste Industrie, die sie einführten, war die Seidenfabrikation. Sie wurde angefangen durch geschickte Arbeiter von Bourges und Lyon in Canterbury, woselbst 1694 bereits 1000 Seidenwebstühle waren, welche 2700 Personen Arbeit und Brod verschafften. Aber die meisten siedelten sich später in London an; von da verpflanzten sie sich auch nach Dublin, wo diese Industrie einen unerwarteten Aufschwung nahm. Ein einfacher Arbeiter, Mongeorge, brachte nach England die neulich in Lyon entdeckte Kunst, die Taffente glänzend zu machen (lustrer les taffetas). Umsonst machte der französische Gesandte in London, auf Befehl Ludwig's, jenem Arbeiter glänzende Anerbietungen, wenn er in sein Vaterland zurückkehren wollte. Dieser Artikel, von dem bis dahin im Betrage von 200000 Pfd. St. jährlich aus Frankreich in England eingeführt worden, wurde in diesem Lande so sehr bearbeitet, daß die Importation desselben im J. 1698 verboten wurde, zum großen Schaden für Frankreich und für Lyon insbesondere, wo im J. 1698 von den 18000 Webstühlen für verschiedene Stoffe nur noch 4000 übrig blieben. Vor der Aufhebung des Edikts von Nantes kauften die Engländer in der Normandie und Bretagne einen großen Theil der Leinwand für ihre Segel; daselbst verschafften sie sich auch die meiste Leinwand, die sie zum Theil in Westindien wieder verkauften. Die Réfugiés verpflanzten diese Industrie in ihr neues Vaterland mit solchem Erfolge, daß im Jahre 1698 der Handel mit weißer Leinwand in vielen Städten der Normandie und Bretagne um zwei Drittheile abgenommen und der Handel mit der Segelleinwand fast gänzlich aufgehört hatte, und daß selbst 4000 katholische Bearbeiter dieser Industriezweige allein aus Rennes, Nantes und Vitré nach England übersiedelten, um ihrer Industrie nicht entsagen zu müssen. Von 20,000 Arbeitern, die in Laval feine Leinwand verfertigten, wanderten 14,000 aus. Die schon früher unter Elisabeth durch Religionsflüchtlinge importirte Fabrikation von Flanell und anderen wollenen Stoffen, wurde durch die Réfugiés seit dem Jahre 1685 sehr vermehrt und vervollkommnet. Die erste Manufaktur für Teppiche und Gobelins, die in England errichtet wurde,

hat dieses Land auch den Réfugiés zu verdanken. Die Hutfabrikation war in Frankreich fast ganz in den Händen der Reformirten gewesen; sie allein bearbeiteten die in England und Holland so sehr gesuchten Hüte von Caudebec. Die meisten dieser Hutfabrikanten wanderten nach England, und von daher bezogen fortan die französischen Adeligen, ja selbst die Cardinäle in Rom, ihre Hüte, bis es in der Mitte des 18. Jahrhunderts einem französischen Hutmacher gelang, nachdem er lange in London gearbeitet, daselbst das Geheimniß dieser Fabrikation zu entdecken, was er nun in sein Vaterland zurückbrachte. Anstatt des grauen und braunen Papiers erhielten die Engländer durch die Réfugiés weißes Papier seit 1685 und 1686. Es gelang zwar dem französischen Gesandten, einige der neuen Manufakturen 1687 wieder verschwinden zu machen, indem er durch bedeutende Geldunterstützungen die Arbeiter bewog, nach Frankreich zurückzukehren, aber unter Wilhelm III. wurden jene Fabriken erneuert. — Man berechnet, daß die von den Réfugiés importirten oder vervollkommneten Industriezweige Frankreich jährlich einen Verlust von 1,880000 Pfd. St. verursachten.

Auch in wissenschaftlicher Hinsicht war der Einfluß der Réfugiés in England von Bedeutung. Was zuerst die Naturwissenschaften betrifft, so war Savery, ehemals Hauptmann im Dienste Ludwig's XIV. der Erfinder einer Maschine für Austrocknung der Sümpfe. Der Arzt und Physiker Papin, seit 1681 in London, später Professor in Marburg, faßte wahrscheinlich während seines Aufenthaltes in England den Gedanken der Dampfmaschinen, welchen er später in einem 1707 in Leipzig erschienenen Werke ausführte: „Ars nova ad aquam ignis adminiculo efficacissime elevandam". Von anderen Gelehrten, die nach England auswanderten, nennen wir Justel, ehemals Schreiber Ludwig's XIV., Bibliothekar des Königs von England, Rapin Thoyras, der zuerst als Militär unter Wilhelm diente, Verfasser einer Dissertation über Tory's und Whigs und der Geschichte Englands, welches letztere Werk ihn 17 Jahre lang beschäftigte, Motteux, der Don Quichotte und Rabelais in's Englische übersetzte, Misson, Verfasser des theâtre sacré des cévennes 1709 in London erschienen und in demselben Jahre in's Englische übersetzt, Bastide, einer der Aeltesten der Kirche von Charenton, Verfasser einiger Controversschriften, Graverol, angesehener Rechtsgelehrter, einer der Stifter der Akademie von Nismes seiner Vaterstadt, seit seiner Auswanderung nach England Verfasser einer Geschichte von Nismes; in der vorgesetzten Epitre à Messieurs les réfugiés qui se sont établis à Londres sagt er unter Anderem: „Wir, die wir bloß um des Wortes Gottes und des Zeugnisses von Jesu Christo willen in einem von dem unserigen so weit entferntem Lande wohnen, wir wollen uns bestreben, unserem Bekenntnisse und unserem Glauben Ehre zu machen durch ein weises und bescheidenes Betragen, durch ein musterhaftes Leben und durch eine volle Hingebung an den Dienst Gottes. Wir wollen daher eingedenk bleiben, daß wir die Söhne sowie die Väter von Märtyrern sind. Vergessen wir niemals diesen Ruhm, streben wir, denselben auf unsere Nachkommen zu übertragen." Ferner ist zu nennen Allix (s. den Art.), der ebensowohl um seiner trefflichen Predigtweise als um seiner Gelehrsamkeit willen Anerkennung verdient. Bemerkenswerth ist es auch, daß Ludwig XIV. Alles in's Werk setzte, um ihn zur Abschwörung des evangelischen Glaubens zu bewegen. Seignelay, einer der Agenten Ludwig's, schrieb an Bonrepaus in London bei diesem Anlasse: „Die Familie des Pastors Allix, die in London sich aufhält, hat sich in Paris aufrichtig bekehrt. Wenn Sie sich diesem Pastor nähern und ihn bewegen könnten, nach Frankreich zurückzukehren, um sich zu bekehren, so könnten Sie ihm ohne Weiteres drei- bis viertausend Pfd. St. als Pension anbieten, und wenn Sie müßten noch weiter gehen, so zweifle ich nicht, daß der König geneigt wäre, ihm noch beträchtlichere Gunst zu erweisen." Allix wies diese schnöden Anerbietungen zurück. Unter den Réfugiés, die in England ihr Licht leuchten ließen, gebührt eine vorzügliche Stelle Abbadie, dessen Buch über die Wahrheit der christlichen Religion selbst am Hofe Ludwig's XIV. die wärmsten Verehrer fand und der in England starb (s. d. Art.). Unter

seinen Schriften verdient außer der bereits genannten besondere Erwähnung die „Défense de la nation Britannique", wodurch er die Revolution in England 1688 zu rechtfertigen unternahm und die vollständige Apologie des neuen Königs gab. Im J. 1694 hatte er die Ehre, die Leichenrede auf die Königin Maria, Gemahlin Wilhelm's von Oranien, zu halten. Auch in Irland gaben die Réfugiés geistige Anregung. Das erste literarische Journal, welches in Dublin erschien, wurde durch den französ. Pfarrer Droz gestiftet. Auch die Söhne der Réfugiés machten sich um ihr neues Vaterland verdient. Der berühmte Physiker Desaguliers, Sohn des ausgewanderten Pastors gleiches Namens, Schüler Newtons, erfand und verbesserte physikalische Instrumente und machte die Ideen Newton's in großen Kreisen bekannt durch öffentliche Vorlesungen, an denen selbst König Georg I. Theil nahm. Romilly ist der Name einer Familie, wovon mehrere Mitglieder in der Wissenschaft, im geistlichen Stande, in der Advokatur und in der Armee sich hervorgethan. Der 1766 zum Pfarrer einer französischen Gemeinde gewählte Romilly war ein vorzüglicher Prediger, dessen Kanzelreden denen von Saurin an die Seite gestellt wurden. Samuel Romilly, der berühmteste Advokat von London, wurde eines der Häupter der Whigpartei und der Gründer des großen Vermögens der Familie. Seine noch lebenden Söhne nahmen bedeutende Stellungen ein in der Magistratur und in der Regierung des Landes. Die Familie Thellusson, von Lyon gebürtig, hat dem englischen Parlamente zwei ausgezeichnete Mitglieder zugeführt. Saurin, attorney-general, war der Großsohn des Bruders des berühmten Saurin. Layard, der Verfasser der Schrift über die Ruinen von Ninive, ist der Nachkömmling einer Emigrantenfamilie. Gleicherweise sind französischen Ursprungs die verdienstvollen Generäle Ligonier, Prevost, de Blaquières; La Bouchere, der vor kurzer Zeit Mitglied des englischen Ministeriums war, stammt aus einer protestantischen Familie, die in der Nähe von Toulouse heimisch war. Im Laufe der Zeit verschmolzen sich die Nachkommen der Réfugiés mit der Nation, die ihre Väter aufgenommen hatte. Man kann die Fortschritte dieser Verschmelzung verfolgen, indem man die französischen Gemeinden allmählig verschwinden sieht. Unter Wilhelm III. gab es deren 31 allein in London, im Jahre 1731 bloß 21, im Jahre 1782 nur 11, gegenwärtig gibt es deren 2, wovon bald nur noch eine übrig seyn wird. Die sonst in England, auch in Schottland, Irland gestifteten Gemeinden haben im Laufe des 18. Jahrhunderts fast alle den anglikanischen Ritus angenommen, und mit dem altreformirten Ritus ist auch die französische Sprache verschwunden. Die Kolonie von Portarlington hat ausnahmsweise bis 1827 den Gottesdienst in französischer Sprache beibehalten. Die Kriege Englands mit Frankreich am Anfange des 19. Jahrhunderts beschleunigten die Vollendung des Verschmelzungsprocesses, die sich darin kundgab, daß die Nachkommen der Réfugiés sogar ihre Namen in die Landessprache übersetzten, so nannten sich die Le Maitre: Masters, — die Leroy King, — die Tonnelier: Kooper, — die Lejeune: Young, — die Leblanc: White, — die Lenoir: Black.

Mit dem Allem haben wir die Darstellung der von den französischen Reformirten im Auslande gestifteten Gemeinden noch keineswegs erschöpft. Wir finden solche auch in Dänemark. Doch als zuerst die Rede davon war, nach der ersten Ansiedelung von Réfugiés in Brandenburg, als man daran dachte, sie ins Land zu ziehen, um die Industrie zu heben, that die Geistlichkeit ihr Möglichstes, um die calvinische Ketzerei, die auch als mit dem absoluten Königsthum von Gottes Gnaden unerträglich dargestellt wurde, vom streng lutherischen Lande fern zu halten. Ueberdieß mußte der Allianztraktat zwischen Frankreich und Dänemark (1682) und die jährlichen Subsidien von 50000 Thlr., die Ludwig dem König Christian V. auszahlte, auch das Ihrige beitragen, um diesen gegen die geflüchteten Franzosen ungünstig zu stimmen. Doch schon im J. 1681, als die Nachricht von den ersten Dragonnaden ankam, erließ der König, von herzlichem Mitleid bewogen, eine Deklaration, wodurch er diejenigen, die in seinem Staate Zuflucht suchen würden, zu schützen versprach und ihnen freie, ungehinderte

Ausübung ihres Gottesdienstes gestattete. Er versprach ihnen noch mehr Erleichterungen, namentlich Abgabenfreiheit für acht Jahre, wenn sie ihm nur Treue schwören und sich dazu verständen, ihre Kinder in der lutherischen Religion auferziehen zu lassen. Doch von dieser letzten Verpflichtung oder Servitut wurden sie im Jahre 1685 befreit, in Folge der Fürsprache der Königin Charlotte Amalie; diese vortreffliche Fürstin war die Tochter Wilhelm's IV., Landgrafen von Hessen, reformirter Confession. Sie stand in enger Verbindung mit ihrem Oheim, dem großen Kurfürsten, der seine Sympathien für die leidenden Glaubensgenossen allen Fürsten seiner Confession einflößte. Auf die dringenden Vorstellungen des Kurfürsten und die wiederholten Bitten der frommen Königin erließ der König im Jahre 1685 ein neues Edikt zu Gunsten der Réfugiés. Er versprach Alle aufzunehmen, die nach Dänemark sich wenden würden; er versprach den Militärs dieselbe Grade zu ertheilen, die sie in Frankreich gehabt hatten, die jungen Adeligen unter seine Trabanten und Garde aufzunehmen, solchen, die Manufakturen gründen wollten, Häuser zu geben und Geld vorzustrecken. So kam es, daß bald eine französische Gemeinde in Kopenhagen entstand, dessen erster Pfarrer Menard, Sohn des ehemaligen Pfarrers von Charenton, wurde. Die Generalstaaten von Holland bewilligten Subsidien von 1000 Gulden zur Erbauung einer Kirche. Die Königin selbst legte den Grundstein davon im Jahre 1688 und stiftete einen Fond, dessen Zinsen zum Unterhalt der die Kirche bedienenden Geistlichen bestimmt war. Um der neuen Kolonie einigen Glanz zu geben, suchte sie Dubose, einen angesehenen Prediger, durch vortheilhafte Anerbietungen herbeizuziehen. Als Dubosc Alles ausschlug, erwirkte sie vom großen Kurfürsten, daß Laplacette aus Pontac in Bearn, in Berlin angestellt, nach Dänemark gesendet wurde, wo er sogleich als Geistlicher der neuen Gemeinde eine Anstellung erhielt; ihm wurde beigesellt Theodor Blanc, der sechs Jahre lang Geistlicher an einer der französischen Gemeinden in London gewesen war. Doch konnte die Königin die junge Gemeinde in Kopenhagen nicht immer gegen die confessionelle Bornirtheit der lutherischen Geistlichen schützen. Auf die dringenden Vorstellungen der beiden Zeloten, des Bischofs von Seeland und des Hofpredigers erschien 1690 ein Edikt, laut welchem die in gemischten Ehen (so nannte man auch die Ehen zwischen Lutheranern und Reformirten) erzeugten Kinder in der Staatsreligion erzogen werden sollten und den Reformirten der Gebrauch der Glocken untersagt wurde.

Eine zweite französische Kolonie wurde in Altona gestiftet. Schon 1582 war diese Stadt Zuflucht von Wallonen gewesen, welche durch die Gewaltthätigkeiten des Herzogs von Alba aus den Niederlanden vertrieben wurden. Im Jahre 1603 erlaubte ihnen der Graf Ernst von Schaumburg, als Landesherr eines Theiles von Holstein, den Bau einer Kirche und dazu freie Uebung des Gottesdienstes. Da die Gemeinde aus Holländern, Deutschen und wallonischen Franzosen bestand, so wurde hier in drei Sprachen gepredigt. Da der französische Theil durch die Einwanderung der Franzosen seit 1686 bedeutend vermehrt wurde, erfolgte eine Trennung, es bildeten sich zwei Gemeinden, eine französische, umfassend eigentliche Franzosen und Wallonen, und eine deutsch-holländische. Zur ersten gehörten auch die in Hamburg angesiedelten Réfugiés, welche in der Stadt keine freie Uebung des Cultus erhalten konnten. Unter den Geistlichen dieser Gemeinde war der bedeutendste Isaak de Beausobre, der sich später in Berlin niederließ. Eine dritte Gemeinde entstand in Friedericia. Diese in Jütland an den Ufern des kleinen Belt gelegene Stadt wurde durch Friedrich III. im Jahre 1650 auf der Stelle gegründet, die seitdem das Feld der Reformirten genannt wurde. Durch den schwedischen General Wrangel im Jahre 1657 zerstört, wurde sie durch denselben König nach einem neuen Plane erbaut in einiger Entfernung von der alten Stätte. Im J. 1720 berief Friedrich IV. dahin 40 Familien von Réfugiés aus Brandenburg und vertheilte unter sie die Hälfte der Landesstücke, welche die Bewohner aus Mangel an Arbeitern nicht anbauten. Zwanzig von diesen Familien ließen sich auf Seeland nieder. Die anderen blieben in Friedericia und erhielten zum Anbau die Stätte, genannt „das

Feld der Reformirten", noch bedeckt mit den Trümmern der zerstörten Stadt, dazu zwei andere Stücke Landes. Sie durften eine abgesonderte politische Gemeinde bilden, unter der Bedingung, auf die Dauer von 10 Jahren ihren Pfarrer zu besolden. Ueberdieß erhielten sie für 20 Jahre Abgabenfreiheit. Eine vierte Kolonie war die von Glückstadt, Hauptstadt von Holstein.

Die französische Emigration in Dänemark war besonders militärisch und ackerbautreibend. Am 12. Mai 1689 verordnete Ludwig XIV., daß diejenigen Franzosen, welche nach der Aufhebung des Edikts von Nantes Frankreich verlassen und in dänische Dienste getreten waren, in Zukunft die Hälfte der Zinsen ihres in Frankreich zurückgelassenen Vermögens erhalten sollten, unter der Bedingung, daß sie alle sechs Jahre vom französischen Gesandten in Kopenhagen sich ein Zeugniß geben ließen, daß sie unter der dänischen Fahne dienten. Diese Verordnung wurde in der Absicht gegeben, die französischen Militärs in England und Holland nach Dänemark zu ziehen; im Ganzen wurde diese Absicht nicht erreicht, doch traten in die dänische Armee einige ausgezeichnete Officiere. Schon vor der Aufhebung des Edikts von Nantes war Karl von La Rochefoucault, Graf von Roye, Generallieutenant unter Ludwig XIV., nach Dänemark ausgewandert. Die französischen Militärs waren daselbst immerhin in solcher Zahl, daß ein französischer Feldprediger 1692 für sie in der dänischen Armee angestellt wurde. Außerdem traten eine Anzahl französischer Matrosen aus Holland in die dänische Flotte; es waren meistens sehr geschickte Seeleute, von denen man Bedeutendes erwartete und die man daher durch große Belohnungen anzuziehen suchte. Die Réfugiés beförderten auf sehr merkliche Weise den Ackerbau in Dänemark. Einige, die sich in Island angesiedelt hatten, verpflanzten dahin die Cultur des Hanfes. Die anderen, in anderen Theilen des Königreiches angesiedelt, vervollkommneten den Ackerbau, führten den Tabaks- und Kartoffelbau ein. Fridericia verdankte den französischen Ackerbauern seine Blüthe im 18. Jahrhundert. Sie cultivirten mehrere Industriezweige mit Erfolg, namentlich gründete Einer in Kopenhagen eine Spiegelfabrik, eine ganz neue Erscheinung in Dänemark. Die literarische Wirksamkeit der Réfugiés in diesem Lande war dagegen sehr gering. Doch sind zwei Schriftsteller zu nennen, die nicht ohne Einfluß geblieben sind, der schon genannte Laplacette, der 25 Jahre lang in Kopenhagen als Geistlicher wirkte und viele Schriften verfaßte, der schon genannte Mallet, in Genf geboren, durch seine Mutter einer Familie der Réfugiés angehörig, von 1752 bis 1760 Professor der schönen Wissenschaften in Kopenhagen, Verfasser einer Geschichte von Dänemark, worin die Uebersetzung der Edda, wodurch dieses Gedicht erst eigentlich außerhalb Skandinaviens recht bekannt wurde. Noch bemerken wir, daß die Kolonie von Friedericia am längsten ihren alt-französischen reformirten Typus bewahrte — noch bis auf den heutigen Tag wird daselbst der Gottesdienst in französischer Sprache gehalten. Die französischen Gemeinden in Kopenhagen und in Altona sind am Erlöschen; die Letzteren, von der seit 1761 die Hamburger sich getrennt hat, vereinigte sich mit der deutsch-holländischen Gemeinde, noch wird daselbst einmal monatlich französisch gepredigt. Noch ist hier anzuführen, daß Adolf Monod (s. d. Art.) in Kopenhagen geboren wurde.

Auch nach Schweden kamen wenigstens einige Réfugiés. Karl XI., der schon bei Ludwig XIV. für die Freiheit der elsässischen Lutheraner sich verwendet hatte, nahm einige Manufakturisten und Handelsleute auf, ertheilte ihnen Privilegien und gestattete ihnen insbesondere freie Religionsübung. Aber der Befehl, die Kinder in der lutherischen Kirche taufen zu lassen, entmuthigte sie und machte, daß wenig neue sich denen anschlossen, die zuerst gekommen. Doch geschah es unter Karl XII., daß einige hundert Réfugiés, die in Holland keinen Unterhalt gefunden, in den deutschen Provinzen Schwedens sich ansiedelten, wo ihnen auf Bitte der Generalstaaten von Holland Ländereien zum Ackerbau gegeben wurden. Gegenwärtig besteht noch eine kleine französische Gemeinde in Stockholm; einer ihrer letzten Geistlichen war der leider zu früh verstorbene, durch mehrere wissenschaftliche Arbeiten vortheilhaft bekannte Trottet, gebürtig aus dem

Kanton Waadt, der in Stockholm auch durch Vorlesungen vor einem gemischten Publikum einen guten Einfluß ausübte. Von dem Werke „Le génie des civilisations", welches die Resultate vieler Studien und vielen Denkens enthält, und welches auf 4 Bände berechnet war, sind bis zu seinem Tode zwei Bände erschienen.

Ueber Rußland liegen uns zwei neuere Darstellungen vor. Die von Weiß, die wir bis jetzt auch für andere Länder benutzt haben, und die von Dalton. Hören wir zuerst Weiß: Rußland zeigte sich gegen die Réfugies gastfreundlicher als Schweden. Der große Kurfürst hatte den beiden Zaren Peter und Iwan die Réfugiés empfohlen und Peter war vollkommen im Stande, die Vortheile zu ermessen, welche diese Ansiedler seinem Reiche bringen konnten. Es haben sehr viele, die von den beiden Zaren vortrefflich aufgenommen wurden, freie Religionsübung und viele Privilegien erhalten. „Sonderbare Veränderung" — schrieb bei dieser Gelegenheit der preußische Gesandte von Stockholm an den großen Kurfürsten — „Frankreich, worin einst so viele Höflichkeit und Humanität herrschte, ist in solchem Grade in Barbarei versunken, daß die getreuesten Unterthanen des Königs gezwungen sind, in Rußland eine Zuflucht zu suchen und daß sie daselbst die Ruhe und die Sicherheit finden, die sie in dem Vaterlande nicht finden können." Nach dem Tode des großen Kurfürsten empfahl sein Sohn und Nachfolger den Zaren, als er ihnen seinen Regierungsantritt anzeigte, die Réfugiès. Seine Bitte wurde gehört. Ein Ukas vom J. 1688, unterzeichnet von beiden Zaren, eröffnete ganz Rußland den Flüchtlingen, sicherte den Militärs Anstellungen in der russischen Armee zu und ließ ihnen sogar die Freiheit, wenn sie wollten, in den Dienst Frankreichs zurückzutreten. Wahrscheinlich hat der Genfer Lefort, der damals den Zaren Peter in die Geheimnisse der europäischen Civilisation einweihte, auf diesen Ukas Einfluß gehabt. Das Regiment, das Lefort organisirte und das 12000 Mann zählte, soll zu einem Drittheil aus Réfugiés bestanden haben. Wenn auch dieß übertrieben seyn mag, so ist doch immer gewiß, daß viele in russische Dienste traten und daß sie auf die Uniformirung der russischen Armee von Einfluß waren. In der neuen Hauptstadt des Reiches bildete sich eine protestantische Gemeinde, bestehend aus Engländern, Holländern, Schweizern, Genfern und Franzosen. Es wurde in Genf eine Collekte veranstaltet für den Bau einer Kirche und Genf erwählte gewöhnlich die Geistlichen für die Réfugiés in Petersburg. Andere drangen tief in's Innere von Rußland ein und gründeten eine Kolonie für Ackerbau und Handel an den Ufern der Wolga. Nach dem Grafen Lagarde, der sie im Jahre 1825 besuchte, haben ihre Nachkommen die alten Sitten, sogar das Costüm und die großen Perrücken aus der Zeit Ludwigs XIV. beibehalten — und besonders die französische Sprache in ihrer Reinheit. — In einigen Punkten verschieden von dieser Darstellung von Weiß ist die von Dalton in der so eben erschienen sehr interessanten und lehrreichen Schrift: „Geschichte der reformirten Kirche in Rußland" (Gotha bei Rudolf Besser, 1865). Dalton weiß auch von einer ziemlichen Anzahl von Franzosen, die sich in Rußland und zumal in Petersburg angesiedelt haben, und er spricht auch davon, daß es zum Theil solche gewesen, die in Folge der Aufhebung des Edikts von Nantes dahin ausgewandert waren (S. 127, 128). Diese Franzosen, die zuerst in einem Gemeindeverbande mit Engländern, Holländern und Deutschen gestanden, schieden im Jahre 1723 von ihnen aus, doch nicht ohne einige mit der französischen Sprache vertraute Deutsche in ihrer Mitte zu behalten, so gehörten zu der französischen Gemeinde zwei Hessen-Homburgische Prinzen, die sich lange am russischen Hofe aufhielten, der preußische Gesandte und der preusische Consul, die Professoren und Mitglieder an der Akademie: Hermann, Stähelin, Euler und Bernoulli aus Basel. Französischerseits waren die Hauptmitglieder die Generale Coulon, Dubuisson, Dupré und Lobry, außerdem der polnische Gesandte Lefort, Neffe des genannten kaiserlichen Freundes. Daher nannte sich die Gemeinde les Réformés françois ou se servant de la langue françoise. Als der Beschluß gefaßt wurde, einen eigenen Prediger zu berufen, wandte sich die Gemeinde nach Genf. Die venérable compagnie des pasteurs dieser Stadt wählte Robert Dunant (bloß dieser

wurde von Genf gewählt), der 1724 in Petersburg sein Amt antrat — und seine Wirksamkeit begann mit der Taufe eines Kindes des Oberchirurgen bei der Flotte in Gegenwart des Kaisers, der Pathe war, und der Stuhl, worauf dieser gesessen, ist der Gemeinde ein werthvolles Andenken geblieben. Der erste eigentliche Gottesdienst ist am 9. August 1724 verzeichnet. Zuerst behalf sich die Gemeinde mit einem Betsaale in einem Privathause; erst weit später erbaute sie sich eine eigene Kirche. An der Spitze der Gemeinde stand ein Kirchenrath, vénérable consistoire, in dem der Pfarrer als modérateur den Vorsitz führte. Dieser Kirchenrath leitete alle kirchlichen Angelegenheiten, wurde aber auch zugleich als eine Art Schiedsgericht angesehen, dessen Urtheil man streitige Fälle überließ. Im Archiv findet sich noch der Briefwechsel zweier Kaufleute, die wegen eines Geschäftes in Streit gerathen waren und den Kirchenrath zur Entscheidung aufforderten. Als Pastor Dunant im Jahre 1740 nach Genf zurückkehrte, war die Gemeinde sechs Jahre lang ohne Pastor. Da wurde beschlossen, weil der Zuzug aus Frankreich aufhörte und dagegen die Einwanderung aus Deutschland zunahm, den Deutschen den Vorschlag einer Vereinigung mit ihnen zu machen; derselbe wurde angenommen, und so wurden die Franzosen und Deutschen zu einer Gemeinde vereinigt und der Gottesdienst abwechselnd in beiden Sprachen gehalten. Der erste Pastor dieser französisch-deutschen Gemeinde war Jeremias Risler aus dem Elsaß, 1746—1760, in welchem Jahre er wegen seiner leidenden Gesundheit nach Deutschland sich wandte, in die Brüdergemeinde eintrat, Pastor in Neuwied und 1786 Mitglied der Unitätsältestenconferenz wurde, er starb 1811. — Seit 1778 wurden wieder zwei Prediger gewählt, einer für die Franzosen, der andere für die Deutschen, — aber mit dem Jahre 1858 erfolgte die volle Trennung beider Gemeinden in Sachen der Kirchenleitung und Kirchenverwaltung. — Außer in Petersburg siedelten sich noch französische Reformirte in Moskau an, und zwar deutet Dalton an, daß es meistens Réfugiés waren, S. 120 ff. Sie hielten sich an die holländische Gemeinde wie auch an die dortigen Engländer, hatten auch zuweilen einen eigenen Prediger. So wurde Lenfant im Jahre 1698 als Prediger gewählt, — der zu den Réfugiés gehört zu haben scheint. Von 1718 an wurde nur ein holländischer Prediger angestellt; später wurde abwechselnd den einen Sonntag deutsch, den anderen französisch gepredigt. Außerdem finden wir einzelne französische Reformirte in den reformirten Gemeinden einiger anderer Städte, sie sind aber zum Theil erst in der Neuzeit eingewandert. Von französischen Reformirten an der Wolga weiß Dalton nichts; — noch sey hier erwähnt das berühmte Manifest vom 16. April 1702, welches Peter der Große durch seinen Generalcommissär in Deutschland bekannt machen ließ und wodurch er allen Einwanderern freie Religionsübung zusicherte, mit der gewichtigen Bemerkung, „daß wir bei der uns von dem Allerhöchsten verliehenen Gewalt uns keines Zwanges über die Gewissen der Menschen anmaßen und gern zulassen, daß ein jeder Christ auf seine eigene Verantwortung sich die Sorge seiner Seligkeit lasse angelegen seyn". „Dieß Wort Peter's des Großen" — fügt Dalton bei — „ist somit fast um ein halbes Jahrhundert älter als Friedrich's des Großen berühmter Ausspruch von seinem Lande, in welchem Jeder nach seiner Façon selig werden könne" (S. 7).

Doch die französischen Reformirten wurden in Folge der Bedrückungen, die sie erlitten, auch nach anderen Welttheilen verschlagen. — Richten wir den Blick zuerst nach Amerika. Schon im Reformationszeitalter wurden mehrere Versuche der Ansiedelung französischer Protestanten auf dem Boden des neu entdeckten Welttheiles gemacht. Nach dem verunglückten Versuche unter Villegaignon (s. den Art.) wurden noch mehrere gemacht, die aber ebenso erfolglos blieben als der erste. Schon vor der Aufhebung des Edikts von Nantes, besonders seit der Einnahme von La Rochelle im Jahre 1628 hatten viele evangelische Franzosen im englischen Amerika eine Zuflucht gefunden. Im Jahre 1662 wurden einige Schiffherren von La Rochelle, weil sie viele Franzosen in ein Land, welches der englischen Krone angehörte, geführt hatten, hart bestraft. Die

Auswanderer hatten sich nach Massachusets gewendet. So wie sie in diesem Staate das Bürgerrecht erhielten, so auch in Maryland 1666, in Virginien 1671, in den beiden Carolinen 1696, im Staate New-York 1705; aber sie waren schon lange in den beiden letzgenannten Staaten, ehe sie die Naturalisation erhielten; an dieser Verzögerung war durchaus nicht böser Wille Schuld. Der Staat New-York war schon seit langer Zeit Zuflucht der Réfugiés geworden. Noch bevor die Holländer diesen Staat an England übergaben (1666), waren die Réfugiés daselbst so zahlreich, daß die öffentlichen Erlasse auch in französischer Sprache abgefaßt wurden. Nach einer Nachricht aus dem Jahre 1706 bildeten sie in New-York nach den Holländern den zahlreichsten und begütertsten Theil der Bevölkerung (s. Baird, de la religion aux états unis d'Amérique I, 174 französische Uebersetzung). In den beiden Carolinen finden wir die Réfugiés seit 1663; sie vermehrten sich beträchtlich seit 1680. In diesem Jahre brachte auf Kosten Karl's II. eine einzige Fregatte 45, viel mehrere folgten ebenfalls auf Staatskosten. Karl II. und Jakob II. begünstigten aus politisch-kirchlichen Gründen die Ueberfahrt der Réfugiés aus England nach Amerika. Indem diese Könige, der englischen Tradition gemäß, die Hugenotten nicht umhin konnten zu unterstützen, sahen sie sehr gern, wenn sie nach Amerika auswanderten, weil sie ihnen in England für ihre kirchliche Pläne unwillkommene Gäste waren. Die Revolution von 1688 änderte nichts an dieser Lage der Dinge. Wilhelm III. hatte zwar nicht dieselben Gründe, wie die Stuarts, die Ansiedelung der Hugenotten in Amerika zu befördern, aber er hatte keinen Grund, denen, die sich dahin wenden wollten, hinderlich zu seyn. Die neuen Ankömmlinge richteten ihre Schritte besonders nach denjenigen Staaten, wo ihre Vorläufer Aufnahme gefunden hatten. Im Jahre 1686 bildete sich eine französische Kolonie in New-Oxford, im Staate Massachusets, in demselben Staate wurde eine französische Kirche in Boston, Hauptstadt dieses Staates, gebaut. Die Kolonie von New-York wurde so beträchtlich, daß sie eine Zeitlang als Metropole des Calvinismus in Amerika galt. 16 Meilen von New-York siedelten sich Franzosen aus La Rochelle an und gründeten daselbst die Stadt New-La Rochelle. Da sie anfänglich zu arm waren, um eine eigene Kirche zu bauen, so wanderten sie am Samstag in der Nacht zu Fuß nach New-York, und nachdem sie dem Gottesdienste daselbst beigewohnt, kehrten sie in der Nacht vom Sonntag auf Montag zu ihren Wohnungen zurück, um am Montag Morgen ihre harten Arbeiten wieder vorzunehmen; ihre Briefe nach Frankreich an die Ihrigen rühmten die Gnade, die ihnen der Herr habe widerfahren lassen, und enthielten die Aufforderung, auch nach Amerika zu kommen. Unter Jakob II. erhielt Pensylvanien mehrere Hunderte Réfugiés, Maryland 1690, in demselben Jahre Virginien, die in der Nähe von Richmond sich ansiedelten, im Jahre 1699 kamen hieher 300 Familien und im Jahre 1700 wieder ungefähr 100; ein Theil davon siedelte sich in Süd-Carolina an; dieses Land wurde so stark von Réfugiés bevölkert, daß man es bald die Heimath der Hugenotten (the home of the huguenots) nannte. Blos aus Holland wanderten in wenigen Jahren nahe an 1000 nach dieser Gegend, zum großen Aerger von d'Avaux und seinen Agenten, die meinten, man solle die Schiffe, worauf sie hinübersegelten, angreifen, um wenigstens der Gelder, die sie am Bord hatten, sich zu bemächtigen; sollten sie auch, wie sie vorhatten, im Falle der Noth das Schiff in Brand stecken, ihre Personen seyen ja ein geringer Verlust. Indessen wollten die Minister Ludwig's XIV. den Befehl nicht geben, diese Leute anzugreifen, da sie entschlossen waren, sich bis auf's Aeußerste zu wehren und viele Kanonen mit sich führten. Auch aus England kamen viele Réfugiés nach Südcarolina, 600 in dem einzigen Jahre 1687, meistens Ackerbauer und Handwerker, denen man sogar Ackerbau- und Handwerkszeuge mitgegeben hatte. Die drei hauptsächlichsten Kolonien in Südcarolina sind Orange-Quarter, Santee, Charlestown. Die von Orange-Quarter gingen meist nach Charlestown in die Kirche. Von Orange Quarter wurden mehrere Kolonien gegründet, wovon die bedeutendste Jamestown; zu Anfang des 17. Jahrhunderts wohnten daselbst 100 französische

Familien; die bedeutendste Kolonie war Charlestown, wo die Réfugiés ganze Straßen bauten; eine derselben trägt noch jetzt den Namen ihres Erbauers, Guignard. Der erste Pastor dieser Kolonie war Elias Prioleau, Großsohn von Anton Prioli, von Venedig 1618, Sohn von Benjamin Prioli, Pathenkind des Herzogs von Soubise, der sich an den Herzog von Rohan während seines Aufenthaltes in Italien angeschlossen hatte. So günstig sie aufgenommen wurden, so sehr man ihnen Erleichterung verschaffte, so vieles Land man ihnen auch abtreten mochte, so lebte doch in ihnen immer noch die Liebe zum Vaterlande. Nach dem Frieden von Ryswick, im J. 1699, ließen 400 Familien eine Petition an Ludwig XIV. gelangen, worin sie ihn um die Erlaubniß baten, sich in Louisiana, das zu Frankreich gehörte, niederzulassen, unter der Bedingung, daß ihnen Glaubensfreiheit gewährt würde. Aber der Minister des Königs erwiderte, daß Ludwig sie nicht aus seinen Staaten verjagt habe, damit sie in seinen amerikanischen Ländern eine Republik stifteten. So blieb in Louisiana noch eine Zeit lang Intoleranz herrschend, während in den übrigen Staaten Religionsfreiheit herrschte. So verschwand also für die Emigranten die letzte Hoffnung, mit dem alten Vaterlande in Verbindung zu bleiben. Es kamen neue Ansiedler; im Jahre 1733 führte Pury von Neuenburg in der Schweiz 370 Familien aus der französischen Schweiz nach Südcarolina, denen die Regierung 40000 Acres Land gab, und überdieß erhielt jeder Erwachsene 4 Pfd. Sterling. Im J. 1764, nach der Schließung des Pariser Friedens, wanderten 212 Franzosen auf englischen Schiffen nach Südcarolina und erbauten New-Bordeaux; im J. 1782 siedelten sich 16000 fremde Protestanten in Südcarolina an, wovon viele Franzosen waren.

Nach unserer bisherigen Darstellung läßt es sich von vornherein erwarten, daß die französischen Kolonisten auch dem neuen amerikanischen Vaterlande große Dienste leisteten. Sie machten vieles Land urbar, rotteten viele Wälder aus, dämmten Flüsse ein, trockneten Sümpfe aus und gewannen so neues Land. Sie brachten nach Südcarolina die Reben, den Oelbaum, den Maulbeerbaum. Im Jahre 1682 ließ Karl II. eine Anzahl Franzosen mit Frau und Kindern, Bedienten und beweglichen Gütern aus dem Grunde unentgeltlich nach Südcarolina übersetzen, „weil Viele von ihnen sehr erfahren sind im Weinbau und in der Oelbaumcultur und auch um zu versuchen, ob eine Seidenmanufaktur in diesen Gegenden Aussicht auf Erfolg hätte.“ In der That entstanden solche und noch andere Manufakturen, die bald sehr blühend wurden. Sie zeichneten sich überhaupt durch unermüdliche Arbeitsamkeit aus, sowie durch große Einfachheit des Lebens, Reinheit der Sitten, aufrichtige Frömmigkeit, — wie überall auch in Europa, wo sie hinkamen. Als besonderer Zug wird erwähnt, daß sie einander auf die zuvorkommendste Weise unterstützten, daher ihre Ansiedelung öfters weit besser gedieh, als die der englischen Ansiedler. „Sie leben“, sagt der Engländer Lowton, der 1701 Südcarolina bereiste, „sie leben wie Ein Stamm, wie Eine Familie. Jeder macht es sich zum Gesetz, seinem Nächsten in seinen Nöthen beizustehen und über des Nächsten Gut und Ruf zu wachen wie über das eigene, Das Unglück, das dem einen widerfährt, wird von allen getragen und jeder freut sich über die Fortschritte der Brüder.“ Zu dieser Zeit belief sich die Bevölkerung des englischen Amerika's, abgesehen von den alten Eingeborenen, nur auf 200000 Seelen. Die Réfugiés bildeten schon damals auch numerisch einen nicht unbeträchtlichen Theil davon.

Die französischen Ansiedler nahmen am Unabhängigkeitskampfe (1766 bis 1781) sehr lebhaften Antheil. Im Hause eines derselben zu Boston wurde im Jahre 1766 der Beschluß gefaßt, allen Verkehr mit dem Mutterlande abzubrechen; dieses Haus heißt noch jetzt bei den Amerikanern die „Wiege der Freiheit“. Mehrere zeichneten sich auch im Kriege aus, drei Söhne von Réfugies waren während des Krieges Präsidenten des Congresses, Jay, Laurens, Boudinot (s. Baird a. a. O. S. 179). Alle drei waren ausgezeichnete Männer. Laurens, geb. 1724 von Eltern, die nach der

Revokation des Edikts von Nantes ihr Vaterland verlassen und sich in New-York, darauf in Charlestown niedergelassen hatten, widmete sich dem Handel und befand sich im Jahre 1774 in England, als die Boston port bill, betreffend die Schließung des Hafens von Boston, durchging; er unterschrieb die Petition, welche 49 Amerikaner an die Mitglieder beider englischen Kammern überbrachten, um sie auf die möglichen Folgen dieser Gewaltmaßregel aufmerksam zu machen. Seine Freunde wollten ihn in Voraussicht des Bruches der Kolonien mit dem Mutterlande in diesem zurückbehalten, allein er widerstand ihren Bitten und wurde im J. 1775 an die Spitze der provisorischen Regierung von Südcarolina gestellt, 1776 Präsident des ersten Nationalcongresses, und erhielt 1778, als er abtrat, vom Congreß den Dank für seine Verdienste um das Vaterland. Im Jahre 1779 wurde er zum Bevollmächtigten der Vereinigten Staaten in Holland ernannt. Das Schiff, worauf er nach Europa hinübersegelte, fiel in die Hände der Engländer und er verbrachte nun in Tower vierzehn Monate harter Gefangenschaft. Nach seiner Befreiung erhielt er vom Congreß den Auftrag, in die Commission einzutreten, welche über den Frieden mit England unterhandelte. Er unterschrieb in Paris mit Franklin, Adams und Jay die Präliminarartikel des Friedens, welcher die Unabhängigkeit der dreizehn Staaten sichern sollte. — Jay, geboren in New-York aus einer aus der Guienne gebürtigen Familie, wurden 1779 Präsident des Congresses und hielt den durch die Siege der Engländer im Süden geschwächten Muth der Amerikaner aufrecht. Nachdem er die Präsidentschaft niedergelegt, unterzeichnete er mit drei anderen Commissären am 30. November 1782 die Präliminarien des Friedens von Versailles. — Boudinot, geboren in Philadelphia, angesehener Jurist, — wurde im Jahre 1782 Präsident, zog sich bald nach Niederlegung dieser Würde von dem politischen Leben zurück und lebte in Burlington in New-Jersey, lange Zeit Präsident der amerikanischen Bibelgesellschaft, die er auch immer sehr freigebig unterstützte. Er starb, verehrt vom ganzen Lande, erst 1821.

In literarischer Hinsicht ist nicht viel von den Réfugiés und ihren Nachkommen in Amerika zu sagen. Gegenwärtig sind sie ganz verschmolzen mit der englisch-redenden Bevölkerung; selbst ihre Namen sind in's Englische übersetzt oder anglisirt, daher schwer zu erkennen. In kirchlicher Hinsicht schlossen sie sich nach und nach theils an die Presbyterianer, theils an die Episkopalen, theils an die holländisch-reformirte Kirche an. Auch ihre Sprache verlor sich. Bloß in Charlestown ist sie bis jetzt im Gottesdienste im Gebrauche geblieben.

Auch die holländischen Kolonien nahmen mehrere tausend Reformirte auf, so daß wir diesen auf anderen Punkten Amerika's und in Afrika begegnen. In Surinam wurde einige Jahre vor der Aufhebung des Edikts von Nantes eine Kolonie von Réfugiés gestiftet, die bald Zuwachs erhielt und sich so fleißig zeigte, daß vom Jahre 1683 bis 1686 die Zahl der Zuckerplantagen von 50 auf 130 stieg. Aber interessanter ist dieses, daß die dortigen Pastoren auch den Indianern das Evangelium verkündigten. Im Jahre 1684 erklärte die ostindische Gesellschaft der Niederlande, daß sie bereit sey, unentgeltlich nach dem Vorgebirge der guten Hoffnung diejenigen zu führen, welche sich daselbst dem Ackerbau oder irgend einem Gewerbe widmen wollten. Jeder sollte so viel Land erhalten als er bebauen könnte, nebst den ersten Saamen und Werkzeugen des Ackerbaues. Ungefähr 80 der in den Niederlanden eingewanderten Familien meldeten sich. Sie schifften sich ein unter der Leitung eines Neffen des berühmten französischen Admirals Duquesne; sie siedelten sich im Distrikte von Drachenstein an und wuchsen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts zu 3000 heran, 12 Meilen von der Kapstadt entfernt, inmitten eines fruchtbaren Thales, noch jetzt „das Thal der Franzosen" genannt, wo sie vier Dörfer erbauten und auf patriarchalische Weise sich selbst regierten. Sie betrieben Korn-, Obst- und Weinbau. Im Jahre 1739 wurde von der holländischen Regierung der Gebrauch der französischen

Sprache verboten, so daß der Reisende Le Vaillant, als er im J. 1780 die Gegend besuchte, nur noch einen Greis fand, der des Französischen mächtig war. Doch die reinen Sitten und die Frömmigkeit der Altvordern haben sie beibehalten.

Damit haben wir unsere Rundreise vollendet, die uns durch einen großen Theil von Europa bis an seine äußerste nördliche Spitze, von da bis an die Südspitze von Afrika, von der asiatischen Grenze Rußlands in die andere Hemisphäre, nach Nord- und Südamerika geführt hat. Wir mußten die Erde umspannen, um unsere Glaubensgenossen auf ihren verschiedenen, mit so vielen Entbehrungen, Mühsalen und Gefahren verbundenen Wanderungen und Niederlassungen zu begleiten. Welche Bedeutung diese Niederlassungen für die betreffenden Länder gehabt haben, das ergibt sich aus unserer Darstellung. Wenn sie Deutschland keine großen Philosophen, keine tonangebenden, weithin wirkenden Geistlichen, wie Spener, Franke u. A. gegeben haben, so ist doch ihr geistiger und geistlicher Einfluß auch in Deutschland nicht gering anzuschlagen. Es gilt von vielen französisch-reformirten Gemeinden, was wir von den Berliner Kolonien angeführt haben, daß sie, als der Rationalismus sich mächtig ausbreitete, die Fahne des evangelischen Glaubens aufrecht hielten. Ihre Bedeutung erscheint aber dann erst in ihrem wahren Lichte, wenn wir sie zusammenstellen mit dem unermeßlichen Schaden, welchen die Vertreibung der Reformirten aus Frankreich diesem Lande zugefügt hat nicht sowohl in materieller Beziehung — obwohl wir auch diese nicht gering schätzen — als hauptsächlich und vor Allem in geistiger Hinsicht, welcher Schaden viel weniger wieder gutgemacht werden kann.

Unserer Darstellung liegt zu Grunde die „Histoire des réfugiés protestants de France depuis la révocation de l'édit de Nantes jusqu' à nos jours par M. Ch. Weiss, professeur d'histoire au lycée Bonaparte", Paris 1853. 2 Bände, ein Werk, welches auf sehr umfassenden Studien beruht; der Verfasser hat zu diesem Zwecke England, die Schweiz und Holland bereist, die Archive ausgebeutet, die ganze dahin einschlägige Literatur so viel wie möglich benutzt. Wir wünschen diesem ausgezeichneten Werke einen guten deutschen Uebersetzer, damit es gleich den Werken von de Felice und Coquerel, die schon längst übersetzt sind, dem großen deutschen Publikum zugänglich gemacht werde. Die Schriften, die wir außerdem benützt haben, sind im Laufe der Darstellung bereits angegeben worden. Herzog.

Regensburger Bündniß. Auf dem zweiten Reichstage zu Nürnberg, der am 14. Jan. 1524 eröffnet wurde, hatte der Cardinallegat Lorenz Campegius bei dem Erzherzog Ferdinand, den Herzögen Wilhelm und Ludwig von Baiern und bei einigen Bischöfen darauf hingewirkt, die streng römischen Stände zu einem Bunde zu vereinigen, der einen überwiegenden Einfluß auf die antirömische Stimmung in hohen und niederen Kreisen, eine feste Opposition gegen die von diesen Kreisen begünstigten evangelischen Bestrebungen bilden sollte. Campegius fand bei jenen Ständen ein williges Gehör und mit denselben verabredete er sich dahin, den Bund auf einem nächstens in Regensburg zu haltenden Convent, an dessen Verhandlungen sich zu betheiligen auch die übrigen gleich gesinnten Stände veranlaßt werden sollten, zum Abschlusse zu bringen. Dieser Convent wurde im Juni 1524 in Regensburg eröffnet und zu demselben waren neben Campegius folgende Fürsten und Prälaten erschienen: der Erzherzog Ferdinand, der Bischof Bernhard von Trident, die genannten Herzöge von Baiern, der Cardinal Erzbischof Matthäus von Salzburg, und Bevollmächtigte der Bischöfe Wigand von Bamberg, Georg von Speier, Wilhelm von Straßburg, Christoph von Augsburg, Hugo von Costnitz, Christoph von Basel, Philipp von Freising, Sebastian von Brixen, Ernst von Passau. Als Zweck des abzuschließenden Bündnisses bezeichnete Campegius in bestimmter Weise die Ausrottung der ketzerischen und die Sicherstellung der römischen Lehren und Kirchenordnungen durch eine von dem Bunde einzuführende Reformation. Zur Vorberathung der hierbei zu erledigenden Fragen, die sich auch auf die Beisteuer aus geistlichen Einkünften für weltliche Herrschaften bezogen, wurden drei Ausschüsse

eingesetzt, die ihre Arbeiten auch einmal „durch einen festlichen Nachttanz“ weihten. Für die einzuführende Kirchenreformation hatte Campegius selbst 35 Artikel in einer Constitutio ad removendos abusus et Ordinatio ad reformandam vitam Cleri (in E. Brown Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum S. 422 ff.) aufgesetzt; diese Artikel sollten angeblich die oft und laut ausgesprochenen Beschwerden gegen die herrschende Lehre und Kirchenpraxis abstellen, waren jedoch nur darauf berechnet, die gröbsten Ausschweifungen vornehmlich des niederen Klerus zu berühren, übrigens aber gar Nichts in dem nachzugeben, was man bisher in Betreff einer Reformation in Lehre und Disciplin von dem päbstlichen Stuhle und den Legaten desselben gefordert hatte. Demnach sprachen sich die Artikel dahin aus, daß die herkömmliche Lehre und Ordnung des Gottesdienstes streng aufrecht erhalten werden, daß es den Priestern verboten seyn solle, in unanständiger Kleidung und in Waffen einherzugehen, Wirthshäuser zu besuchen, Völlerei, Wahrsagerei, Erbschleicherei, Handel und Gewerbe zu treiben, Gebühren zu erpressen, die Hälfte von den Intraden der Stifter sich anzueignen, den Zehnten von Stiftgeldern und Vacanzen zu fordern, Ablaßpredigern die Predigt ohne Legitimation zu gestatten. Für die Bischöfe wurden nur die denselben reservirten Fälle beschränkt, alle drei Jahre aber sollte eine Provinzialsynode gehalten, herrschende Mißbräuche hier zur Sprache gebracht und abgestellt werden.

Nach 16 Tagen der Berathung sah sich Campegius am Ziele seiner Bestrebungen; am 6. Juli 1524 wurde die Bundesurkunde (in Walch's „Martin Luthers sämmtliche Schriften“ XV. S. 2699 ff.; Strobel's Miscellaneen II. S. 118 ff.) abgeschlossen. Die Verbündeten verpflichteten sich in derselben zur Vollziehung des Wormser Edikts und der Abschiede der Reichstage zu Nürnberg in ihren Gebieten, eine Reformation im Sinne der oben genannten Artikel anzustreben, daher in ihren Gebieten nicht zu dulden, daß das Evangelium „verkehrt“ und also anders ausgelegt werde, als es „die von der Kirche angenommenen Lehren auslegen“, ferner jede Ketzerei zu bestrafen, jeden ihrer in Wittenberg studirenden Unterthanen zu nöthigen, binnen 3 Monaten diese Universität zu verlassen, keinem In- oder Ausländer, der dort studire, eine Anstellung zu geben, in keiner Weise eine Veränderung des öffentlichen Gottesdienstes zu gestatten, die Beobachtung der Fasten streng zu beaufsichtigen, ausgetretene Ordensglieder und verheirathete Priester nicht zu dulden, den Druck von Schriften ohne zuvor erhaltene Genehmigung, insbesondere aber die Verbreitung von Luthers Schriften ernstlich zu ahnden, und sich gegenseitig nachdrücklich Beistand zu leisten, falls etwa „wegen dieses Fürnehmens“ Ungehorsam und Empörung bei den Unterthanen sich zeigen, oder von diesen überhaupt etwas Widerwärtiges unternommen werden sollte.

Die ganze Bundesurkunde war in der That nichts weiter als eine verpflichtende Verordnung zur Ausführung der Reformation, wie sie Campegius in seinem Artikel erstrebt hatte. Die Verbündeten täuschten sich jedoch in den Resultaten, die sie zu erzielen meinten, denn die Verständigen unter den Fürsten und im Volke erkannten es sofort klar genug, daß die Vertreter Roms jeder wirklichen Reformation entschieden sich widersetzten, ja selbst streng römisch gesinnte Fürsten, wie die Markgrafen Casimir und Joachim von Brandenburg, der Herzog Georg von Sachsen, der Bischof von Eichstädt, schämten sich dem Bunde beizutreten. Gleichzeitig äußerte eine Anzahl von Ständen, namentlich vom Rheine, von Ober- und Niedersachsen, von Westphalen mit den Reichsstädten und vielen Ständen in Franken, einen lebhaften Unwillen darüber, daß einige wenige Stände, mit dem päbstlichen Legaten an der Spitze, es sich angemaßt hatten, einen Gesetz gebenden Körper zu bilden und Verordnungen zu erlassen, die doch nur von einer Reichsversammlung gegeben werden konnten. Zu dem Unwillen und Mißfallen, welchen man dem Regensburger Bündniß bewies, kam aber auch die Verhöhnung der von Campegius aufgestellten Reformationsartikel durch beißenden Spott in Volksschriften (s. Strobel a. a. O. S. 134 ff.), wobei zugleich der gesammte Klerus mit bitterer Satyre übergossen wurde.

Während sich das Regensburger Bündniß auf diese Weise als einen ungeheueren Mißgriff der römischen Wortführer karakterisirte und in seinen Resultaten darstellte, hatte es doch innerhalb der Reformation nach zwei Seiten eine große, entschiedene Wichtigkeit. Einmal erscheint es als der erste officielle, wenn auch immerhin sehr unbefriedigende Versuch zur Herstellung einer äußerlichen Verbesserung kirchlicher Verhältnisse, zu der sich die Curie und deren Vertreter durch die reformatorische Thätigkeit Luthers und seiner Anhänger gezwungen sah, — und darin lag für diese eine Genugthuung und Ermuthigung, für die Gegenpartei ein Zeugniß für die Anerkennung der kirchlichen Schäden und Mängel, welche von der evangelischen Reformation bekämpft wurden, — sodann aber bewies das Bündniß thatsächlich, daß man römischer Seits zuerst sich zu einer Partei förmlich constituirte, um sich von den reformirenden Evangelischen zu trennen, diesen selbst und jeder wirklichen Reformation sogar mit Gewalt gegenüber zu treten. Je mehr gerade die Regensburger Verbündeten Gewalt gegen Evangelische wirklich ausübten (s. Ranke deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation II. S. 159; 226), je drohender auch der Kaiser gegen sie auftrat, um so mehr mußten die evangelischen Fürsten nun auch auf eine Abwehr, Vertheidigung und gegenseitige Hilfsleistung in der Gefahr bedacht seyn; dem Kaiser wie dem Regensburger Bündniß gegenüber kam darauf durch die Bemühung des Landgrafen Philipp und des Kurfürsten Johann (Ende Februar 1526) ein Bündniß zu Gotha zu Stande, das am 4. Mai 1526 in Torgau ratificirt wurde, unter dem Namen „Torgauer Bündniß" bekannt ist und bald genug durch den Zutritt von Fürsten und Ständen sich verstärkte (s. Hortleder Handlungen und Ausschreiben von den Ursachen des deutschen Kriegs Th. I. Buch 8. Cap. 2. S. 1312 f.; Walch a. a. O. XVI. S. 526 ff.; Ranke a. a. O. S. 350 f.). Vergl. noch Planck, Geschichte der Entstehung unseres protestantischen Lehrbegriffs II. S. 173 ff. mit den literarischen Nachweisungen daselbst. Neudecker.

Renata von Ferrara, s. am Ende von R.

Renato, Camillo, aus Sicilien gebürtig, ist einer der geistig bedeutendsten unter den Italienern anabaptistischer Richtung, die aus ihrem Vaterlande vertrieben auf dem Gebiete Graubündtens ihren Aufenthalt nahmen (s. Bd. 1. S. 403). Den Zunamen Renato legte er selbst sich nach seiner Bekehrung zum Evangelium bei, seinen Lieblingsgedanken damit andeutend. Wie er selbst angiebt, sah er sich, bald nachdem das Licht der evangelischen Wahrheit ihn zu erleuchten begonnen, von den größten Gefahren umringt. Um dem Tode oder lebenslänglichem Gefängniß zu entgehen, floh er. Er traf mit dem ihm befreundeten Celio Secondo Curioni im Spätsommer des Jahres 1542 im Veltlin ein, welches damals unter bündtnerischer Hoheit stand. Während Curioni, nachmals Docent in Lausanne und Basel, wie die fast gleichzeitig eintreffenden Pietro Martire Vermigli und Bernardino Occhino, sofort anderswo eine Wirksamkeit suchte, blieb Camillo in diesen Thälern, indem er bei der angesehenen Familie Paravicini in Tirano und Caspano im Veltlin als Hauslehrer Aufnahme und Unterhalt fand; in derselben Eigenschaft besonders mit Unterricht in den alten Sprachen beschäftigt finden wir ihn seit 1545 in Chiavenna und später in Traona ebenfalls im Veltlin; kenntnißreich und anregend, freundschaftlich verbunden mit manchen der Gebildetesten erlangte er einen gewissen Einfluß. Fortgehend beschäftigten ihn auch die theologischen Fragen, welche damals die Gemüther bewegten. Gleich der Mehrzahl der Aufgeklärten unter seinen Landsleuten legte er sich die christliche Lehre in einseitig verstandesmäßiger Weise zurecht, so daß ihm der objektive Gehalt des Christenthums seine Bedeutung verlor und durchgängig in's Subjekt verlegt wurde. Schon im J. 1545 gab sich diese Richtung kund, als er von Bullinger, an den er sich öfters in Sachen seiner Landsleute wandte, das Luthern gegenüber erschienene Bekenntniß der Prediger zu Zürich erhielt. Zwar gab er der lutherischen Sakramentslehre noch weniger Beifall als der darin vertheidigten reformirten Lehre. Allein im Gegensatze zu dieser wollte er das Abendmahl weder als Pfand und Siegel der Gnade noch als Stärkungsmittel, sondern nur als

Zeugniß und Bekenntniß der Gläubigen anerkennen. Bei der Taufe erschienen ihm die Einsetzungsworte entbehrlich. Deutlicher aber trat seine Sinnesweise hervor, als er in Chiavenna mit seinem gelehrten Landsmanne Agostino Mainardi, dem dortigen evangelischen Prediger, der seine Gemeinde durch Camillo's Lehren verwirrt sah und sich deßhalb ihm widersetzte, der Sakramente halber in einen heftigen und langwierigen Streit gerieth. Da er die Taufe nur als Bekenntniß gelten ließ, so erschien ihm die im Pabstthum empfangene Taufe als ungültig, ja als antichristlich und die Kindertaufe als Aberglaube; überhaupt hielt er die Taufe für unnöthig, seit die Kirche gepflanzt sey und längst Bestand gewonnen habe. Ueberall tritt bei ihm die Lehre von Gott dem Vater und dem Sohne zurück in Vergleich zu der vom heil. Geiste und zwar in subjektiver Beziehung als dem Geiste Gottes im Menschen, durch welchen die Wiedergeburt eintrete. Bevor diese erfolgt, ist ihm der Mensch unvernünftig, dem Thiere gleich, und kein natürliches Gesetz in ihm zur Unterscheidung dessen, was er thun und lassen soll. Die Seele stirbt mit dem Leibe; erst am jüngsten Tage wird die des Wiedergebornen wieder auferweckt auch leiblich, aber mit einem geistigen Leibe von ganz anderer Natur und Substanz, als der frühere war. Indem bei diesen Voraussetzungen die Schuld des Menschen dahin schwand, verlor die Lehre von der Versöhnung durch Christi Verdienst und Leiden ihre Bedeutung, wie denn Camillo dieselbe verneint, ja auch Christus selbst an der Sünde Theil nehmen läßt, indem er ihm sündliches Fleisch und sündliche Lust zuschreibt und ihn am Kreuze verzweifeln läßt Indem er sonach die objektive, historische Versöhnung durch Christus aufgibt, erscheint die Wiedergeburt als eine unmittelbare, weiter nicht motivirte Wirkung des göttlichen Geistes, als ein plötzliches Aufleuchten des höheren Lichtes der Vernunft. Nach ihm bedarf der Wiedergeborne keines andern Gesetzes, als des Geistes; der Rechtfertigung gewiß durch den Glauben, bedarf er weder Stärkung noch einer Besiegelung derselben durch die Sakramente.

Da Mainardi von der Kanzel nach reformirter Lehre die Nothwendigkeit der letztern verfocht, zog Camillo, diesen Glauben als irrig bezeichnend, im Jahre 1547 sich von seinen Predigten zurück und verlockte Viele seinem Beispiel zu folgen. Ein Versuch Mainardi's, sie durch Unterzeichnung eines von ihm deßhalb abgefaßten Bekenntnisses festzuhalten, schlug fehl. Da er zudem in seiner Amtsführung sich Blößen gab, und überdieß die in Chiavenna anwesenden Gelehrten, der Veltliner Francesco Negri sowie der Mantuaner Francesco Stancaro (s. den Art. „Stancarus"), die zu Camillo's Freunden gehörten, wiewohl Stancaro in ganz entgegengesetzter Auffassung den Sakramenten Mittheilung der rechtfertigenden Gnade zuschrieb, gegen Mainardi auftraten, wurde die Zerrüttung der Gemeinde immer ärger, so daß die bündtnerische Synode sich genöthigt sah einzuschreiten. Sie beschied Mainardi und Camillo im Spätjahr 1547 vor sich nach Chur. Nur der Erstere erschien, wurde als rechtgläubig anerkannt, Camillo zur Ruhe gewiesen. Doch dauerte diese nicht lange. Beide wandten sich alsbald an die Prediger von Chur; diese lehnten aber die Entscheidung ab und wiesen sie nach Zürich und Basel, „woselbst gelehrte Männer seyen, die besser zwischen ihnen zu vermitteln im Stande wären." Mainardi, diesem Rathe folgend, reiste darauf im Juni 1548 über die Alpen; er brachte aus beiden Städten günstige Gutachten über seine Confession zurück, in denen übrigens Camillo mit Schonung behandelt wurde. Allein Mainardi's taktloses Benehmen reizte die Gegner. Selbst Camillo's Wegzug in eine benachbarte Ortschaft des Veltlin stillte den Zwist nicht. Mainardi war auf dem Punkte einer Einladung Ochino's nach England zu folgen. Die bündtnerische Synode mußte sich auf's Neue mit der Sache befassen. Vier Abgeordnete, welche im December 1549 in Chiavenna erschienen und beide Theile anhörten, fällten ihren Entscheid gegen Camillo. Eine Erklärung in 21 Artikeln wurde von beiden Parteien angenommen und der Streit schien erledigt. Doch sammelte sich um Camillo, obwohl ihm untersagt worden, öffentlich oder in den Häusern zu predigen, eine kleine Gemeinde von Anabaptisten. Besonders die Lehre von der Sterblichkeit der Seele und von der Ungültigkeit der im Pabstthum

empfangenen Taufe hielt er fest. Nach wiederholten Ermahnungen wurde er von der bündtnerischen Synode im Juni 1550 excommunicirt. Ein Versuch im Januar 1551, bei welchem Vergerio als Prediger zu Vicosoprano mitwirkte, durch Unterzeichnung eines ausführlichen Bekenntnisses seine Wiederaufnahme zu bewirken, mißlang. Gestützt auf seine häretische Schrift über die Taufe verweigerte ihm die am 29. Mai 1551 versammelte Synode die Aufnahme für so lange, bis man über seine aufrichtige Umkehr mehr Gewißheit erlangen würde. Noch im Januar 1552 hatte sie mit ihm zu schaffen. Ein Zögling von ihm Gianandrea de' Paravicini, von Vergerio begünstigt, war von der Gemeinde Caspano zu ihrem Prediger berufen worden, erhielt jedoch von der Synode in Chur die Bestätigung nicht, da sich bei der Prüfung hinsichtlich der Trinität, worüber uns von dem vorsichtigen Camillo selbst keine Kundgebungen vorliegen, ergab, daß er sabellianisch gesinnt sey, und daß er über die Sterblichkeit der Seele ähnlich wie sein Lehrer denke. Von Zürich aus, wohin er mit Vergerio reiste, schrieb er zwar, er läugne die Dreieinigkeit nicht, gewann jedoch das verlorene Zutrauen nicht wieder. Auch eine Fürsprache, die der damals mit Vergerio befreundete Graf Martinengo, der alsbald als Prediger der italienischen Gemeinde in Genf sich an Calvin anschloß und dadurch fester wurde, bei der Durchreise in Chur im Februar 1552 versuchte, blieb erfolglos. Im Gegentheil stiegen hier die Besorgnisse vor immer größern Verirrungen der unruhigen italienischen Geister. Solches erschien um so mißlicher, da weitaus der größte Theil der Bevölkerung des Veltlin sich gegen Zulassung der evangelischen Lehre heftig sträubte.

Um solchen Ausschreitungen und Neuerungen einen Damm entgegen zu setzen, fand daher die bündtnerische Synode nöthig, eine Lehr- und Kirchenordnung aufzustellen. Der Entwurf wurde in der Herbstsynode 1552 vorgelesen und angenommen, sodann im April 1553 an Bullinger zur Durchsicht geschickt mit Hinweisung auf die ausschweifenden Meinungen mancher Italiener, von denen fast jeder sein selbsterdachtes, öfters verfängliches Bekenntniß den Uebrigen aufdringen wolle. Neben Francesco Calabrese, wegen dessen im Jahre 1544 die Disputation zu Süß Statt gefunden (s. den Art. Komander in Bd. XIX. S. 728), und Negri ist auch Camillo unter denjenigen, auf welche dabei Bezug genommen wird. Von Bullinger gebilligt wurde die rhätische Confession von sämmtlichen Predigern unterzeichnet, wiewohl einige der italienisch Redenden, worunter der obgenannte Paravicini, anfangs sich sträubten; ihr Wortführer Vergerio folgte alsbald einem Rufe in's Ausland.

Während dadurch der Einfluß Camillo's, den man als das Haupt aller Häretiker seiner Umgebung ansah, beschränkt wurde, fand er in Lelio Sozzini, der schon bei seinem Eintritt in's Gebiet Bündtens 1547 sich mit ihm befreundete und hernach wiederholt, namentlich auch 1552, sich bei ihm aufhielt, nicht ohne bedeutende Eindrücke von ihm zu empfangen, einen Träger und Fortsetzer seiner Gedanken, wie denn auch Lelio's Ansichten über die Sakramente mit denen Camillo's übereinstimmten. Mit dem vielfach geistesverwandten Tiziano, der als Anabaptist und Ebionit im Jahre 1548 zu Chur nur durch abgedrungenen Wiederruf der Todesstrafe entging, soll Camillo ganz befreundet gewesen seyn. Bezeichnend ist auch für Camillo, daß er nach Servede's Hinrichtung in einem langen lateinischen Gedichte (1554) auf's Heftigste gegen Calvin loszog (gedruckt bei Trechsel, Antitrin. Bd. 1. S. 492). Auch in der Nähe finden wir noch weitere Spuren seiner Einwirkung. Wie im Unter-Engadin ähnlich Gesinnte, wurden in Bergell und Chiavenna seine Anhänger insgemein mit dem Namen „Libertiner", im Sinne von Freigeister, bezeichnet. Schon 1554 beschwerte sich die Gemeinde Vicosoprano in Bergell deshalb über ihren Prediger. Mit neuer Heftigkeit aber brach in Chiavenna, Bergell und Veltlin der Streit los zwischen Mainardi und den Anhängern Camillo's, den Predigern Turriano in Plurs, Fiorio in Soglio und Pietro Leonis in Chiavenna. Wenn sie auch Camillo's Lehren nicht völlig erneuten, so wollten sie doch eine Genugthuung durch Christi Tod nicht anerkennen; die Anhänger Lelio Sozzini's beriefen sich dafür auch auf Ochino, was dieser indeß nicht ganz zugab.

Auch neue Ankömmlinge aus Italien, die man arglos in die Gemeinde aufgenommen, erwiesen sich als Arianer, Anabaptisten u. s. w. Unter diesen Umständen faßte die Gemeinde, nachdem die Differenzen Jahre lang in der Stille ertragen worden, auf Mainardi's Betrieb am 2. Januar 1561 den Beschluß, wer das von ihm verfaßte Bekenntniß nicht unterzeichne, könne nicht als Glied der Gemeinde angesehen werden. Bei dem heftigen Unwillen, der sich deßhalb erhob, sah sich die bündtnerische Synode genöthigt auf die Sache einzugehen. Ein sehr besonnenes Gutachten, das die Züricher auf Verlangen einsandten (24. Mai), suchte zu beruhigen. Auf der Synode in Chur am 5. Juni 1561 machten einige von Mainardi's Gegnern, namentlich Fieri so auffallend servetisch klingende Aeußerungen, daß zwei derselben excommunicirt wurden und hernach das Land verließen, während die meisten ihre Irrthümer verwarfen. An Mainardi's Stelle, der am 31. Juli 1563 starb, wurde von Straßburg Girolamo Zanchi, Schwiegersohn des obgenannten Curioni, berufen, der indeß durch Zerwürfnisse bewogen ward, schon 1568 einem Rufe nach Heidelberg zu folgen. Sein Nachfolger Lentulo hatte mit dem aus Mähren zurückgekehrten Fieri und dessen Gesinnungsgenossen zu kämpfen, welche die Wesensgleichheit des Sohnes bestritten und die Trinitätslehre als indifferent behandelten. Er wandte sich deßhalb nach Chur. Im Juni 1570 erfolgte der Beschluß des Bundestages, daß jeder, der sich in den italienischen Landschaften aufhalte, entweder zum römischen oder zum evangelischen Glauben nach dem Bekenntniß der rhätischen Synode sich halten solle, alle Arianer, Anabaptisten u. s. w. des Landes zu verweisen seyen. Da Letztere das Recht der Obrigkeit hiezu bestritten, obschon man den Beschluß nicht streng vollzogen, wurden von der im Juni 1571 versammelten Synode die Angeklagten excommunicirt, und, wiewohl die Gemeinden sie nach einiger Zeit wieder aufnahmen, verschwindet die spiritualistische und antitrinitarische Geistesrichtung, die wir hierorts besonders durch Camillo Renato repräsentirt sahen, von da an immer mehr, was um so wünschbarer war, da hier in diesen Thälern italienischer Zunge die römische Kirche immer gewaltiger auf's Neue sich erhob, bis dieser Andrang im J. 1620 durch den furchtbaren Veltlinermord, die Ermordung aller Protestanten daselbst, ein Gegenstück der Pariser Bluthochzeit, sich vollendete.

Näheres über Camillo Renato in de Porta, hist. reform. eccl. Raetic. Bd. 1. — Ott, Annales anabapt. — Museum helvet. Partic. 14—19. — Füsslin, epistolae, S. 252. 353. — F. Meyer, Locarno, Bd. 1. — Trechsel, Antitrinitarier, Bd. 2. — Pestalozzi, Bullinger, S. 262. 264 f. 359. 635.

Carl Pestalozzi.

Reußische Fürstenthümer. — I. Einführung des Christenthums und Uebersicht der kirchlichen Entwickelung bis zur Reformation. — Der Boden, welchen die beiden Fürstenthümer Reuß, älterer und jüngerer Linie, nach ihrer jetzigen politischen Gestalt umfassen, ist nach drei Seiten durch bedeutende Gebirgszüge ziemlich eingeschlossen, durch den Thüringerwald gegen Westen, den Frankenwald (der die östliche Fortsetzung des Thüringerwaldes bildet) und das Fichtelgebirge gegen Süden, endlich durch das sächsische Erzgebirge gegen Osten. Diese abgeschiedene Lage des Landes trägt offenbar die Schuld der späten Christianisirung seiner Bewohner. Zu dem slavischen Volksstamme gehörend, waren dieselben meist an den Ufern der Flüsse und Bäche ansässig, und in den dichten Nadelwäldern, die sich von den Höhen in die Flußthäler hinabzogen, standen die Altäre, darauf sie ihren Göttern Opfer brachten. Als aber von Westen aus die Franken, denen ganz Thüringen bis zur Saale sich hatte unterwerfen müssen, auch in das friedliche Gebiet der Sorben eingefallen waren, entspann sich ein Kampf um die Scholle, der mehrere Jahrhunderte dauerte und den erst Heinrich der Finkler durch völlige Unterjochung des hier ansässigen Slavenstammes beendigte. Die Besiegten waren gezwungen, den Glauben der Sieger anzunehmen. Aber die Christianisirung mag anfänglich nur eine äußerliche gewesen seyn. Die alten Bräuche wurzelten fort in den Herzen der Unterjochten und lange noch wurden

im Waldesdunkel und zu nächtlicher Stunde heidnische Götzenfeste abgehalten. Weit nachdrücklicher und schon mehr in das Innere gehend scheint eine zweite Mission gewirkt zu haben, deren Ausgangspunkte jedenfalls die von Otto I. im Jahre 968 gegründeten Bisthümer Merseburg, Meißen und Zeitz (letzteres im J. 1029 nach Naumburg verlegt) gewesen sind. Führte doch kaum ein anderer Weg in das Herz dieser Vorgebirgslandschaft, als welchen die nach Norden sich erweiternden Flußthäler der Saale und Elster vorschrieben. Noch vor Ende des 10. Jahrhunderts, vielleicht schon ehe Otto I. das deutsche Scepter und die römische Kaiserkrone seinem Sohne zum Erbe ließ (973), mögen die ersten Kapellen erbaut worden seyn. Dieselben hatte man unter den Schutz und in die Nähe der Burgen gestellt, von denen aus kaiserliche Vögte und deren Unterbeamtete das Regiment in diesen Gränzmarken führten. Seit Heinrich I. waren große Strecken des unterjochten Sorbengebietes deutschen Edelleuten in Lehen gegeben worden, wonach das Sorbenland seinen Namen mit der hinfort geläufigeren Bezeichnung „Voigtland" vertauschte.

In welcher Weise nun das Missionswerk bei den Sorben begonnen wurde, daß man an die Stelle der heidnischen Gottheiten gern die Heiligen der christlichen Legende stellte, also an die Stelle der Sonnen- und Mondgöttin Oma oder Hira, die Mutter des Herrn, an die Stelle des Swantewit, oder des Vitiko (Repräsentant der geheimen Naturkräfte bei den Slaven) St. Veit u. s. w. — das ist so bekannt, daß es jedenfalls hier nur einer Andeutung bedarf. Ein Beispiel jedoch dürfte den Meisten neu seyn und verdient deshalb angeführt zu werden. Das in geringer Entfernung von Schleiz gelegene Pfarrdorf Göschitz wird in alten Handschriften Jobutczitcze, später Joboschitz, Godeschitz genannt. Der Hügel, welcher sich dicht vor dem Dorfe erhebt und auf welchem seit vielen Jahrhunderten ein christliches Gotteshaus steht, war ehedem jedenfalls ein Heiligthum des Jodwt (besonderer Name für Swantewit*), dessen Cultus vorzugsweise die slavischen Völker ergeben waren). Gar sinnig substituirten die Missionare den heil. Jodokus, welcher freilich nur ein Kleiner sey im Himmel gegen den Herrn des Himmels selbst, ein Dienstmann nur des großen Königs Jesu Christi. Die Legenden aber, die sie über Jodokus im Gedächtniß hatten oder ersannen, mögen geeignet gewesen seyn, das Wohlgefallen eines Naturvolkes hervorzurufen. Gewiß ist, daß zu Göschitz in frühester Zeit die Kirche den Namen des heil. Jodokus führte, während die Nachbarkirche zu Rödersdorf dem heil. Jakobus geweiht war. — Aus dem Angedeuteten geht hervor, daß die Seelenspeise, die den armen Bekehrten geboten wurde, weder fähig war, den Verstand zu läutern, noch das Herz zu bessern. Bedenkt man noch, wie von den meisten Missionaren auf äußere Gebräuche, auf Zehntleistung und Geschenke mehr Gewicht gelegt wurde, als auf wirkliche Herzenserneuerung, so erscheint Tromler's Ausspruch nicht mehr zu hart: „daß die kriegerische Beredtsamkeit der fränkischen und sächsischen Könige die armen Bekehrten von einem Götzendienste beinahe zu einem anderen überbrachte." In der That ist es nur dem Walten des himmlischen Königs zu danken, daß das Ende dieses Missionswerkes besser war als der Anfang.

Für die älteste christliche Kirche im Voigtlande gilt die Kirche zu Veitsberg bei Weida, im J. 974 von dem Grafen Aribo von Gleißberg und seiner Gemahlin Willa gegründet. Wiewohl bald nach ihrer Erbauung und hernach noch mehrmals von den zum Christenthume gezwungenen Sorben zerstört, hat sie sich doch immer wieder aus dem Schutte erhoben und ist noch heute in ihrem Gesammtbau die älteste

---

*) Swantewit bei den Sorben = das gute Princip, der Gott des Lichts. Swantewit wurde nach seinen besonderen Eigenschaften auch als Dor oder Thorr = der Allmächtige, Jodwt = der Errettende und Zedwt = der Gnädige verehrt. — Statt Jodwt liest man auch Joduth, Geidt Keith, unter welchem Namen diesem Götzen bei dem Dorfe Eichigt ehemals Opfer gebracht wurden. Auch der Name der sächsischen Stadt Geithayn mag in Beziehung zu diesem Gotte der Sorben stehen. Juel des nördlicheren Deutschlands ist nichts anders als Jodut.

Kirche in weiter Umgebung*). An Alter der Stiftung stehen ihr die Kirchen zu Lothra, Altengesees, Gahma, Wurzbach und Oßla im Lobenstein'schen nur wenig nach. Einige derselben waren schon zu Anfang des 11. Jahrhunderts dem Sprengel des Abtes von Saalfeld einverleibt und gehörten mit diesem unter die Hoheit des Erzbischofs von Mainz.

Welchen Eindruck aber die heidnischen Sorben auf die Christen machten, die mit ihnen in Berührung kamen, hing von der Art und Weise ab, wie diese sich ihnen näherten, ob mit dem Palmzweige des Friedens oder als geharnischte Apostel und unerbittliche Diensleute christlicher Machthaber, die mehr nach ihrem Zins und Tribut als nach ihrem Seelenheile lüstern waren. Schon im J. 745 kennt sie Bonifacius als ein Volk, das vom wahren Gotte nichts wisse, und nennt sie in einem Briefe an den König von England eine häßliche Nation. Wiewohl er nicht in persönlichen Verkehr mit ihnen getreten ist, rühmt er an einer anderen Stelle ihre eheliche Liebe und Treue, welche sich mächtig bei ihnen aussträge: das Weib folge willig und mit hingebendem Muthe dem gestorbenen Manne auf den Scheiterhaufen, auf daß es mit ihm für immer vereinigt bleibe. An diese Nachricht knüpft Bonifacius eine Ermahnung für den zu Christo bekehrten König Ethibald, der den zügellosesten Ausschweifungen ergeben gewesen seyn muß, er solle sich doch durch der Heiden Beispiel beschämen lassen. Ganz anders klingt die Sprache, die Ditmar, Bischof von Regensburg, redet: „Man müsse die slavischen Bauern, wenn sie gehorchen sollen, Heu fressen lassen wie Ochsen und in Zucht halten wie Esel.“ Es kann aber nicht auffällig seyn, wenn ein Volk, das auf große Thaten, Siege und Freiheiten stolz, mit christlichen Waffen überwunden und zur Taufe gezwungen war, das sich an reguläre Abgaben an Kirchen und Priester ebensowenig wie an gewaltsame außerordentliche Erpressungen gewöhnen konnte, einem Bischofe jener Zeit wie ein räudiges Schaf unter der großen Heerde Christi vorkam.

Dem jüngsten Enkelsohne des oben erwähnten Grafen Aribo, Heinrich, dem Voigte von Weida, war es vorbehalten, die ursprüngliche Bevölkerung mit der neuen christlichen Lehre auszusöhnen. Nicht durch Gewalt und Druck, sondern durch Freundlichkeit und Milde suchte er dem neuen Glauben Eingang in die Herzen seiner Unterthanen zu bereiten. Allen Berichten zufolge muß er eine hervorragende, tief sittliche und ungesucht Achtung gebietende Persönlichkeit gewesen seyn. Sein untadeliger Wandel vor den Augen der Christen und der Heiden und die verschiedenen Kirchenbauten, welche er zu Weida und an anderen Orten aufführen ließ, erwarben ihm den Beinamen „der Fromme“. Mit seinem Enkel Heinrich dem Reichen — so genannt, weil er zu dem Besitze seines Hauses Gleißberg die Voigteien Weida, Gera und Greiz erblich erhielt, dazu noch im J. 1189 die erledigte Voigtei Plauen, endlich weil er die Voigtei im Regnitzlande mit der Hauptstadt Hof theils durch Kauf, theils durch Verheirathung seines Sohnes mit der Erbin hinzufügte — hebt die Cultur der Klöster im Voigtlande an. Es wird erzählt, Heinrich habe, als er noch ein Knabe gewesen, beim Spiele seinen einzigen jüngeren Bruder so verletzt, daß es dessen frühen Tod zur Folge hatte. Dieses unheilvolle Ereigniß, das nur unbedachtsamerweise und nicht mit Willen herbeigeführt worden war, wurde für ihn die Ursache einer tiefen Bekümmerniß und Gewissensangst. Ein sonderbarer Traum, den er im Prämonstratenserkloster zu Magdeburg hatte, und die darauf beschlossene Begründung eines Klosters sollen dem erschreckten Voigte wieder Ruhe verschafft haben. Es wurde im Jahre 1193 zu Mildenfurt am Weidaflusse das Prämonstratenserkloster gegründet, das einzige dieses Ordens in ganz Sachsen und eine der bedeutendsten Klosterstiftungen in weiter Umgegend, zu welcher noch vor seinem Ableben Heinrich 37 Hufen Landes, zwei Wal-

*) Ueber die Glasmalereien in der Kirche zu Veitsberg s. die Schriften des Dr. Friedr. Klopfleisch: „De duabus vetustissimis picturis vitreis in templo S. Viti in vico Veitsberg prope Weidam sito.“ Jenae 1859 — und „Drei Denkmäler mittelalterlicher Malerei aus den obersächs. Landen.“ Jena 1860. S. 10 ff.

bungen, ausgedehnte Fischerei und das Patronat über die Kirche zu Veitsberg fügte *). Auch die Mönche sorgten für neuen Zugang, indem sie ihr Mildenfurt zu einem besuchten Wallfahrtsorte zu machen verstanden **). Die Söhne und Enkel Heinrich's des Reichen standen dem Vater weder an ritterlichem Sinne noch an religiöser Hingebung und Opferbereitschaft für klösterliche Zwecke nach. Sie gründeten in den Jahren 1238 und 1239 ein Nonnenkloster Augustinerordens zu Kronschwitz, ein Nonnenkloster St. Mariae Magdalenae zu Weida, endlich auch ein Barfüßerkloster daselbst, nachdem sie schon 1209 die väterlichen Schenkungen an Mildenfurt bestätigt und mit noch über 50 Hufen Landes und einem Theile des Greizer Waldes vergrößert hatten. Das bedeutendste der genannten Klöster, das zu Kronschwitz, verdankt sein Entstehen Heinrich dem Marianer (Enkel Heinrich's des Reichen) und seiner Gemahlin Jutta (Judith), einer Burggräfin von Altenburg. Beide Ehegatten gaben ein glänzendes Beispiel, wie ein frommes, hingebendes Gemüth zu unerhörter Entsagung sich bequemen kann; sie werden im Sinne ihrer Zeit geradezu zu Heiligen, indem sie eine mehrjährige glückliche Ehe wieder auflösten, um fortan ausschließlich dem Himmel zu leben. Sie wurden im Angesichte ihrer vier Kinder, die ihnen bisher als Unterpfänder ihres gottgefälligen Bundes gegolten, vor Tausenden ihrer Unterthanen und „unter dem lauten Jammer alles Volkes" in der Klosterkirche zu Mildenfurt durch Priesterhand getrennt, durch den Bischof Engelhard von Naumburg, der ganz besonders zu dieser Handlung eingeladen war. Heinrich trat nach der Scheidung in den Orden der Marianer, von welchem er seinen Beinamen hat; Jutta ward klösterlich und übergab ihre zarten Kinder der Vormundschaft von vier Bischöfen und Aebten unter Oberleitung des Pabstes Gregor IX. Die Kinder, drei Söhne und eine Tochter, traten, mit Ausnahme des ältesten Erben, der später als Voigt von Gera erscheint, in Klöster ein. Jutta aber gründete das Nonnenkloster zu Kronschwitz (Kronspitz, Kronswitz) auf dem Grund und Boden des Mönchsklosters zu Mildenfurt. Ihre Stiftung ward 1239 bestätigt durch Bischof Engelhard und den Erzbischof Willibrod zu Magdeburg. Jutta selbst nahm das Ordenskleid der Augustinerinnen und wurde erste Priorin ihres Klosters. Schenkungen über Schenkungen, von Jutta und ihrem geschiedenen Gemahle begonnen und von Söhnen und verwandten Vögten fortgesetzt, machten Kronschwitz bald zu einer der reichsten Stiftungen in Sachsen und Thüringen. Es ist nicht möglich, auch nicht von Belang, den Umfang aller seiner Güter anzugeben; im ersten Jahrhundert jedoch von der Gründung an besaß Kronschwitz allein im Weidaischen Gebiete drei Dörfer, zwei große Güter, viele Wiesen, Waldungen und nahm jährlich 40 Mark Silbers Zins aus der Umgegend; in Plauen besaß es 10 Häuser und eine Fleischbank und in Plauens Umgebung 31 Bauernhöfe. Zu dem Patronatsrechte über die Kirche zu Ronneburg und Bernsdorf, einer Vergünstigung des Reichsvoigtes, schenkte der Erzbischof Rudolph von Salzburg einen achttägigen Ablaß. — In demselben Jahrhundert noch und in der ersten Hälfte des folgenden erreichte die Anzahl der in den voigteilichen Landen begründeten Klöster die Zahl 8. In den Jahren 1260 bis 1285 wurde in Plauen ein Dominikaner- und in Hof ein Franziskanerkloster und daselbst 1348 ein der heil. Klara gewidmetes Nonnenkloster, endlich 1315 bis 1325 bei Saalburg das Cisterciensernonnenkloster zum heil. Kreuz erbaut. Das St. Klarakloster zu Hof ist von drei Schwestern von Murrinck begründet, im J. 1348 von den Vögten von Weida und Hof bestätigt und mit Vermächtnissen aller Art bedacht worden. Das letztgenannte Kloster zum heil. Kreuz soll seinen Ursprung der Stiftung (1311) zweier Brüder, Vögte von Gera, verdanken und für adelige Töchter aus dem Voigtlande bestimmt gewesen seyn. Außer diesen acht genannten sogen am Marke des Landes das zwischen 1131 — 1135 gegründete Bene-

*) Wie Heinrich dazu kam, dem Prämonstratenserorden seine Stiftung zu übergeben, und alles Uebrige über den Traum, den Bau ꝛc. ist ausführlich zu finden bei Hahn, Geschichte von Gera, S. 145 ff.

**) S. Hahn a. a. O. S. 151.

diktinernonnenkloster Marienstein zu Laußnitz (gewöhnlich Klosterlausnitz genannt) bei Eisenberg und das von Dietrich von Naumburg 1115 angelegte Kloster Bosau bei Zeitz; beiden gehörten umfangreiche Besitzungen in dem Bereiche der Herrschaft Gera. Damit scheinen Kräfte und Neigung für Klosterbauten erschöpft worden zu seyn, denn in den Städten des jetzigen Reußenlandes, in Greiz, Gera, Schleiz und Lobenstein ist keine Spur eines irgend daselbst jemals existirenden Klosters aufzufinden. Denn die Unhaltbarkeit der Annahmen, daß in Gera und dicht bei Gera vier bis fünf Klöster existirt hätten, wie die Volkssage lautet, hat Hahn a. a. O. schlagend nachgewiesen. Was ferner die Nachrichten über fünf andere Klöster anlangt, von denen das eine Querfurt bei Berga, das andere ein der Maria geweihtes Minoritenkloster bei Zeulenroda (jetzige Kittelschenke), ein drittes in der Gegend von Auma, ein viertes am Schloßberge über dem Hospital zu Mühltroff (sogar genauer als Franziskanerkloster bezeichnet) und das letzte auf dem Schweinsberge (jetzt Heinrichsbusch genannt) bei Schleiz gestanden haben soll, so vermochten wir, ausgenommen je eine Andeutung in Schmidt, Topographie ꝛc., in Möbius, histor.-diplomat. Nachrichten ꝛc., und in der Kirchengallerie der Frstl. Reuß. Länder, nichts auch nur einigermaßen Sicheres aufzufinden. An der Bereitwilligkeit vornehmer Familien des Voigtlandes, sich durch dergleichen von der mittelalterlichen Kirche angepriesene Werke den Himmel zu verdienen, ist übrigens nicht zu zweifeln, wie denn von Schenkungen, die an andere Stiftungen außerhalb des Voigtlandes ertheilt worden sind, viel zu sagen wäre. Endlich ist sicher, daß auch von den Klöstern entferntere Gegenden sich nicht der Steuer entziehen konnten, auf welche gerechnet war. Bettelmönche durchzogen das Land. Feste Annahmestellen für Geschenke an Naturalien, geradezu klösterliche Steuerrecepturen gab es in allen größeren Städten. Vor allen hatten die Weidaischen und Plauenschen Klöster sogen. Termineien (s. d. Art. „Terminiren") an günstigen Stellen, neben Kirchen und Kapellen, errichtet und zeigten auf diese Weise einen klug gegliederten Organismus. — Von den Prärogativen der Klöster, Pflanzstätten der christlichen Lehre und gottgefälligen Lebens zu seyn, abgesehen, schlossen bereits um diese Zeit die voigteilichen Städte eine durchaus christliche Bürgerschaft in sich. Die ältesten Städte mögen Gera und Weida seyn, nach ihnen folgen Plauen, Mylau, Oelsnitz, Greiz und Schleiz. Die Stadt Weida war schon von Heinrich dem Frommen regelmäßig erbaut worden. In den Anfang des 11. Jahrhunderts fällt der Bau der Johanniskirche zu Gera, nachdem bis dahin die Bewohner in der Schloßkapelle daselbst ihre gottesdienstlichen Uebungen abgehalten hatten. Nicht viel jüngeren Datums scheint der Ursprung der Marienkirche auf dem Berge, der ältesten Pfarrkirche von Schleiz, zu seyn. Massiv wurde sie erst im Jahre 1206 erbaut *), und zwar dicht an die seit 1145 auf der Anhöhe im Nordwesten der Stadt gelegene St. Annakapelle. Am Fuße dieser Anhöhe, am rechten Ufer der Wiesenthal, dicht an der Stadt aber steht seit 1105 die Kapelle zu St. Wolfgang, ehemals „St. Mariä Gehilf" genannt, in der Schleizer Gegend von allen noch bestehenden unbestritten der älteste Bau **). Die Bevölkerung der Stadt Schleiz muß übrigens schnell zugenommen haben: schon vor dem Jahre 1341 hat man aus der auch schon vor 1240 gegründeten Kapelle zu St. Georg eine große Georgenkirche als Pfarrkirche für die Neustadt gebaut. — Zu gleicher Zeit, als die Kapelle St. Mariä Gehilf in Schleiz erbaut und mit ihr ein Mittelpunkt für die Christianisirung des nördlichen Voigtlandes gewonnen

---

*) Noch heute gilt zwar die Marienkirche als ein vorzügliches Alterthum, jedoch sind nur der Unterthurmbau, der hohe Chor und die steinerne Kanzel (Kanzeldeckel und Altar sind aus der Renaissancezeit) bis zu den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts zurückzuführen, während die vordere größere Hälfte der jetzigen Kirche, das Schiff, erst 1622—1635 durch die Fürsorge des edlen Heinrich Posthumus angebaut worden ist.

**) Die Sage, daß St. Wolfgang, an welchen allerdings noch andere Stiftungen im Reußischen erinnern, das Christenthum in die hiesige Gegend verpflanzt und um seines Eifers willen den Märtyrertod daselbst gefunden habe, entbehrt der historischen Grundlage.

worden ist, vollzog sich eine große Aenderung der Dinge im oberen südlichen Voigtlande. Seit Graf Albrecht von Eberstein als Richter über den Gau Dobenau die Kirche zu Plauen erbaut und 1122 durch den Bischof Dietrich von Naumburg*) Johannes dem Täufer hatte weihen lassen, war ebenfalls ein fester Punkt gewonnen, von welchem aus an den Elsterufern, wo das Heidenthum in Bergen und Wäldern noch am längsten sich behauptet hatte, das Evangelium vordringen konnte. Der erste Pfarrer an dieser Kirche, Thomas Styria (aus Steyer?), war wie ein christlicher Vorposten vorgeschoben und hatte die besondere Instruktion, daß er „die Leute von der heydnischen Irrung sollte widerziehen und auff den vollkommenen Weg der Gerechtigkeit bringen." Eine Anzahl von Kaplänen stand ihm bei. Die Gränzen ihrer Thätigkeit, die sich auf 16 Stunden im Umkreise vorerst verbreiten sollte, waren vorgeschrieben, unter anderen bis an die Quelle der Wiesenthal bei Rothenacker, bis Stelzen und Roda. Zu Anfang des 13. Jahrhunderts wurde auch der östliche Flügel des Voigtlandes gänzlich für das Evangelium gewonnen. Im Jahre 1225 erbauten die Enkel Heinrich's des Reichen zu Greiz eine Kirche Sanctae Mariae; bis dahin war die Greizer Gegend von der St. Lorenzkirche zu Elsterburg aus bedient worden.

Das christliche Leben zeigte sich in Gelübden, Almosengeben, Stiftungen von Seelenmessen, Wallfahrten (der Adel des Landes betheiligte sich an mehreren Kreuzzügen), kulminirte aber im Klosterwesen. Auch andere Genossenschaften mit religiösem Anstrich bildeten sich seit dem 12. Jahrhundert. Von ihnen breitete sich die Gesellschaft der Kalandsbrüder im Voigtlande am meisten aus. Sie führte ihren Namen von den Kalanden, den ersten Monatstagen, an denen sie ihre Zusammenkünfte hielten, waren in Ronneburg und Plauen ansässig und besonders in Weida, Gera und Schleiz zu hohem Ansehen gelangt. Die Kalandsbrüder bestanden aus weltlichen und geistlichen Mitgliedern (auch weibliche Personen zählten zur Brüderschaft), hatten Kapellen und Altäre und Conventhäuser, und ordneten in ihren Conventen Seelenmessen, Feiertage und Gedächtnisse verstorbener Mitglieder, Umgänge und Almosen an, vergaßen aber auch nach der geistlichen Arbeit ihres lieben Leibes nicht, indem sie „weidlich schmausten und zechten." Nach und nach mag dieser Nebenzweck in den Vordergrund getreten seyn, denn es ist bekannt, daß Luther und seine Mitstreiter allen Ernstes gegen derartige Verbindungen eiferten und die durch die Reformation entstandenen Landeskirchen die Fonds der Kalandgesellschaften einzogen.

Seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts hatten auch die Marianer oder deutschen Ritter im Voigtlande festen Fuß gefaßt. Aus dem Morgenlande nach Italien und Deutschland, besonders nach Preußen und Litthauen übergesiedelt, waren sie jedenfalls durch Heinrich, den Gemahl der frommen Jutta, geladen worden, im Voigtlande eine Ordensstation zu begründen, die letzten Reste des Heidenthums in ihrer Wurzel auszurotten und christliche Sitte und Ordnung an ihre Stelle zu verpflanzen. Glänzende Versprechungen mögen mit dieser Einladung verbunden gewesen seyn, denn schon im Jahre 1214 wurde die Comthurei Plauen errichtet, in welche im Jahre 1227 Voigt Heinrich als Ritter eintrat. Er verschaffte ihr den Besitz eines ansehnlichen Zehntens, eines Forstes, die Lehnsherrschaft von 40 Häusern, von Scheuern, Garten-, Acker- und Wiesengrundstücken in der Stadt Plauen und 66 Bauerngütern in der Umgegend. Aus der Amtswohnung des geistlichen Gauvorstehers Thomas und seiner Kapläne entstand durch Umbau ein geräumiger Comthurhof. Dazu wurde das Schloß

---

*) Die Nachricht, Theodoricus = Dietrich, seit 1111 Bischof von Naumburg, sey in demselben Jahre noch, da er die Kirche zu Plauen geweiht hatte, von einem edlen Sorbenwenden mitten im Gebete vor dem Altare mit einem Messer erstochen worden, vermag einiges Licht über das Heidenthum zu verbreiten, welches noch nicht ertödtet, nur in die verborgensten Schlupfwinkel verscheucht war, von denen aus es sich abmühete, dem Evangelium Abbruch zu thun, wo nur irgend möglich.

Dobenau erworben und als Sitz eines Archidiakonats und Consistoriums*) des deutschen Ordens eingerichtet. Die Hauptthätigkeit der deutschen Ritter zu Plauen bestand in der Erbauung des Hospitals zu St. Elisabeth im Jahre 1214, in welchem sie Messe lasen, in der Gewinnung der von Albrecht von Eberstein gestifteten Pfarrkirche mit allen ihren Einkünften, endlich in der Aufsicht über 12—14 Kirchen und Pfarreien, die dem Hause Plauen lehnspflichtig geworden waren. Anfänglich zählte das deutsche Haus zu Plauen zwei Ritter und zwölf Priester mit dem Kreuze, welche Zahl im Jahre 1503 auf zehn gesunken war**). Durch Heinrich's Stiftung und direkte Fürsorge gesellten sich zum Plauenschen noch zwei Ordenshäuser, je eines in Schleiz und in Tanna, durch Einwirkung Heinrich's auf seine Verwandtschaft noch je ein Ordenshaus zu Adorf und Reichenbach. Das Haus zu Schleiz versah den Gottesdiest in der von ihm erbauten Stadtkirche zu St. Georg; es besaß 11 Kirchen- und Pfarrlehen (Zoppothen, Oschitz, Neundorf, Plothen, Oettersdorf, Kirschkau, Möschlitz, Seubtendorf, Langenbach, Mühltroff und Mielesdorf). Außer bedeutenden Einkünften hatte ihm Heinrich das Recht verschafft, in dem Lande der Voigte von Gera nach Gefallen Brenn-, Bau- und Bauholz zu schlagen. Das Ordenshaus zu Tanna (eine Vikarei von Schleiz) bewohnten drei Priester mit dem Kreuze. Dasselbe besaß zwei Teiche, Wiesen zu 30 Fuder Heuertrag, vier Pferde Ackerwerk und die Wüstung Kämmera, an Holz und Weide auf 1000 Acker geschätzt. Zu Reichenbach und Adorf waren je vier Priester mit dem Kreuze; die Einkünfte erreichten eine ziemliche Höhe. — Fragen wir nach den Verdiensten des deutschen Ritterordens um das Voigtland, so ist sicher, daß von ihm eine besonders in den oberen Gegenden große Anzahl Kirchen gegründet, und daß die Ausbreitung des Evangeliums, welche hier bis zur Niederlassung der Marianer nur langsam vorgeschritten, durch den Eifer seiner Priester vollendet worden ist. Welche Stütze aber der deutsche Orden an den Reichsvögten besaß, thut die Geschichte dieses Ordens dar, welcher von ihnen unzählige Vermächtnisse erhalten, welcher mehrere Vögte als Glieder, einen (den ältesten Sohn des Klosterstifters zu Weida) als Statthalter oder Landmeister und zwei als Hochmeister sein eigen nannte: Heinrich von Plauen, den ritterlichen Vertheidiger Marienburgs († daselbst im J. 1429), und Heinrich von Plauen († im J. 1470 zu Mohrungen in Preußen).

Zwei volle Jahrhunderte, das 14. und 15., waren für das Voigtland unheilvoll im Allgemeinen und in kirchlicher Beziehung dürftig und unersprießlich. Die Macht der Vögte begann schon zu sinken. Die Herren des Landes waren mit Theilungen ihrer Besitzungen unter ihre zahlreichen Söhne, mit dem Eingehen von Schutz- und Trutzbündnissen, mit der Theilnahme an großen und kleinen Fehden vollauf beschäftigt. Die Geistlichkeit hatte weder Liebe zum Studium, noch Sinn und Geschick für praktische Seelsorge. Nur äußere Werkheiligkeit war es, was sie den Laien empfahl und was sie selbst eifrig übte. Klerus und Volk zeigten große Theilnahme an den Ablaßmärkten, die z. B. vor den Kirchen von Pöllwitz, Rödersdorf, Göschitz, Oettersdorf und Löhma abgehalten wurden. Es seufzte der Bürger und Bauersmann unter der Last der Steuern, welche die Klöster beanspruchten, und unter dem Drucke der Fehden, die Ackerbau und Handel vernichteten. Dazu wüthete die Pest in den Jahren 1348 bis 1350. Mit ihr steht die Vertreibung der Juden aus dem Voigtlande in Verbindung, welche die Brunnen sollten vergiftet und den schwarzen Tod so in's Land ge-

---

*) Dieses Consistorium hat sich einige Jahrhunderte hindurch bis zur Reformation erhalten, wurde auf kurze Zeit durch dieselbe aufgehoben, indem die Diöces Plauen an das Consistorium zu Leipzig gewiesen wurde. Nach der Schlacht bei Mühlberg jedoch, durch welche Johann Friedrich seine Kurwürde verlor und seine Provinzen im Voigtlande an den Burggrafen von Meißen, Heinrich V., fielen, stellte eben dieser Burggraf das Consistorium in einer protestantischen Gestalt wieder her. Bald darauf, nach Heinrich's V. Tode, fiel das Voigtland auf's Neue an das Consistorium zu Leipzig.

**) Nach dem in diesem Jahre angefertigten neuen Verzeichnisse der Ordensballei Thüringen.

bracht haben. Ein Heereszug unerbittlicher Hussiten durchschritt das Land, mit Feuer und Schwert es heimsuchend. Er war von besonderem Hasse gegen die Vögte entbrannt, weil sie sich mit den Regenten Sachsens gegen die Rächer des zu Kostnitz Verbrannten gewendet, gegen sie an der Spitze von Hülfstruppen gefochten und einen ihrer Führer trotz reichlich angebotenen Lösegeldes gefangen gehalten hatten. Ende Januar des Jahres 1430 fiel dieser Kriegszug in die Gränzen des Voigtlandes. Wie zuvor Altenburg, Schmölln, Krimmitzschau und Werdau, wurden Reichenbach, Mylau, Auerbach mit allen Dörfern dieses Striches geplündert und eingeäschert. Schrecklicheres mußte Plauen erfahren, dessen Schloß Hradschin gestürmt, dessen Bürgerschaft gemordet, dessen Schätze fortgeführt, dessen Hauptgebäude (Pfarrkirche, Kloster, deutsches Ordenshaus und altes Ebersteinisches Sloß) verbrannt und niedergerissen, dessen Mönche (10) lebendig begraben wurden. Oelsnitz und Hof bildeten die Schlußglieder in dieser Leidenskette von voigteilichen Städten. Vier Jahre früher war schon ein Theil der jungen Mannschaft mit Heinrich dem Aelteren von Gera im Kampfe gegen die Hussiten bei Aussig gefallen. — Nicht geringer waren die Schrecken, welche der sächsische Bruderkrieg in das Land brachte. Am härtesten wurde Gera betroffen. Die Stadt ward eingeäschert, die ganze Bevölkerung, gegen 5000 Menschen, niedergemetzelt (1450). — Ein Lichtpunkt in dieser Zeit der Uneinigkeit, der Verwüstung und des hierarchischen Druckes ist der unerschrockene Protest, welchen Heinrich der Biedere von Plauen im J. 1415 auf dem Kostnitzer Concile gegen die Verurtheilung des Joh. Huß erhoben und der sittliche Unwillen, in welchem er mit zwei anderen Herren den Sitzungssaal verlassen hat.

II. Die Kirchenreformation in den reußischen Landen. — Bereits vor dem mächtigen Zeugnisse Luther's waren, wie an so manchen anderen Orten, auch im Voigtlande Stimmen laut geworden, welche die Schäden der Kirche offenkundig machten und eine Verbesserung an Haupt und Gliedern forderten. Durch ihr rückhaltloses Zeugniß sind zwei Pfarrer zu Hof die Vorläufer der Reformation geworden. M. Johann Sergel, Vikar an der Michaeliskirche daselbst, erhob sich gegen das wüste Treiben seiner ungebildeten Amtsbrüder und predigte unter dem Beifall der Zuhörer gegen die große Sittenlosigkeit unter den Geistlichen seiner Zeit. Von noch weiterem Belange war das Auftreten des Dr. Theodor Morunger, Pfarrer zu Hof. Er sprach und schrieb gegen den Ablaßkram, den der Pabst Innocenz VIII. durch seinen Legaten Raimund Pagaraudi in Nürnberg und an anderen Orten treiben ließ. Als auch Glieder der Hofer Gemeinde sich zum Ankaufe päbstlicher Freibriefe hatten verlocken lassen, machte sich Morunger auf den Weg nach Nürnberg, wo der Legat noch sein Wesen hatte. Oeffentlich sprach der treue Zeuge gegen den Ablaß, der Christum beschimpfe und das Volk betrüge. Auf der Rückreise begriffen, wurde er für seine Freimüthigkeit auf Anstiften des Legaten durch des Markgrafen Friedrich Befehl gefangen genommen. Neun Jahre währte seine Haft zu Kadolsburg. Die Worte jedoch, die er gesprochen und geschrieben, blieben in Franken und im Voigtlande unvergessen, und als Luther's gottgesegnete Thätigkeit begann, war ihr hier schon der Boden unter dem Volke bereitet. Nicht so bei den Herren des Landes. Schon die Vorfahren derselben hatten sich in kaiserlichen Diplomen öffentlicher Belobigung ihrer kirchlichen Gesinnung erfreut, daher auch sie für nichts weniger gehalten seyn wollten, als dem kaiserlichen Willen ungehorsam und religiösen Neuerungen ergeben. Sie legten dem reformatorischen Eifer des Kurfürsten, Johann des Standhaften, Hindernisse in Menge in den Weg. Des Kaisers Befehl, bei dem alten Glauben zu verharren, gehorsam, durch den Bauernkrieg, welcher 1525 in Gera und dessen Umgegend viel Verwirrung und in Theuma und Losa blutige Excesse herbeigeführt und entzündet hatte, gegen die Sache der Reformation mißtrauisch gemacht, durch des Kurfürsten schnelles Eingreifen in die Angelegenheiten ihrer Länder, über welche er nur Afterlehnshoheit hatte, ganz besonders aber durch die Art und Weise, wie sie von den Visitatoren vorgeladen waren, verletzt

wollten sie die von dem Kurfürsten angeordnete Kirchenvisitation in ihrem Gebiete nicht gestatten. Dieser hatte aber bereits im J. 1529 folgende Männer zu Visitatoren des Reußenlandes verordnet: Christoph von der Planitz, Amtmann zu Voigtberg und Plauen, M. Georg Spalatin, Pfarrer zu Altenburg, Asmus-Spiegel zu Grünau, Joseph Levin Metzsch auf Myla, Johannes Reymann, Pfarrer zu Werda, und Michael Alber, Bürgermeister zu Altenburg. Auf zwei Vorladungen derselben, am 9. und am 14. März 1529, mit Abgeordneten seiner Regierung, der Ritterschaft, der Priester, der Städte und der Landschaft zu Weida vor ihnen zu erscheinen, antwortete der ältere Herr von Gera das erste Mal gar nicht und dann mit einem schriftlichen Proteste. Nach längerem Schriftenwechsel und auf das Versprechen der reußischen Landesherren, sie wollten selbst in ihren Landen für Abschaffung aller Mißbräuche in der Religion Sorge tragen, schob der Kurfürst für dießmal die Visitation der reußischen Kirchen auf, ließ dagegen von den verordneten und bereits versammelten Männern die Visitation in den benachbarten Städten des sächsischen Voigtlandes vornehmen. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß Luther, welcher von seinem Kurfürsten beschieden war, auf der Rückreise von Marburg in Schleiz einzutreffen*) und sich daselbst während der 2. und 3. Oktoberwoche aufgehalten zu haben scheint, in Sachen dieser Visitation hat mitrathen sollen**).— Die von den Herren Reußen dem Kurfürsten zugesagte Reformation der kirchlichen Angelegenheiten ihrer Länder blieb ein unerfülltes Versprechen, denn im J. 1533 wurde die Ladung der Visitatoren im Namen des neuen Kurfürsten Johann Friedrich des Großmüthigen erneuert. Der alte Herr von Gera protestirte abermals und zwar mit ganz ähnlichen Worten, wie 1528 der Graf Johann Heinrich von Schwarzburg es gethan hatte***). Von Schleiz, wo die Visitation ungeachtet des Protestes beginnen sollte, mußten die Visitatoren unverrichteter Sache wieder abreisen, da Niemand von der Herrschaft sich eingefunden hatte. Endlich gelang ein Anfang in Gera. Der alte Herr gelobte grollend, die Visitation nicht hindern zu wollen, lehnte aber jede eigene Theilnahme unter der Berufung auf des Kaisers Mandat ausdrücklich ab. Die Visitation förderte deutlich zu Tage, in was für blindem Aberglauben das Volk bisher gelebt und wie die allermeisten Priester sowohl durch Ungelehrsamkeit als durch Lasterhaftigkeit nicht würdig waren, Rather und Pfleger des armen Volkes zu seyn. Die Geistlichen, welche ganz ungeschickt sich zeigten oder halsstarrig an den papistischen Satzungen hielten, wurden ihrer Aemter entsetzt. Nicht besser gestaltete sich in demselben Jahre noch der Visitationsbefund in Schleiz. Zwar hatte der Pfarrer zu Dittersdorf, Johannes Körner, von 1523 an nach Luther's Anweisung gepredigt, deutsch getauft, das heilige Mahl unter beiderlei Gestalt gereicht, auch sich ein Eheweib genommen; aber die übrigen Priester waren ungelehrte und theilweise gottlose Männer; auch die Frömmigkeit der adeligen Nonnen im Kloster zum heil. Kreuz war durchaus nicht makellos befunden

*) Siehe Luther's „Brief an seine Eheliebste“ aus Marburg vom 4. Oktober 1529.

**) Wenn Salig in der Historie der Augsb. Confession, I, 14 f. und mit ihm übereinstimmend Meurer, Leben Luther's, angeben, daß zu Schleiz der Kurfürst und der Markgraf Georg sich beredet haben, „keinen der in den Artikuln vom Abendmahl und der Taufe nicht eins wäre, in ihr Bündniß aufzunehmen, sonst aber alles bei dem Evangelio aufzusetzen“, so ist damit der Grund eines langen Aufenthaltes, den Luther hier genommen haben muß, noch nicht erklärt. Am 5. Oktober ist Luther in Marburg aufgebrochen und kurz vor dem 28. Oktober, wo er mit den Predigten über das 5. Buch Mosis fortfuhr, erst in Wittenberg eingetroffen. Daß aber unterwegs Luther sich in Schleiz so lange aufgehalten, ist zu schließen aus einer Bemerkung in der Kirchengallerie der Fürstl. Reußischen Länder (II. S. 54), nach welcher Luther in der Kapelle zu Schloß Burgk bei Schleiz im J. 1529 während der sächsischen Kirchenvisitation „vor der Gräflichen Familie“ mehrmals gepredigt habe — und es ist richtig, daß Heinrich der Beharrliche, jüngerer Bruder des alten Herrn von Gera, abwechselnd in Schleiz und in Schloß Burgk residirte (s. Hahn, Gesch. von Gera S. 453), während die Angabe „vor der Gräfl. Familie“ ungenau erscheint, da Heinrich Reuß damals schon Wittwer und kinderlos war — sowie aus einer anderen Nachricht, nach welcher Luther 1529 die Kirche zu Dittersdorf besucht haben soll.

***) Siehe den Artikel „Thüringen“ in dieser Encykl. Bd. XVI. S. 137.

worden (deshalb 1544 säkularisirt). Von Schleiz begab sich die Commission nach Greiz. Auch hier mußten wegen der Untüchtigkeit und Halsstarrigkeit der Priesterschaft große Personalveränderungen durchgesetzt werden. Bei der Abreise hinterließen die Visitatoren ein schriftliches Glaubensbekenntniß, nach welchem sich Klerus und Laien ernstlich zu richten hatten. Schon im folgenden Jahre erschienen sie behufs einer Revision wieder, und, daß sie auch diesmal gründlich zu Werke gingen, beweist die lange Dauer ihres Aufenthaltes. Die Punkte, auf welche die Commission beide Male das Auge ganz besonders richtete, betrafen 1) den Pfarrer, 2) den Lehnsherrn, 3) das Pfarreinkommen, 4) die eingepfarrten Dorfschaften; speciell die Stellung der Vikare zu den Plebanen, die Besoldung (meist in naturalibus), Vorsichtsmaßregeln gegen Sektirer, die Abendmahlsordnung (es sollten die Männer zuerst und dann die Weiber zum Altare nahen und „nicht mehr durcheinanderlauffen"), Begründung von Ortsarmenkassen, desgleichen von Schullehrerstellen, Heranziehung der Vikare zu Krankenbesuchen, Verlegung der Kirchhöfe auf geeignete Plätze außerhalb der Städte, Ordnung der Wochengottesdienste, Abschaffung der Verkündigung von weltlichen Händeln in den Kirchen vor der sonntäglichen Predigt und Verlegung derselben in die Rathhäuser ꝛc. Bei der zweiten Visitation, 1534, hielten die Commissare fleißig Nachfrage: „ob Alles, wie es bei der ersten Visitation verordnet worden, auch richtig befolgt und in Acht genommen werde". Ernste Vermahnungen und mancherlei Nachbesserungen machten sich nöthig. In der Stadt Lobenstein fand die durch eine Visitation bedingte Reformation erst 10 Jahre später statt, da nicht der Kurfürst von Sachsen, sondern die Krone Böhmen die Afterlehnshoheit über diesen Theil des Reußenlandes besaß. Dennoch gelang es dem Kurfürsten, Erlaubniß zur Visitation dieses Landestheils auszuwirken. Zu Commissaren verordnete er: Wolfgang von Gräfendorf, Amtmann zu Voigtsberg und Plauen, Georg Raute, Pfarrer zu Plauen, M. Spieß, Pfarrer zu Schleiz, und Paul Rebhuhn, Pfarrer zu Oelsnitz (die drei letzten Theologen waren bei der ersten Visitation als Ephoren angestellt worden). Von Seiten des Lobensteinschen Landesherrn wurden Heintz von Watzdorf und Karl von Kospoth auf Schilbach dazu gesellt. Die Commission griff mit starker Hand durch, und durch sie wurde das Kirchen- und Schulwesen, welches letztere in Lobenstein besonders im Argen lag, in einen besseren Zustand versetzt. Die fleißige Arbeit der Visitatoren, die junge reußische Landeskirche in allen Stücken zu ordnen, war beschlossen; der Kurfürst und die Reformatoren hatten die Hoffnung, ein gutes Theil schönen Landes für immer der gereinigten Lehre gewonnen zu haben. Es regte sich zwar heimlich und offen unter Geistlichen und Laien noch hie und da papistischer Sinn, besonders in Gera, wo der alte Herr in seinem Schlosse eine Zeit lang Winkelmesse halten ließ, jedoch starb mit dieser Generation das Hinneigen zum alten Glauben aus. — Heinrich der Beharrliche, dem nach dem Ableben des alten Geraischen Herrn zu seiner Herrschaft Schleiz und Lobenstein das Erbe der Herrschaft Gera zufiel, wollte ganz vollenden, was die Visitatoren angefangen hatten. Er wurde aber an der Ausführung gar sehr durch die politischen Ereignisse verhindert. Zwar war der jungen Reformkirche die von Luther heißerbetene Gnaden- und Friedenszeit bis zu des Reformators Heimgang vergönnt, wiewohl schon zum Schlusse des Augsburger Reichstags im Jahre 1530 die Feinde der Protestanten sich dahin geeinigt hatten, mit Gewalt die Abgefallenen wieder unter Roms Herrschaft zu bringen, und dem 1531 zu Schmalkalden von den Häuptern der Evangelischen geschlossenen Vertheidigungsbündniß schon 1538 der sogenannte heilige Bund entgegengestellt worden war. Als dem Kaiser jedoch die auswärtigen Feinde nur einigermaßen freie Hand gelassen, kurz nachdem Luther matt und müde seine treuen Augen geschlossen, begann der Waffenkampf für den alten und neuen Glauben in Deutschland. Der greise Heinrich Reuß der Beharrliche stand mit drei seiner Vettern, den Herren von Greiz, zum Schmalkaldener Bunde, welcher durch das Zurücktreten einiger Verbündeten geschwächt, schon in der ersten Schlacht, 24. April 1547, gänzlich vernichtet ward. Für die protestantischen Reußen ging die Herrschaft

durch den Tag von Mühlberg verloren. Sie wurden geächtet, und ihr Vetter Heinrich V., Burggraf von Plauen, welcher als böhmischer Großkanzler im feindlichen Heere gekämpft hatte, nahm Besitz von ihren Landen. Er hatte die Partei des Kaisers nicht um des Glaubens willen, sondern aus Politik und Spekulation ergriffen und kann insofern dem Herzog Moritz von Sachsen an die Seite gestellt werden, besonders weil er, der den neuen Glauben mit zu vernichten drohte, gar bald in einen Förderer desselben umschlug. Eben dieser Burggraf war es, welcher einem schon früher dringend gefühlten Bedürfniß einer gleichmäßigen Kirchenordnung für das ganze Land abhalf, indem er seinen „Oeber Superattendens“ M. Korbinian Hendel zu Plauen mit der Abfassung von geeigneten Artikeln beauftragte. Diese im Jahre 1552 von ihm vorgelegte, von sämmtlichen „Superattendenten“ des Voigtlandes berathschlagten und angenommenen Artikel wurden in allen Kirchen des Landes verlesen und sind unter dem Namen der burggräflichen Kirchenordnung*) auf uns gekommen. Diese Kirchenordnung bestimmt die Liturgie für die Gottesdienste an Sonntagen, Mittwochen und Freitagen, beim heil. Abendmahle, bei der in den Städten täglich, auf dem Lande allsonntäglich abzuhaltenden Vesper; verordnete die Privatabsolution und Strafen über Sakramentsverächter, empfiehlt fleißiges „Exercitium der Jugent mit Catechismo“, will den dritten Feiertag der großen Feste beibehalten wissen und verlangt, daß „alle pfarrhern und Superattendenten den Winter ihre eingepfarte kirchkinder uffm Lande visitiren“, die Superatt. ihren befohlenen Pfarrherrn auch „„heimlich nachschleichen““. Von der Confirmation der Jugend hält sie nicht viel, besser sey „allenthalben die fasten vber sonderlich im Catechismo die Jugent üben“ und den Tüchtigen sofort das hochwürdige Sakrament am grünen Donnerstage reichen. Die Jugend soll in pietate, grammatica und musica gebildet werden. Der Superattendent soll allen Fleiß auf Beilegung ehelicher Händel aufwenden, die Hochzeiten sollen einfach, nach dreimaligem kirchlichen Aufgebote, gehalten, das Begräbniß der Verstorbenen soll würdig, mit kurzer Vermahnung und nie ohne Priester und Schüler begangen werden. Das Wetterläuten und das „Leuten am Sonnabend, aller gläubigen Seelen sol abgeschafft werden, denn es ergerlich und stinckt nach pabstthumb.“ Außer Bestimmung über die Abnahme der Kirchenrechnungen, über die Instandhaltung von Kirchen- und Schulgebäuden, über Besoldungen und Einkünfte der Kirchen- und Schuldiener finden sich treffliche Ermahnungen an die Geistlichkeit, „das Wort Gottes rein und lauter zu handeln, ohne Einmengung der eigenen Affecte und Schmähung der Leute“, — „keinen frembden vnbekandten prediger onn vorwissen des Superatt. vff die Canzel zu lassen, denn daraus vielmals großer Vnrath entstanden.“ Endlich sollen „die pfarherrn einen christlichen und göttlichen Wandel führen und aller pierhäußer, Tabernen und loser Gesellschaft, auch des kugelplatzes und anderer leichtfertigkeit“ sich enthalten.

Noch hatten Visitation und Kirchenordnung nicht im ganzen Voigtlande strittige Angelegenheiten geschlichtet, und andere Uebelstände beseitigt, da drohte der jungen Landeskirche schon eine neue Gefahr und zwar von einer Seite, von der sie am wenigsten erwartet wurde. Die hitzigen synergistischen Streitigkeiten, welche von Jena aus immer größere Kreise in Thüringen und Sachsen in Bewegung brachten, wurden in das Voigtland eingeschleppt und afficirten die Geistlichkeit in nicht geringem Grade. Die Lehre der Reformatoren, die unantastbar und heilig bisher gegolten, wurde nach den verschiedensten Seiten gedeutelt und geändert. Was der Papismus Bequemes hatte, das wurde wieder hervorgesucht; der sittliche Ernst der Reformations- und Visitationszeit wurde abgeschwächt, besonders in Gera. Die Stadtgeistlichen, lax in andern Dingen, stritten hier gegen die Strigel'sche Doktrin und kamen darüber mit Jakob Langguth, den sie nach sechsjähriger Vakanz zu ihrem Superintendenten erhalten hatten, in

---

*) Erster und einziger Abdruck im „Lobensteinischen gemeinnützigen Intelligenzblatte“ Jahrgang 1788 S. 193—200.

heftigen Streit, den der friedliebende Herr von Gera durch Absetzung Langguths und des Diakon Einwangen sowie durch Berufung des gelehrten Dr. Simon Musäus*) und zweier sächsischer Prediger zu beendigen glaubte. Da aber diese drei Männer zu denen zählten, welche sich geweigert hatten, die bekannte Strigel'sche Deklaration zu unterschreiben und deshalb von Amt und Herd vertrieben worden waren, trug der Rath von Gera Bedenken, sie anzunehmen. Der Landesherr legte nun in einem langen Schreiben dar, was eigentlich der Grund ihrer Vertreibung sey und ertheilte ihnen darin das Zeugniß der Rechtgläubigkeit. Ja er that für die Exulanten weit mehr: er wagte dem Herzoge Johann Friedrich „sein unchristliches Verhalten vorzuhalten, reine Prediger abzusetzen und die vorigen Sünden unbußfertig zu häufen," „den öffentlichen falschen Lehrer Victorin Strigel mit seinem Anhange ohne vorhergehenden öffentlichen Widerruf wieder angenommen und in sein voriges Lehramt eingesetzt zu haben, wofür der Herzog den untrüglichen Zorn Gottes, zeitliches und ewiges Verderben mit Gefahr seiner Seligkeit und Untergang des löblichen Hauses Sachsen zu erwarten habe" (13 April 1565).**) Gewissermaßen als Antwort auf die Verwendung Heinrich Reuß des Mittleren und als Dank für die schnelle Versorgung, welche außer diesen Dreien noch viele andere, ebenfalls als „des Flacius Parteigesellen" abgesetzte Geistliche in der Geraischen Herrschaft, in Greiz und in den angränzenden Schönburgischen Herrschaften gefunden, ist anzusehen die im Jahre 1567 zum ersten Mal in Druck erschienene: „Confessionsschrift etlicher Prädicanten in der Herrschaft Ober-Greiz, Gerau und Schönburg und anderer hernach Unterschriebenen" u. s. w.

In Uebereinstimmung mit Simon Musäus, Superintendent zu Gera, Georg Autumnus, Superintendent zu Greiz, und Bartholomäus Rosinus, Superintendent zu Waldenburg verfaßt***) und von 34 Geistlichen unterschrieben, ist sie den beiden Herren Reußen, Heinrich dem Mittlern und Heinrich dem Jüngern und dem Herrn Wolf von Schönburg gewidmet und „gestellet zu nothwendiger Ablehnung vieler erdichteter Calumnien und Lästerungen und dagegen zur Erklärung und Beförderung der Wahrheit, zuvörderst aber, wie ein jeder Christ die jetzt schwebenden schädlichen Corruptelen und Irrthümer nach dem heiligen Catechismo Lutheri erkennen, widerlegen und fliehen möge." Die Confessoren glaubten es sowohl ihren hart geschmäheten Landesherrn, die verläumdet wurden, das Pabstthum wieder aufrichten zu wollen und neue Religionen zu befördern, als sich selbst schuldig zu seyn, öffentlich ihre Ehre und den Ruf ihrer Rechtgläubigkeit zu retten. Denn sie wurden durch Strigels Partei, welche nach der Weimarer Disputation, 1560, an Macht und Ansehen gewonnen hatte, mit Schmähungen und Verfolgungen in ihren neuen Aemtern nicht verschont und mußten fürchten, daß, da sie als flacianische Irrgeister, giftige Zungen und neuerungssüchtige Lehrer überall verdächtigt wurden, auch in der neuen Heimath ihres Bleibens nicht seyn

---

*) F. A. Ranitzsch, De Simone Musaeo, Joannis Musaei Theologi Jenensis proavo. Jen. 1863.

**) A. Beck, Johann Friedrich der Mittlere. I. S. 397.

***) Etwas genau Bestimmtes über den Verfasser der Confessionsschrift läßt sich nicht aufstellen, da sämmtliche davon handelnde Autoren — Leyser, Grundig, Zopf, Hauptmann, Klotz rc. — in ihren Ansichten auseinandergehen. Am wahrscheinlichsten ist, daß Musäus, der sicher zuerst das Bedürfniß nach einer derartigen Bekenntnißschrift gehabt, den Entwurf gemacht, Autumnus diesen Entwurf mit berathen, Rosinus bei der Ausarbeitung die Feder geführt und Musäus die letzte Hand angelegt habe. Zu dieser Annahme veranlassen folgende Thatsachen: In einem aufgefundenen Exemplare der Confessio Ruthenica hat der ehemalige Chemnitzer Superintendent J. Tettelbach, einer der Subskribenten, durch eigenhändige Bemerkung Rosinus als den Verfasser angegeben; Rosinus aber hat von Musäus „schriftliche Bedenken über etliche Artikel der Confession begehrt" (s. Büchner, erl. Voigtl.); Glaser endlich spricht in der Vorrede zur zweiten Auflage schon von den Autoren. — Das Neueste über die Confessionsschrift bei H. Heppe, die Entstehung und Fortbildung des Lutherthums. Kassel 1853. S. 23 u. 73.

könne. Eben darum bekennen sich die Unterzeichner ausdrücklich zu dem, „was die prophetische, Christi und apostolische Schrift nach ihrem natürlichen und ungezwungenen Verstande lehret und vermag, zu den drei katholischen, bewährten und der Kirche Gottes bekannten Symbolen, so man nennet Apostol., Nicenum und Athanas., zu der alten, wahren unverrückten Augsburg'schen Confession, so zu Augsburg im Jahre 1530 dem Kaiser Karl V. und dem ganzen römischen Reich ist übergeben, ferner zu den Artikeln christlicher Lehre, gestellet auf dem Tage zu Schmalkalden durch Dr. Martin Luther Anno 1537, zu dem Buche der Confutation, so die Durchl. und hochgeborene Fürsten und Herren, die jüngern Herzöge zu Sachsen a. 1561 haben ausgehen lassen, wie zu dem vortrefflichen Bekenntniß, welches etliche vornehme Theologen im J. 1561 übergeben haben, insonderheit zu der theuern, edlen Confession, welche im Jahre 1565 von den Mansfeldischen Predigern in lateinischer Sprache verfaßt worden ist, auch zu dem heiligen lieben Katechismus Dr. Martin Lutheri," nach welchen Bekenntnissen sie die Augsburger Confession und Katechismus verstanden, gedeutet und erklärt wissen wollen. Dagegen gelten ihnen in zweiter Linie erst die „Schriften Philippi und anderer, welche allein als Propheten-Kinder und Lutheri Schüler zu achten" seyen. In gründlichster Weise behandelt in ihrem 3. Theile die Confessionsschrift die christlichen Dogmata in der Reihenfolge der 6 Hauptstücke mit Hervorhebung und Verwerfung von mancherlei dagegen aufgetretenen Irrlehren; sie erklärt sich gegen den römischen Antikatechismus des Petrus Canisius, der bekanntlich den lutherischen Katechismus paralysiren sollte. In klarer, kräftiger und frommer Sprache*) verabfaßt, kann die Reußische Confession als Muster eines Bekenntnisses aufgestellt werden. Wiewohl wesentlich dem Flacius zugeneigt, weiß sie sich doch gleich fern zu halten von den auf die Spitze getriebenen Behauptungen des Flacius wie von denen Strigels. Sie gewinnt an Bedeutung dadurch, daß sie sich wie viele Partikularbekenntnisse jener Zeit gegen die veränderte Augsburger Confession erklärt und als Vorläufer der Concordienformel auftritt. — Sobald sie durch den Druck vervielfältigt war, wurde sie in den Landen der Herren von Gera, Ober-Greiz und Schönburg publicirt. Volle Anerkennung erhielt sie jedoch erst seit dem Aussterben der alten Plauen'schen oder burggräfl. Linie, 1572. Die mannigfachsten Anfechtungen und Verdächtigungen, die sie von außen her erfahren mußte, dienten nur dazu, ihr Ansehen zu vermehren. Denn als sie auf Befehl des ausgezeichneten Heinrich Posthumus durch den Hofprediger Friedrich Glaser und andere reußische Geistliche zur Begutachtung an die theologischen Fakultäten zu Wittenberg und Jena, sowie zu dem kursächsischen Hofprediger Polycarp Leyser in Torgau gebracht worden war, 1597 und 1598, kehrte sie, mit den schönsten Zeugnissen des Beifalls ausgestattet, von dort und von Halle und noch anderen Orten zurück. Sofort wurde im Namen der Landesherren, der drei Brüder und Vettern Reuß eine zweite Auflage veranstaltet. Sie erschien 1599 unter dem verändertem Titel: „Confessions-Schrift, Nach welcher bishero in den reußischen Kirchen ꝛc. geleret worden. Itzo aus wichtigen und erheblichen vrsachen repetiret und publiciret ꝛc. Jena" und enthält als Zusatz eine Vorrede aus der Feder Glasers und eine „im Namen der dreien Herren Reußen" vorausgeschickte Erklärung, daß sie sich für ihre Person und mit Land und Leuten zu dem Inhalt dieser von ihren Vätern publicirten, mit der in neuerer Zeit erschienenen Concordienformel übereinstimmenden Confession bekennen. Unterschrieben ist die zweite Ausgabe von 66 Predigern, von den damaligen 5 Superintendenten zu Greiz, Schleiz, Gera, Lobenstein und Kranichfeld und von 61 Archidiakonen, Pfarrern und Diakonen in den Städten und auf dem Lande. Von dem Zeitpunkte, da die Confession endlich auch Anerkennung in der Herrschaft Untergreiz gefunden, 1616, ist sie als Inventar in jedem Kirchspiele zu finden und gilt als Symbolum der Reußischen Kirche neben der heiligen Schrift

*) Nach Heppe ist sie übrigens unter allen Bekenntnissen des 16. Jahrhunderts im schlechtesten Deutsch geschrieben.

und den Hauptbekenntnissen der evangelisch-lutherischen Kirche. *) Gerade 100 Jahre nach dem Erscheinen der 2. Ausgabe, 1699, folgte „wegen bisher verspürten Abgang der benöthigten Exemplaria, eine dritte.“

Der edle Heinrich Posthumus, auf dessen Veranstaltung die 2. Auflage der reußischen Confessionsschrift erschienen war, um in allen Herrschaften eingeführt zu werden, hatte es sich überhaupt zur Lebensaufgabe gemacht, die evangelische Lehre in seinem Lande rein und lauter zu erhalten und nach allen Seiten zu befestigen. Davon kann eine Menge der trefflichsten Anordnungen Zeugniß geben, unter denen folgende hervorzuheben sind: die Errichtung eines Consistoriums für das ganze reußische Voigtland, 1604 — bis dahin hatte jede kleine Herrschaft ihre eigene geistliche Oberbehörde —; die Abfassung einer darauf bezüglichen Consistorialordnung durch seine weltlichen Räthe und die vornehmsten Geistlichen des Landes, welche Ordnung nach vorhergegangener Revision am 21. Mai 1635 (seinem Sterbejahre) durch Unterzeichnung von ihm selbst und von seinen volljährigen Söhnen Geltung erhielt; die Errichtung von drei dem Consistorium zu Gera untergeordneten Inspektionsämtern zu Schleiz, Saalburg und Lobenstein; der geharnischte Protest, welcher des Landesherrn Rechte als summi episcopi wahrte, als 1602 der Erzbischof von Prag Sbinko Berka das Episkopatsrecht über die reußischen Lande sich anmaßen wollte; die Verwandlung der Rathsschule zu Gera in ein gymnasium illustre, 1605—1608; die Jubelfeier der Reformation und der Uebergabe der Augustana, 31. Oktober 1617 und 25—27 Juni 1630. Am heilsamsten aber waren die durch diesen hochbegabten und pflichtgetreuen Fürsten wieder angeordneten Visitationen der Pfarrer, Gemeinden und Schulen im ganzen Lande 1600—1602. Es hatte sich gefunden, daß des alten Aberglaubens noch viel und auch neue Irrthümer und Mißbräuche in einzelnen Gemeinden vorhanden waren. Man ging, um dieselben mit der Wurzel auszurotten, gar bedächtig und gründlich zu Werke. Bevor die Visitation wirklichen Anfang nahm, wurden Artikel aufgesetzt, worüber die Pastoren und die übrigen Kirchendiener ihre Ansichten schriftlich einsenden mußten, damit sie bei der Visitation könnten zu Grunde gelegt werden. Schon am 30. August 1596 begann ein Convent auf dem Schlosse zu Schleiz, welcher am 30. August „durch Gottes Gnade zu aller Zufriedenheit der gnädigsten Herrschaften glücklich beendigt wurde.“ Die dazu geladenen 12 Geistlichen **) beschlossen, daß die Augsburger Confession, die Concordienformel und die Confessio Ruthenica bei der beabsichtigten Visitation zum Fundamente gelegt werden sollten und gaben somit Anlaß zur Prüfung der letzteren durch die obengenannten Fakultäten zu Wittenberg und Jena sowie zur zweiten Auflage. Zur Vollziehung der Kirchenvisitation selbst wurden 7 Geistliche und 3 weltliche Herren von der Herrschaft ausersehen, die ihre Arbeit am 5. Nov. 1600 zu Greiz begannen und ohne Störung vollendeten. Die Visitation in Schleiz, vom 9. bis 20. Dezember war ein schweres Stück Arbeit; insonders wollte sich der dortige Schulrektor nicht fügen; er wurde seines Dienstes entsetzt. Im folgenden Jahre wurde die Visitation in Lobenstein am 3. April fortgesetzt, aber wegen Krankheit des betheiligten Kanzlers schon am 9. desselben Monats abgebrochen. Gera kam zuletzt an die Reihe; in 14 Tagen vom 12. Juni 1602 an wurde alles Unebene geschlichtet. Der Segen der Visitation ward bald sichtbar: Lehre und Wandel der Lehrer an Kirchen und Schulen wurde unter gute Aufsicht gestellt, die Confession aufrecht erhalten, es wurden Einkünfte und Besoldungen geregelt, Sonntagsnachmittagsgottesdienste angeordnet, Wochenpredigten und Katechismusexamina wieder eingeführt, auch die Pfarrer zur Einführung von Kirchenbüchern angewiesen. Dieser Verpflichtung kam die Geistlichkeit zwar nach, aber in der Schreckenszeit des 30jährigen Krieges, da die meisten Dörfer verwüstet wurden, gingen die Tauf-

*) Die Concordienformel ist von den Reußen weder unterschrieben worden, noch läßt sich aus der Zeit vor 1696 ein Aktenstück auffinden, in welchem Zustimmung oder Gegenerklärung enthalten wäre. Wahrscheinlich meinten sie an ihrer Confession genug zu haben.

**) Siehe Klotz a. a. O. S. 30.

bücher verloren. Sie beginnen fast an allen Orten erst seit 1650. Und das ist das Verdienst der Kirchenvisitation vom Jahre 1647, übrigens das einzige. Denn mancherlei Hindernisse halber wurde sie schnell abgebrochen und erst 1657 zu Lobenstein fortgesetzt. Zwei Jahre währte sie; Kanzler, Archidiakonus und Consistorialsekretär von Gera bildeten die Visitationscommission. Die vorgefundenen Mißbräuche wurden durch mündliche Anordnung und später durch schriftliche Verfügung abgestellt. Der Landtag von 1701 und der Deputationstag der Herrschaften und Stände von 1704 beschlossen eine abermalige Kirchen- und Schulvisitation, zu welcher das Consistorium durch schriftliche Berichte und Antworten auf vorgelegte Fragestücke die Unterlagen beschaffte, 1706. Abermals fungirten Kanzler, Superintendent und Consistorialsekretär von Gera. Sie begannen ebenfalls im Lobensteinischen, wo sie für 4 volle Wochen Arbeit fanden. Dort waren nicht weniger als 13 ganz verschiedene Gesangbücher im Gebrauche. Man hatte sich gekauft „was auf den Markt kommt". Beschlossen wurde, ein besonderes Gesangbuch, auch eine eigene reußische Agende auszuarbeiten, die an Stelle der bisher gebräuchlichen kursächsischen treten sollte. Es war überhaupt die Zeit der Erlasse in kirchlichen Angelegenheiten wieder gekommen. Von den Herrschaften der jüngeren Linie in Anregung gebracht, wurde 1700 durch das Geraer Consistorium eine Katechismusordnung publicirt. Ihr folgten Mandate über Kirchenzucht, ferner eine doppelte Schulordnung, endlich die umsichtige, eindringliche Verordnung des Grafen Heinrich des Aelteren vom 28. Februar 1720. Dieselbe handelt in 3 Kapiteln „von der Beschaffenheit, wie auch Amt und Pflicht der Prediger (49 §. §.), deren Praeceptorum und Schuldiener (19 §. §.), und derer Zuhörer, besonders derer Hausväter und Hausmütter (9 §§.)", und ist eine rechte Gewissenspredigt, nützlich zu lesen für Jedermann, insonderheit für jeden Geistlichen.*)

Auch die reußische Landeskirche war durch den 30jährigen Krieg sehr in Verfall gerathen. Noch Jahrzehnte nach dem Friedensschlusse lag die Kirche in Erstarrung und Theilnahmlosigkeit. Erwecklich griff der warme Lebensodem ein, der von Spener und Francke ausging. Die Studirenden wurden in die Bibel eingeführt. (M. Gabriel Christoph Marquart aus Schleiz, der starb, als er eben zum Rektor des Lüneburgischen Gymnasiums berufen war, ist Theilnehmer am Leipziger Collegium philo-biblicum gewesen). Das lautere Wort Gottes verdrängte das Schulgezänke der Parteiungen wie das Pochen auf todtes Wissen von den Kanzeln. Auf lebendigen und in der Liebe thätigen Glauben wiesen die Prediger hin. Der hervorragendsten Einer war Dr. Joh. Georg Pritius, von 1701—1708 Superintendent in Schleiz, dann Consistorialrath und Professor in Greifswald, † 1732 als Senior des geistlichen Ministeriums zu Frankfurt a. M. **) Seine Predigten sind gegründet in Gottes Wort und drängen zu gottseligem Leben. Während seine „Proben der Beredtsamkeit des wunderlichsten und buntesten Wissenskrames voll sind", ***) enthält „das wahre Christenthum", Jubelschrift 1717, eine ungesuchte, praktische Schriftauslegung und gibt Vorrede und Schlußwort dazu von seiner Frömmigkeit und Begierde, der Gemeinde Christi zu dienen, deutlichen Beweis. Am bekanntesten ist übrigens Pritius durch eine Ausgabe des Neuen Testaments und eine Einleitung in dasselbe geworden. — Als extreme Anhänger des Pietismus trieben sich Petersen und Dippel in Hohenleuben und Köstritz herum. Neben den Extremen fanden sich auch zwei Vertreter eines gemäßigten Pietismus im Reußischen: A. F. Büsching, der nach vollendeter Studienzeit als Hauslehrer bei dem frommen Grafen zu Köstritz lebte und fleißig predigen mußte †) und J. J. Mo-

*) „Beylagen zu den vertrauten Briefen über das Protestantische Geistliche Recht, herausgegeben von Fr. Karl von Moser, 3. Aufl. Frankf. a. M. 1771." S. 5—81.

**) Münden, Memoria Jo. Georg. Pritii (Art. hist. eccl. I, 48.)

***) Frank, Geschichte der protestant. Theologie. II. S. 238.

†) Büsching, Beiträge zur Lebensgeschichte denkwürdiger Personen. Halle 1789. Bd. VI S. 88—125.

fer, der pietistische Staatsmann, welcher eine Zeitlang in Ebersdorf sich aufhielt, wo viele Kinder Gottes bei ihm einkehrten. Er nahm aber hier an Zinzendorfs Vorträgen (z. B. wenn Judas das heilige Abendmahl mitgenossen, so habe er seliglich den Hals gebrochen) Aergerniß und zog, vom Abendmahl ausgeschlossen, mit den Seinigen von hinnen. „Strick ist entzwei und ich bin frei." — Der von dem Pietismus hervorgerufene Streit über die adiaphora moralia wurde auch in die reußischen Gränzen getragen. Ein orthodoxer Diakonus zu Zeulenroda ging soweit, in der Predigt ein seltenes Trunkenseyn als unsträflich zu bezeichnen; die Regierung Heinrich's II. dagegen befahl im obergreizer Gebiete 1717 den Pfarrern, keinen Tänzer und Spieler in ihren Gemeinden zu dulden, und solche, wenn sie sich fänden, nicht als Christen zu behandeln.*) Ueberhaupt hatte sich die pietistische Richtung gar bald der Theilnahme der Herrschaft zu erfreuen. Mehrere Hofkapläne wurden direkt aus der Hallischen Schule berufen. Nach dem Muster der Francke'schen Stiftungen entstanden Waisenhäuser und andere Wohlthätigkeitsanstalten. In Greiz erbaute der Archidiakonus Joh. Benj. Oswald von seinem Vermögen ein Waisenhaus, dem die Landesherrschaft sofort ihre Gunst und Beihilfe zuwendete. Dann baute Heinrich XII., geb. 1716 zu Schleiz, † 1784 zu Kirschkau, in eben diesem Dörflein eine liebliche Kirche und richtete das Rittergutsgebäude daselbst zu einem Waisenhause ein, die Gutseinkünfte auf alle Zeiten seiner Lieblingsanstalt sicher stellend. Derselbe Graf ist Verfasser vieler religiöser Lieder, deren einige, wie „Herr, Erhalter meiner Tage", in die Gesangbücher übergegangen sind. Mit väterlicher, auch im Kleinsten treuer Sorgfalt wachte er über das Wohl seiner Unterthanen, wie seiner eigenen Familie. Den ersteren baute und schmückte er Kirchen, der anderen stand er als Hauspriester vor. Von mehreren Erbauungsbüchern, die er geschrieben, ist die „Nahrung des Glaubens an der Gnadentafel des Herrn" oder, wie die Schrift in der ersten Ausgabe sich nennt, „Etwas Seelenspeise zur Nahrung des Glaubens christlicher Communicanten" ursprünglich eine „Mitgabe bei der Confirmation seines Sohnes 1767" in dritter Auflage 1856 erschienen, ein „gläubiges, einfältiges und doch recht fürstliches Büchlein." Heinrich XII. war von Herzen Zinzendorf zugethan. Daß dieser aber auf die jüngeren Reußen nicht ohne Einfluß geblieben, kann nicht Wunder nehmen. Ist doch Zinzendorfs Gemahlin eine geborene Gräfin Reuß und deren Bruder, Graf Heinrich XXIX. von Reuß-Ebersdorf der Jugendfreund seines Schwagers gewesen! Erdmuthe Dorothea, † 1756, selbst ist in den Streit**), in den Sieg und die Freude ihres Gatten und der Brüdergemeinde eng verflochten und darin bewährt gefunden. Allenthalben die Gehilfin Zinzendorfs ist sie „eine verständige und gesegnete Hausmutter, die zusammenhaltende Ordnerin und Leiterin der Gemeinde und deren Almosenpflegerin gewesen, die Zuflucht und der Trost aller Bekümmerten und Verlegenen, eine Frau von Rath und That und unerschrockenem Muthe in mißlichen und schwierigen Augenblicken, dazu eine seelenvolle Dichterin geistlicher Lieder." ***) Spangenberg nennt sie eine Fürstin Gottes unter ihrem Volke, und Zinzendorf sagt von ihr, daß sie die einzige gewesen, die von allen Ecken und Enden in seinen Ruf gepaßt habe †). In's Jahr 1733 fällt die Begründung der Herrenhuterkolonie zu Ebersdorf mit Brüdern und Schwesternhaus und Erziehungsanstalt. Heinrich XXVIII., † 1797, war Aeltester der Gemeinde in Herrenhut, Heinrich LIV. wurde in der Brüdergemeinde erzogen und Heinrich LV. starb 1846 als Bischof der Herrenhuter in London. —

Noch verdiente eine Anzahl von Männern Erwähnung, welche theils ihrer Geburt,

---

*) Acta hist. eccl. III. IV.

**) Streitschriften z. B. von Marperger.

***) A. Meyer, Erdmuth-Dorothea &c. in dem Weimarischen Sonntagsboten für Thüringen, Jahrg. 1864. S. 31—42.

†) Beispiele ihrer missionirenden schriftstellerischen Thätigkeit in Act. hist. eccles. 1744. S. 308. 916—923.

theils ihrer späteren amtlichen Stellung nach dem Reußenlande angehören *): Johann Siegfried, † 1638 als Superintendent in Schleiz, Verfasser des Gesangbuchliedes: „Ich hab mich Gott ergeben"; Heinrich Schütz, der größte Sänger seiner Zeit, ein Meister in Kirchencompositionen, Schöpfer der ersten deutschen Oper „Daphne", geboren 1585 zu Köstritz; Heinrich Alberti, geboren 1604 zu Lobenstein, † 1668 als Domorganist in Königsberg, Dichter und Componist vieler Lieder, vor allen des oft gesungenen „Gott des Himmels und der Erden"; Johann Brendel, geboren 1609 in Gera, schwedischer Feldprediger im 30jährigen Kriege, erprobt in tausend Nöthen, † zu Jena; Joh. Samuel Dörfel, seit 1684 Superintendent zu Weida, ausgezeichneter Astronom; Christian Körber, geboren 1672 zu Lobenstein, † 1728 als Pfarrer daselbst, überaus fleißiger Schriftsteller: theologische Abhandlungen und Sermone, das Lobensteinische Kirchendenkmal, historische Nachricht vom Voigtlande, Kirchengeschichte der Herrschaft Lobenstein, tägliches Hausbuch; Joh. Pfeifer, † 1667 als Consistorialassessor und Archidiakonus in Gera, Verfasser vieler Dissertationen und heiliger Reden und des größeren Werkes: „Nova novorum historia"; M. Joh. Kasp. Zopf, geboren zu Lobenstein, † 1682 als Superintendent zu Gera, war Famulus Polykarp Leysers, später Erzieher der vier Söhne desselben: von ihm gedruckte Gelegenheitspredigten, lateinische Disputationen und ein katechetisches Handbuch; sein Sohn Joh. Kasp. Zopf, † als Hofprediger zu Gera, Verfasser der „Gerauischen Stadt- und Landchronik"; Georg Adam Neithart, geboren 1721 zu Burgk, † 1793 als Superintendent zu Lobenstein wie sein Sohn Johann Heinrich Neithart, geb. 1753 zu Lobenstein, † als Hofprediger zu Ebersdorf, Dichter religiöser Gesänge; Joh. Christoph Köcher, geb. zu Lobenstein, † 1772 als Kirchenrath und Professor zu Jena, am meisten bekannt durch seine Schriften betreffend die Katechetik, oder wie er sagt „Milchtheologie"; Joh. Friedrich Brömel, geboren 1743 zu Tanna, † 1819 als Superintendent zu Lobenstein, guter Kenner der voigtländischen Geschichte, Herausgeber des häufig angeführten Lobensteinischen Intelligenzblattes; Heinrich XLII. jüng. L. Graf Reuß, geboren 1752, † 1818 zu Schleiz, in schwerer Zeit treu besorgt für Kirche und Schule, widmete, wie es sein sel. Vater gethan, seinen Söhnen Confirmationsschriften. Verfasser des Ernteliedes: „Lobet Christen, lobet Gott."

III. Gegenwart und Statistisches. Gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts begann eine Periode von vulgärem Rationalismus für die reußische Landeskirche. Aber schon mit Deutschlands politischer Erhebung erhob sich hie und da eine tiefinnerliche Glaubensmacht, der die Landesherrschaft zugethan war. Auch der Supranaturalismus, gegen welchen der Rationalismus in den Kampf gezogen, hat das Feld nicht behalten. Ein über beiden Gegensätzen erhabener Standpunkt, der den biblischen mit der fortschreitenden Wissenschaft vermitteln will, ist seit einigen Jahrzehnten zu Ansehen gelangt und auf vielen Wegen mit einer neueren strenggläubigen Richtung Hand in Hand gegangen. Die Gesammtbevölkerung ist von Indifferentismus in kirchlichen Dingen nicht frei zu sprechen; das Predigthören und der Abendmahlsbesuch hat in den Städten offenbar abgenommen. Es fehlt jedoch nicht an tröstlicheren Zeichen. Die Gotteshäuser sind geschmackvoll restaurirt. Das Werk der Bibelverbreitung und das der Heidenmission hat viele Freunde im Lande. Die Sache der Gustav-Adolf-Stiftung ist populär geworden, auch in vielen Dorfgemeinden. In den größeren Städten haben sich Vereine zu freiwilliger Armenpflege gebildet, welche in Segen wirken. Der Greizer Hauptverein der Gustav-Adolf-Stiftung zählt 330 Mitglieder und hat eine Jahreseinnahme von 350 Thalern; der Landesverein des Fürstenthums jüng. L. erreicht die Summe von 650 Thalern. Der äußeren Mission wird, besonders in den Gemeinden der älteren Linie, warme Theilnahme geschenkt. Die Missionsfeste in Greiz

*) „Lobensteinisches Gemeinnütziges Intelligenzblatt, Jahrg. 1785. S. 19. 22. 41. 49. 57. 157. 169.

sind weit und breit bekannt. Mehrere Zöglinge des evangelisch-lutherischen Missionsseminars zu Dresden haben 1840 und 1842 vor dem Consistorium zu Greiz Prüfung bestanden und in der Pfarrkirche daselbst die Ordination empfangen. Je ein Missionar ist aus Gera und Schleiz hervorgegangen; so wird die Verbindung zwischen Gebern und Empfängern lebendig erhalten. Durch Stiftung fürstlicher Frauen sind 2 Rettungshäuser entstanden, bei Greiz und bei Hohenleuben, die von Einzelnen und von Vereinen unterstützt werden.

Die Bevölkerung des Fürstenthums älterer Linie beträgt 43,924 Seelen. Es gibt fast nur Lutheraner. Reformirte finden sich ungefähr 10, Römisch-Katholische gibt es ungefähr 100, die von dem Hausgeistlichen der verw. Fürstin seelsorgerisch bedient werden, ohne daß eine katholische Pfarrei sich im Lande fände; Methodisten gibt es hie und da auf dem Lande, ohne daß sie sich von der Landeskirche getrennt hätten. Separatisten gibt es ungefähr 40, Juden gegen 30. — Das Consistorium besteht aus 2 geistlichen und 3 weltlichen Mitgliedern. Präsident desselben ist in der Regel der Chef der Landesregierung. Dem Superintendenten zu Greiz, welcher Ephorus des ganzen Landes ist, ist untergeordnet das Inspektionsamt des Burgk'schen Bezirks. Die Ephorie umfaßt 22 Parochien, von denen 1 von einem weimarischen, 1 von einem kgl. sächsischen Geistlichen besorgt wird. Sie schließt 7 Filialgemeinden ein. Repräsentanten der Kirchengemeinden sind die Ortsvorstände, aus Amtsschulzen (Richtern), Vierleuten und Kirchkastenvorstehern bestehend. — Die Verpflichtungsformel lautet: „Versprichst du das Wort Gottes nach den Schriften der heiligen Propheten und Apostel lauter und rein zu verkündigen und bei der Verkündigung desselben nach dem Inhalte der Augsburger Confession und der übrigen symbolischen Bücher unsrer evangelisch-lutherischen Kirche zu richten?" Den Predigten sind die alten Perikopen zu Grunde zu legen; daneben ist den Predigern die Freiheit gelassen, dazwischen freie Texte zu behandeln. Für die Bußtage werden besondere Texte vorgeschrieben. In kirchlichem Gebrauche sind die ältere und neuere sächsische Agende. In Greiz und einigen anderen Parochien ist außerdem seit dem Jahre 1840 ein Liturgienbuch eingeführt. Intonationen, Collecten, Segen, Vater Unser und Einsetzungsworte werden gesungen; letztere meist mit Orgelbegleitung. Die Liturgie bestimmt, daß in dem vor der Predigt liegenden Theile alles gesprochen, in dem nach der Predigt alles gesungen werde. Als Gesangbuch ist eine neue Bearbeitung älterer Ausgaben in Gebrauch. Sie hat 200 Lieder mit alten, früher verdrängten und einigen vorzüglichen neueren vertauscht und enthält im Ganzen 890 Lieder, 15. Aufl. Die älteste Ausgabe eines Greizer Gesangbuchs ist ohne Jahreszahl, muthmaßlich stammt sie aus dem ersten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts und tritt schon als vermehrtes Gesangbuch mit 2 Anhängen auf. 2. Aufl. 1736, 3. 1766 vermehrt bis auf 849 Lieder; 4. Aufl. mit 360 neuen für ältere Lieder, 875 Nummern; 5. 1819 mit kleinen Veränderungen im modernen Sinne nebst Anhang von Kasualliedern, 884 Nummern. Der alte Greizer Katechismus, um 1720 von dem Superintendenten Tüttleb verfaßt und um 1750 von dem Superintendenten Oswald bearbeitet, wird gegenwärtig noch in den meisten Schulen benützt; in einigen auch der von Kirchenrath Dr. Schmidt 1854 herausgegebene Katechismus. Seit 1861 ist ein von den Lehrervereinen des Fürstenthums gemeinsam bearbeitetes Spruchbuch zum Katechismus eingeführt, das zugleich die von den Kindern in drei Stufen zu erlernenden Lieder enthält und sich durch treffende Auswahl und weise Beschränkung auszeichnet.

Die Seelenzahl des Fürstenthums jüngerer Linie hat nach der Zählung vom 3. Dezember 1864 die Höhe von 86,472 erreicht. Fast ausschließlich gehören dieselben der evangelisch-lutherischen Confession an. Die Herrenhuter Brüdergemeinde zählt gegenwärtig ungefähr 300 Seelen, gegen 350 am Anfange dieses Jahrhunderts. In der Pflege Reichenfels gibt es eine Anzahl Methodisten, die sich jedoch nicht von der Landeskirche getrennt haben; in dem an Bayern gränzenden Landestheile sind einige

wenige Judenfamilien ansässig. — Als geistliche Oberbehörde ist seit 28. April 1863 an Stelle des Consistoriums eine Ministerial- Abtheilung für Kirchen- und Schulangelegenheiten getreten, aus 2 geistlichen und 2 weltlichen Mitgliedern bestehend, von denen gegenwärtig der Staatsminister den Vorsitz führt. Dieser Behörde untergeordnet sind 3 Kirchen- und Schulcommissionen, je aus dem Ephorus und dem Landrathe der 3 Verwaltungsbezirke Gera, Schleiz und Lobenstein-Ebersdorf bestehend. Noch sind die Orts- und Kirchkastenvorstände Repräsentanten der Kirchgemeinde; es wird aber zur Zeit auf Veranlassung der Oberbehörde eine Presbyterialverfassung in Anschluß an den sächsischen Entwurf in Diözesanausschüssen von Pastoren eifrig berathen. — Gymnasien bestehen 2 im Lande, zu Gera und Schleiz; eine Landesuniversität oder eine solche, an deren Besuch sich besondere Landesstipendien knüpften, gibt es nicht. Seit einer langen Reihe von Jahren werden besonders Jena und Leipzig besucht; seit einem Jahrzehnt zieht Erlangen ebenfalls viele Reußenländer an. Der Staat schreibt 2 theologische Prüfungen vor, pro candidatura und pro munere, bei welchen beiden die lateinische Sprache noch in voller Autorität steht. Die Verpflichtungsformel lautet: „Gelobst du, bei der reinen evangelischen Lehre und deren Bekenntnissen, wie solche in den heiligen prophetischen und evangelischen Schriften Alten und Neuen Testamentes, in den drei ökumenischen Symbolis und in der unveränderten Augsburgischen Confession in Ansehung der Hauptlehren und Grundwahrheiten des Christenthums und der heiligen Schrift übereinstimmend gelehrt werden, beständig zu verbleiben u. s. w.?" — In Bezug auf die Perikopen ist eine größere Mannigfaltigkeit eingetreten. Ein sechsjähriger Turnus bringt die alten Evangelien 3mal, die Episteln 1mal und 2 verschiedene Reihen von neugewählten Texten in einer guten Abwechslung zur Bearbeitung. Von einigen Seiten hat man dem neuen Perikopenbuche (von 1860) den Vorwurf gemacht, daß das Alte Testament zu wenig vertreten sey. Es ist jedoch für den Neujahrstag, für das Erntedank- Reformations- u. Kirchweihfest, sowie für die Todtenfeier die Wahl des Textes freigegeben. Für den Karfreitag und die beiden großen Bußtage werden alljährlich besondere Texte von der Oberbehörde vorgeschrieben. Für die Predigten an monatlichen Bußtagen in den Ephoralorten geben die Ephoren den Pastoren ihres Sprengels die Texte meist aus dem Alten Testamente. Für den Nachmittagsgottesdienst sollen nach der alten Kirchenordnung die Epistel- mit den Katechismuspredigten abwechseln. In dem Kirchenjahre, in welchem Vormittags über die Episteln gepredigt wird, werden den Nachmittagspredigten die Evangelien zu Grunde gelegt. — Es gibt eine gute alte reußische Agende. Neben derselben werden die beiden sächsischen, alte und neue, hie und da auch die neue weimarische mit Vorwissen der Behörde benutzt. Die Intonationen, Collecten u. s. w. werden an den meisten Orten gesungen. Kirchenmusiken vor dem Hauptliede werden in Schleiz und Gera häufig und gut ausgeführt. Der Gemeindegesang ist nicht überall befriedigend; in Greiz singt man offenbar frischer und besser. In Ansehung der Gesangbücher herrschte bis 1865 ein fühlbarer Nothstand. Nicht nur, daß in dem kleinen Lande die Lieder in Bezug auf Sprache und Melodie doppelt und dreifach verschieden erklangen, da drei, übrigens sehr starke, durch Anhänge vermehrte, Ausgaben nach den einzelnen Landestheilen in Gebrauch waren, daß sie auch sehr auffällig von den Kirchenliedern der evangelischen Nachbarn in Greiz, Weimar, Sachsen, Bayern und Preußen abwichen; sie entsprachen auch, und das war der größere Fehler, nur in sehr beschränktem Maße den Anforderungen, die man an ein gutes Gesangbuch stellen kann. Zu Ende des vorigen Jahrhunderts waren sie umgearbeitet und mehr oder weniger entkräftet worden. Nachdem man sich besonders im Jahre 1864 der Herstellung eines guten Landesgesangbuchs mit Eifer und Erfolg zugewendet, erschien 1865 das Gesangbuch für das Fürstenthum Reuß jüngerer Linie in 530 Liedern. Es ist auf Grund des neuen meiningischen Gesang- und Gebetbuches von mehreren Commissionen bearbeitet worden. Mit dem 1. Januar 1866 soll es zunächst im Schleizer Landestheile eingeführt werden. — Daß die drei zur Zeit noch ge-

brauchten Bearbeitungen des lutherischen Katechismus bald auch durch einen gedrängten Landeskatechismus ersetzt werden möchten, ist ziemlich allgemeiner Wunsch der Geistlichen und Lehrer. — Eine übersichtliche Statistik kann sich aus wenigen Zahlen ergeben. Es haben die beiden Fürstenthümer Reuß bei einer Seelenzahl von 130,396 in 4 Ephorien, 64 Parochien, 129 Kirchen, 97 Geistliche. Dieselben vertheilen sich wie folgt:

	Parochien,	Kirchen,	Geistliche,	
Ephorie Greiz . . .	19	27	29	dabei 2 Collaboratoren und 3 Vikare;
" Gera . . .	14	44	25	" 3 " und 2 Katecheten;
" Schleiz . . .	20	36	27	" 3 "
" Ebersdorf .	11	22	16	" 2 "

Literatur. — I. Pfefferkorn, Merkwürdige und auserlesene Geschichten von der berühmten Landgrafschaft Thüringen, Jena 1685. — C. Sagittarius, Antiquitates Gentilismi et Christianismi Thuringici, Jenae 1685. — Derselbe, Epistola de antiquo statu Thuringiae, Jenae 1675. — Derselbe, Antiquitates ducatus Thuringici, Jenae 1688. — Körber, Historische Nachricht vom Voigtland, Jena 1725. — Büchner, Erläutertes Voigtland, Dreßden und Leipzig 1732. — Möbius, Historisch-diplomatische Nachrichten vom Voigtlande 2c., Jena 1760. — Limmer, Entwurf einer urkundlichen Geschichte des gesammten Voigtlands, 3 Bde., Gera 1827. — Kreußler, Altsächsische und Sorbenwendische Alterthümer. I. Theil. Leipzig 1823. — Stemmler, Geschichte von Zeulenroda, Neustadt a. O. 1840. — Schmidt, Topographie der Pflege Reichenfels, Leipzig 1827. — Hahn, Geschichte von Gera und dessen nächster Umgebung, Gera 1855.

II. Körber, Historische Nachricht 2c. — Büchner, Erläutertes Voigtland. — Möbius, Diplomatische Nachrichten. — Stemmler, Geschichte von Zeulenroda. — Hahn, Geschichte von Gera. — Derselbe, Kurzgefaßte Geschichte des Reußenlandes, Gera 1861. — Kirchengallerie der Fürstlich Reußischen Länder, Dresden 1842, 1843. — Bocke, Vaterlandskunde der Fürstlich Reußischen Länder, Nordhausen 1852. — Luthers Briefe. — Zopf, Gerauische Stadt- und Landchronik, Leipzig 1692. — Klotz, Kurze Uebersicht einer Reuß'schen Reformationsgeschichte, Gera 1818. — Grundig, de confessione Rutheno-Schoenburgica 1760. — Hauptmann, Kurze Geschichte der reußischen Confessionsschrift 1766. — Lobensteinisches gemeinnütziges Intelligenzblatt, besonders die Jahrgänge 1785 und 1788.

III. Kirchengallerie 2c. — Verordnungsblatt für das Fürstenthum Reuß jüngerer Linie, desgleichen Schleizer Wochenblatt in verschiedenen Jahrgängen. — Behördenkalender für das Fürstenthum Reuß jüngerer Linie, Gera 1864. — Hahn, Kurzgefaßte Geschichte 2c. — Mauke, Das Kirchenjahr. Kurze Geschichte und Eintheilung des kirchlichen Jahres nebst angehängten Perikopen, über welche in den Kirchen des Fürstenthums Reuß jüngerer Linie gepredigt wird. Schleiz 1863. R. Mauke.

Richter, Aemilius Ludwig. Der Unterzeichnete will es nicht unternehmen, an dieser Stelle eine eingehende Würdigung der Wirksamkeit des jüngst dahingeschiedenen ausgezeichneten evangelischen Rechtslehrers zu geben, dessen Andenken mit den besten kirchenrechtlichen Leistungen des letzten Vierteljahrhunderts eng verflochten ist. Er behält sich vor, die Verdienste Richters insbesondere was die Bearbeitung, Fortbildung und Anwendung des evangelischen Kirchenrechts und die schwierige Frage der Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche betrifft, demnächst an einem andern Orte (in der von ihm, jetzt in Gemeinschaft mit Professor Dr. E. Friedberg in Halle herausgegebenen Zeitschrift für Kirchenrecht) im Einzelnen darzulegen, nachdem in derselben Zeitschrift (Bd. V. Heft 2 u. 3. Tübingen 1865. S. 259 ff.) bereits Professor Dr. J. F. Schulte Richter's Bearbeitung des katholischen Kirchenrechts in einer Weise anerkannt hat, welche von der Gerechtigkeit und Objectivität des (katholischen) Verfassers

Zeugniß giebt, und nachdem ferner in der Zeitschrift für Rechtsgeschichte Dr. Paul Hinschius Bd. IV. Heft 3. (Weimar 1865) S. 351. ff. (damals in Halle, jetzt außerordentlicher Professor in Berlin) einen warm geschriebenen Nekrolog Richter's veröffentlicht hat.

Richter ist am 15. Februar 1808 zu Stolpen bei Dresden geboren, wo sein Vater als Finanzprocurator und gesuchter Anwalt lebte. Auf dem Gymnasium zu Bautzen gebildet, bezog er im Jahr 1826 die Universität Leipzig. Hier widmete er sich mit dem gewissenhaftesten Fleiße dem Studium der Rechtswissenschaften, mit welchem er zugleich gründliche historische und philologische Studien verband. Nach beendigten Universitätsjahren trat er zuerst als Obergerichts-Auditor zu Leipzig in den sächsischen Staatsdienst, und hernach (1829) als Advocat daselbst auf. Zugleich habilitirte er sich als Privatdocent an der dortigen Universität. Vor allem war es die Wissenschaft des Kirchenrechts, welcher er schon damals seine Lehrthätigkeit zuwendete. Ihr gehörten auch bereits die ersten literarischen Arbeiten Ludwig Richter's an, welche in diese Zeit fallen. Bereits im Jahre 1833 erschien die erste Lieferung seiner Ausgabe des Corpus juris canonici, deren erster das Decret umfassender Theil im Jahre 1836 vollendet wurde, während der zweite im Jahre 1839 seinen Abschluß fand. Noch bevor dieses Werk bewunderungswürdigen Fleißes beendigt war, hatte Richter einige kleinere kirchenrechtliche Arbeiten veröffentlicht. Schon im folgenden Jahre 1835 ehrte die Universität Göttingen den jungen Gelehrten, der in seiner Wissenschaft schon zu den Ersten zählte, aber sich in Leipzig auf Erwerbung des academischen Grades eines Baccalaureus juris beschränkt hatte, durch das Diplom eines Doctors beider Rechte. Zwei Decennien später, als er bereits auf der Höhe wissenschaftlichen Ruhmes stand, hat die Universität Greifswald bei ihrer Jubelfeier seine Verdienste um die evangelische Kirche und die theologische Wissenschaft durch Verleihung auch der Würde des Doctors der Theologie anerkannt. Noch im Jahre 1835 war Richter in Leipzig zum außerordentlichen Professor ernannt worden. Indessen folgte er bereits im Jahre 1838 einem Rufe als ordentlicher Professor für Kirchenrecht und Civilproceß nach Marburg.

Die folgenden Jahre, die Zeit seiner Marburger Wirksamkeit dürfen wir als die glücklichste Periode in Richter's Leben bezeichnen. Vor allem war es die Zeit, wo er sich, noch ungehemmt durch eine erdrückende Last amtlicher Geschäfte und durch körperliche Leiden dem academischen Berufe und seiner Wissenschaft ganz hingeben konnte. Es war die Zeit freudigen Schaffens, welche denn auch für die Wissenschaft des Kirchenrechts die schönsten Früchte gezeitigt hat. Dieser Zeit verdanken wir vor Allem sein epochemachendes Werk, das „Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf deutsche Zustände", welches in erster Auflage Leipzig 1842 erschien, und bis 1858 fünf von dem Verfasser selbst bearbeitete Ausgaben erlebt hat. (Die sechste Auflage zu besorgen ist Richter nicht vergönnt gewesen. Sie erscheint gegenwärtig, unter Anderem durch viele aus Richter's zerstreuten Aufsätzen, auch aus einzelnen handschriftlichen Bemerkungen entnommene Ausführungen ergänzt und von dem unterzeichneten Herausgeber auf den heutigen Stand der Gesetzgebung und Literatur fortgeführt: Leipzig 1865, im Verlage von Bernhard (Freiherr v.) Tauchnitz, eines Mannes, der nicht nur dadurch, daß er als Verleger der Richter'schen Werke kein Opfer scheute, sich um die Wissenschaft verdient gemacht hat, sondern Richter auch durch langjährige Freundschaft eng verbunden war).

In Marburg begann Richter auch seine, jedoch erst in Berlin vollendete Sammlung: „Die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts, Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evangelischen Kirchen in Deutschland", welche in 2 Bänden Weimar 1846 erschien, ein Buch, welches für die Bearbeitung der Institute des evangelischen Kirchenrechts eine grundlegende Bedeutung hat. Dort in Marburg entsprachen aber auch die äußeren Bedingungen des Lebens Richter's ganzem Wesen. Die lieblichen Umgebungen der Stadt, der häusliche Herd, den er sich

im Jahre seiner Uebersiedlung nach Marburg begründet hatte, indem er die liebevolle Gattin heimführte, welche später in Berlin in der aufopfernden Pflege seiner geschwächten Gesundheit und der treuen Theilnahme an allen Sorgen schwere Pflichten in zartester Weise erfüllt hat, — die geräuschlose und doch so fruchtbare Thätigkeit des akademischen Lehrers, der stille, doch anregende und angeregte Kreis der Freunde und Collegen entsprachen so ganz der friedlichen, anspruchslosen Weise Richter's, daß er oft in späteren Tagen in Berlin, niedergebeugt von körperlichen Leiden, erdrückt von der Last seiner amtlichen Stellung und Geschäfte, hineingestellt in das wogende Leben eines großen Staatswesens und in eine Zeit des gährenden Uebergangs in neue staatliche und kirchliche Verfassungsformen, verletzt durch die schroffen Gegensätze des Parteitreibens, mit stiller Wehmuth, wenn auch stets mit ergebenem Sinn in Gottes Willen jener Marburger Jahre gedacht hat

Im Jahre 1846 nach Berlin berufen, wurde er neben seiner Wirksamkeit als Lehrer der Hochschule, mit welcher auch hier seine fruchtbare Thätigkeit als kirchenrechtlicher Schriftsteller Hand in Hand ging (ich nenne vorläufig außer den späteren Auflagen seines Lehrbuchs: Die Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851 und die in Gemeinschaft mit Schulte unternommene große Ausgabe der Canones et Decreta Concilii Tridentini Lips. 1853.) zunächst als Hülfsarbeiter im geistlichen Ministerium beschäftigt, ist dann als Ober-Consistorialrath und Mitglied des 1850 begründeten evangelischen Ober-Kirchenraths, endlich seit 1859 als Geheimer Ober-Regierungs- und vortragender Rath in dem erwähnten Ministerium thätig gewesen. In allen diesen Stellungen ist seine tiefernste religiöse Gesinnung, die warme Liebe, mit welcher er an der evangelischen Kirche hing, die Gerechtigkeit und Objektivität, welche er anderen Kirchengemeinschaften, insbesondere der katholischen Kirche, wie den einzelnen Angehörigen fremder Confessionen gegenüber bewährte, sein sittlicher Ernst gepaart mit jener evangelischen Milde, welche der Aufgabe gedenkt, das zerstoßene Rohr nicht zu zerbrechen, den glimmenden Docht nicht auszulöschen, seine versöhnliche Stellung in Beziehung auf die confessionellen Gegensätze und den Hader der theologischen und kirchlichen Parteien, seine Abneigung gegen alle persönliche Polemik, sein tiefgründliches kirchenrechtliches Wissen, seine gewissenhafte, wissenschaftliche Behandlung aller vorliegenden Aufgaben letzteren selbst zu Gute gekommen. Kein Gesetz, keine eingreifende Maßregel in der evangelischen Landeskirche Preußens ist in dem letzten Jahrzehnt ergangen, an denen Richter nicht in dieser oder jener Weise maßgebenden Antheil gehabt hätte. Bei den wechselnden Strömungen, welche das Leben dieser Landeskirche beeinflußten und auch die Führung des Kirchenregiments berührten, hat er nur das Wohl der evangelischen Kirche im Auge gehabt, ihr in selbstloser Hingebung gedient, in der Arbeit für die Landeskirche seine Gesundheit geopfert und sich in den Sorgen und Aufregungen des Berufs, in den Kämpfen für das Heil der Kirche, welche nicht ohne tiefe gemüthliche Erregungen, nicht ohne bedenkliche Erschütterungen seiner zarten Natur durchzukämpfen waren, schließlich aufgerieben. Hier hat er vor Uebertreibungen und Mißgriffen gewarnt, dort sie wirklich verhindert, hier zum Ausharren in einer als wahr erkannten Richtung und zur Ueberwindung der Hindernisse angetrieben, überall rathend, fördernd, mäßigend dem Regimente zur Seite gestanden. Seine irenische Stellung hat ihm manche Anfeindungen zugezogen. Es mag wahr seyn, daß es ihm insbesondere in den Jahren seiner zunehmenden körperlichen Leiden zuweilen an durchgreifender Energie, wie sie in regimentlichen Aemtern, in einflußreichen Stellungen, besonders in Zeiten der Kämpfe und Uebergänge von Nöthen ist, gefehlt hat. Ihm war die freudige Schneidigkeit versagt, wie sie uns in vorbildlicher Weise in den großen Persönlichkeiten der streitenden Kirche vor Augen steht. Sein Vorbild war der Praeceptor Germaniae in seiner mild versöhnlichen Weise. Und nicht allein in der Friedfertigkeit, wie in der Freudigkeit an gewaltiger Geistesarbeit ist er diesem Vorbilde nahe gekommen, sondern doch auch darin, daß auch er kein Rohr war, das sich vom Winde hierhin und dorthin

bewegen läßt. Trotz aller Weichheit und Milde hat er nie die erkannte Wahrheit verläugnet. Und wenn einst die Geschichte der Landeskirche des größesten evangelischen Staates Deutschlands in ihren jüngsten Entwickelungsphasen vollständiger der unbefangenen Nachwelt vor Augen liegen wird, so wird Richter das Zeugniß nicht versagt werden, daß an dem, was als bleibender Gewinn in dieser Entwickelung der letzten zwei Jahrzehnte anzuerkennen seyn wird, Richter ein Antheil gebührt, welcher ihm ein ehrendes Gedächtniß in dieser Kirche sichert, so gewiß er, wie wir Alle, in der Hand des ewigen Hauptes seiner Kirche, nur ein schwaches, zerbrechliches Werkzeug gewesen ist. —

Aber auch über die Gränzen Preußens hinaus, im übrigen Deutschland, in Hessen, Württemberg, Oesterreich wurde Richter's Wissen und Rath in schwierigen kirchenrechtlichen Fragen von den Regierungen in Anspruch genommen, ist sein Einfluß auf die Gestaltung der kirchlichen Dinge bemerkbar gewesen.

Und nicht allein die evangelische Kirche, die er wie eine Mutter verehrte, ist es, welcher wie Richter's Lehre und schriftstellerische Wirksamkeit so auch seine praktische Thätigkeit zu Gute gekommen ist. Nicht nur in der Theorie hat Richter auch der katholischen Kirche gegenüber einen Standpunkt eingenommen, der oft auch von Katholiken als ein billiger und unbefangener anerkannt worden ist. Er war der Polemik abhold, „welche der eigenen Kirche zu dienen meint und das Reich Gottes beschädigt." Wie er in seinen Schriften das Wesen der Rechtsinstitute, welche dem individuellen Leben der katholischen Kirche angehören, mit Treue zu erfassen und darzustellen bemüht war (vgl. die Darlegung von Schulte a. a. O. S. 266 ff.), wie er demselben Gesetze der Objektivität bei der Erörterung der Beziehungen zwischen dem Staate und der Kirche Folge leistete, so hat er auch in allen einschlagenden Fragen, welche praktisch an ihn herantraten, den Standpunkt vertreten, daß, so gewiß das Hoheitsrecht in unverkümmerter Stärke walten soll (s. darüber des Näheren Lehrb. §. 100—102 mit dem in der 6. Aufl. mitgetheilten handschriftlichen Notizen des Verfassers), so gewiß die rechte Stärke aus dem Bewußtseyn der Gerechtigkeit kommt, und daß es eine schlechte Staatsweisheit sey, das große Räthsel, welches zu Anfange dieses Jahrhunderts in das Leben der damals rein protestantischen Staaten durch die Erwerbung größerer katholischer Gebiete gepflanzt worden ist, durch eine Negation lösen zu wollen. Und so kann denn heute ein katholischer Lehrer des Kirchenrechts (Schulte a. a. O. S. 276 ff.) bekennen: „Die Verbreitung seines Lehrbuchs, der Standpunkt, den Richter auf einer der ersten Universitäten Deutschlands seit 1846 als Lehrer einhielt, endlich auch die Stellung, welche er im Ministerium einnahm, alles dieß hat wesentlich dazu beigetragen, daß in der Wissenschaft, wie bei den praktischen Juristen und Regierungsmännern in Preußen und darüber hinaus in Deutschland gegenüber der katholischen Kirche sich eine objektivere, vielfach wohlwollende, durchgehends wenigstens eine Richtung Bahn brach, welche nicht aggressiv oder praeventiv, sondern höchstens repressiv wirken wollte. Daß die preußische Verfassungs-Urkunde der katholischen Kirche eine Freiheit geben konnte, welche vielleicht innerlich viel werthvoller, und jedenfalls auch äußerlich stärker ist, als die durch die neueren Concordate geschaffene, dürfte wohl nicht geschehen seyn, wenn nicht die Geister durch die Theorie vorbereitet gewesen wären. Davon aber hat Richter sein gut Theil beigetragen."

Den gleichen Standpunkt der Gerechtigkeit hat Richter auch in den Conflikten anderer Staatsregierungen mit der katholischen Kirche vertreten, so z. B. in Beziehung auf die Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz, so entfernt er war, den Abschluß und Inhalt der Conventionen in Württemberg und Baden zu billigen.

Freilich hat auch die Entwickelung, welche das Verhältniß des Staates zur katholischen Kirche neuerdings in Preußen nahm, und die Auslegung, welche die Sätze der Verfassung über die Selbstständigkeit der Kirche vielfach fanden, schwere Bedenken bei Richter hervorgerufen. So wenig er verkannte, daß die Verfassungsurkunde mit dem

Satze, daß die Kirchen ihre Angelegenheiten selbstständig verwalten sollen, ein großes und edeles Princip ausgesprochen, so wenig konnte er sich mit der Auffassung einverstanden erklären, als habe damit das Hoheitsrecht an sich aufgehoben werden sollen oder können, wie von katholischer Seite nicht selten behauptet wurde. Er fand vielmehr in jener Vorschrift der Verfassung zunächst so viel, daß das Recht, die Kirche zu regieren, nicht von dem Staate geübt werden soll. Darum trat er hier, wie überall, für die Beseitigung der leitenden Kirchendirektion des Staates ein, welche demselben bis tief in unser Jahrhundert hinein eine falsche staatskirchenrechtliche Theorie vindicirt hatte. Dagegen erklärte er das Jus circa sacra selbst für ein von der Hoheit des Staates als eines sittlichen Reichs nicht abzutrennendes Recht. Freilich seyen Umfang und Art der Uebung mancher Abstufung fähig, und nach dieser Seite habe in Preußen die Verfassungsurkunde theils unmittelbar theils mittelbar eingewirkt. Sie habe nämlich nicht bloß bestimmte Aeußerungen des Hoheitsrechts (wie das Placet) ausdrücklich beseitigt, sondern in dem allgemeinen Principe des Art. 15 derselben müsse noch weiter die Vorschrift gefunden werden, daß der Staat den Kirchen die Freiheit, die er ihnen selbst gegeben hat, durch ein System polizeilicher Beschränkungen nicht zu nichte machen solle. Als der volle Inhalt des Art. 15 (in Verbindung mit Art. 16 u. 18) ergab sich ihm also: „Die Kirchen verwalten ihr Lebensgebiet nach ihren eigenen Gesetzen und sollen in dieser Freiheit durch polizeiliche Maßregeln von Seiten des Staates nicht beschränkt werden." Davon trage der erste Theil, indem er die Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten durch den Staat für die Zukunft ausschließt, schon selbst den Karakter der gesetzlichen Bestimmung an sich: dem zweiten Grundsatze dagegen wohne diese Bedeutung nicht bei; derselbe sey vielmehr nur eine Aufforderung an die gesetzgebende Gewalt, deren Beruf es sey, die von der Kirche gewonnene Freiheit und das vom Staate nicht verlorene Recht zu versöhnen.

Wenn Richter somit für Preußen und überhaupt für paritätische Staaten den allein geeigneten Weg der Abgränzung des staatlichen vom kirchlichen Gebiete darin sah, daß der Staat durch seine eigene Gesetzgebung seine Machtsphäre bestimmt und einschränkt, wobei derselbe im Stande ist, die vollste Freiheit der kirchlichen Gesetzgebung für das Gebiet der reinkirchlichen Gegenstände anzuerkennen und doch zugleich seine Mitwirkung bei Gegenständen gemischter Natur und die Möglichkeit der Repression vorkommender Uebergriffe in das Gebiet der reinweltlichen Rechtsordnung oder von Verletzungen der Rechte anderer Confessionen zu wahren, so ergiebt sich schon hieraus, daß Richter die neueren Concordate nicht billigen konnte, welche nach dem Vorbilde des österreichischen selbst von evangelischen Fürsten abgeschlossen worden sind. Auch ihm entging nicht, daß die Curie und der moderne Staat von so verschiedenen Grundanschauungen ausgehen, daß eine principielle Uebereinstimmung hinsichtlich einer durchgreifenden Regelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zur katholischen Kirche nicht — oder doch nicht, ohne daß der weltliche Contrahent in eine wenigstens formelle Unterordnung des staatlichen Princips unter den kanonischen Standpunkt willigt, — zu erzielen ist. Daß freilich die Bedenken, welche einer grundsätzlichen Gebietsbestimmung der beiden Gemeinwesen im Wege des Concordats entgegenstehen, keineswegs in gleichem Maße Platz greifen, wo es sich um Vereinbarungen mit der Curie über concrete Punkte von praktischem Interesse handelt, braucht dabei kaum hervorgehoben zu werden. Uebrigens war Richter weit entfernt hinsichtlich der Streitfrage über die rechtliche Natur der Concordate der absolutistischen Staatsdoctrin zu huldigen, welche auch neuerdings wissenschaftliche Vertreter gefunden hat; er hielt sie vielmehr für völkerrechtliche Verträge.

Kaum minder bedenklich, als die in Süddeutschland gemachten Versuche, im Wege des Concordats die principielle Abgränzung von Staat und Kirche zu bewirken, mußte Richter die Wendung der Dinge erscheinen, welche in Preußen hinsichtlich des Verhältnisses zur katholischen Kirche, besonders unter dem Raumerschen Ministerium, hervortrat. Er fand zu beklagen, daß die Aufgabe der Gesetzgebung, den Rechtsstand zunächst

hinsichtlich der katholischen Kirche auf dem Grunde des durch die Verfassung sanktionirten Princips neu zu gestalten, unerfüllt blieb; daß die Zeit zu einer so mühsamen Arbeit sich nicht fähig zeigte; daß nunmehr die Verwaltung mehr und mehr auf den Weg gedrängt wurde, durch ausdrücklichen Verzicht, mehr noch durch bloßes Geschehenlassen, dem Principe der Verfassungsurkunde Genüge zu verschaffen. Denn darum sah sie sich außer Stand zu verhindern, daß Ansprüche, welche in der Verfassungsurkunde nicht begründet waren, sich auf dem Gebiet der Thatsachen Geltung verschafften (man denke z. B. an das Umsichgreifen des Jesuitenordens in den westlichen Provinzen, an seine zahlreichen festen Niederlassungen ohne die von der Verfassungsurkunde geforderte Verleihung von Corporationsrechten, an das Aufhören jeder staatlichen Controle hinsichtlich der Vorbildung der katholischen Geistlichen, hinsichtlich der Disciplin über dieselben auch wo sie mit äußerem Rechtszwange gegen Freiheit und Vermögen vorgeht, hinsichtlich der geistlichen Orden). Es leuchtet ein, daß auf dem Wege des Geschehenlassens, der Passivität gegenüber einer thatkräftigen Aktion an eine Wahrung des „vom Staate unverlorenen Rechts", an eine feste, principiell bewußte Haltung der Staatsgewalt, an eine Ausbildung des Schutzrechts nicht zu denken war, vermöge dessen der Staat seine Verwendung und seine Macht gegen den etwaigen Mißbrauch der geistlichen Gewalt eintreten zu lassen hat. Der Zustand, welcher in Beziehung auf die Rechte der Staatsgewalt gegenüber der katholischen Kirche in Preußen auf diesem Wege des Geschehenlassens eingetreten ist, ist von Richter (Die Entwickelung des Verhältnisses zwischen dem Staate und der katholischen Kirche in Preußen seit der Verfassungs-Urkunde vom 5. Dezember 1848 in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. I. S. 100 ff.) im Einzelnen dargelegt worden. Er selbst vertrat demgegenüber fortdauernd die Nothwendigkeit insbesondere einer gesetzlichen Ausbildung des Schutzrechts der Staatsgewalt, an welchem diese jetzt mit zwiefacher Kraft festhalten müsse. Das deutsche Kirchenrecht habe diese Seite des Hoheitsrechts früher wenig gepflegt, weil es den polizeilichen Gesichtspunkt mehr in den Vordergrund gestellt hatte. Diese Lücke habe man wohl durch die bestehenden Gesetze ausfüllen zu können geglaubt. Dies sey jedoch unhaltbar, wenn man z. B. erwäge, daß ein Erlaß der Kirchengewalt, der den Frieden eines ganzen Landes stören könne, nicht, wie geschehen, mit einem von einem Privaten in gleicher Richtung begangenen Preßvergehen auf gleiche Linie gestellt werden dürfe; daß gegenüber einer notorisch aggressiven, festgeschlossenen Organisation, wie dem Jesuitenorden der Schutzpflicht des Staates für seine evangelischen Unterthanen nicht mit der Fiktion genügt werde, es bestehe ja das Vereinsgesetz in Kraft. Es bedürfe mithin hier ergänzender Bestimmungen, gegen welche die katholische Kirche um so weniger werde Widerspruch einlegen dürfen, je mehr an ihr die Pflicht der Gerechtigkeit erfüllt worden sey. In einer in der 6. Aufl. des Lehrbuchs mitgetheilten handschriftlichen Notiz bemerkt Richter: „Nachdem in Preußen die Verfassungs-Urkunde und die Verwaltungspraxis, welcher die Durchführung des von ihr hinsichtlich der kirchlichen Selbstständigkeit aufgestellten Princips bisher im Wesentlichen überlassen blieb, die Kirchenfreiheit in einem Maße anerkannt hat, daß selbst die neueren Concordate in manchen Beziehungen dahinter zurückbleiben, wird auch hier die Frage entstehen, ob nicht zur Sicherung des Staates ein Organ zur Entscheidung namentlich in den Fällen zu schaffen seyn möchte, wo Conflikte zwischen den Religionsgesellschaften stattfinden, oder wo ein dem Staate und den einzelnen Staatsbürgern schädliches Verhalten der Kirchengewalt die Merkmale eines Verbrechens nicht an sich trägt, und folglich die Ahndung durch die Strafgesetze ausgeschlossen ist."

So viel über die Auffassung, welche Richter in Beziehung auf das Verhältniß der Staatsgewalt zur katholischen Kirche, insbesondere in Preußen vertrat. Ich glaubte hierauf bei dem hohen zeitgeschichtlichen und praktischen Interesse der bezüglichen Fragen näher eingehen zu sollen. Wenden wir uns nunmehr zu der principiellen Stellung, welche er in Beziehung auf das evangelische Kirchenrecht einnahm, so wird sich die Er-

örterung derselben zweckmäßig mit einer Karakterisirung seiner Leistungen als kirchenrechtlicher Schriftsteller überhaupt verbinden lassen.

Unter Richter's kirchenrechtlichen Arbeiten sind zunächst diejenigen hervorzuheben, welche sich auf die Quellen des Kirchenrechts beziehen. Unter den gemeinschaftlichen Quellen des katholischen und evangelischen Kirchenrechts ist vor Allem das Corpus juris canonici von Wichtigkeit. Wir haben bereits der Ausgabe Richter's gedacht. Einer eingehenden Würdigung derselben kann ich mich an dieser Stelle um so mehr enthalten, als über den Plan Richter selbst in seinen Jahrbüchern II. S. 1084 ff. berichtet hat, und ich mich überdies auf Hinschius a. a. O. S. 352 f. und Schulte a. a. O. S. 263 beziehen kann. Hier genügt es, zu bemerken, daß Richter, sich im Gegensatz zu Just Henning Böhmer's Ausgabe an den Text der officiellen römischen Ausgabe anschließend, und den kritischen Apparat in die Noten verweisend, eine Ausgabe geboten hat, welche nicht allein leistete, was mit den damaligen Mitteln der Wissenschaft geleistet werden konnte, sondern wahrhaft mustergültig, eine gesicherte Grundlage des Quellenstudiums bildet und bis heute die beste Ausgabe des kanonischen Rechtsbuches ist.

In Beziehung zu dem Kreise der kanonischen Quellen stehen ferner folgende Arbeiten: 1) Beiträge zur Kenntniß der Quellen des kanonischen Rechts, Leipz. 1834. (I. Ueber Algerus von Lüttich und sein Verhältniß zu Gratian. II. Zur Berichtigung der Inskriptionen im Dekret. III. Ueber die Collectio Anselmo dedicata). 2) De inedita Decretalium collectione Lipsiensi, Lips. 1836. 3. Eine Marburger akademische (Prorektorats-) Schrift von 1844, welche ungedruckte auf die Verurtheilung des Pabstes Formosus bezügliche Stücke und ferner eine vatikanische Canonensammlung (quae in Codd. Vatic. 1547 et 1352 continetur) mittheilt. 4) Eine Menge vortrefflicher Recensionen in den von Richter begründeten kritischen Jahrbüchern.

Aber auch um die Kenntniß der besonderen Quellen des katholischen Kirchenrechts erwarb sich Richter hohe Verdienste. Neben der Ausgabe der Canones et decreta Conc. Tridentini, Lips. 1839. 4. u. ö. ist hier vor Allem zu nennen die große von Richter und Schulte besorgte Ausgabe der Canones et decreta Conc. Tridentini ex editione Romana a. 1834 repetiti. Accedunt S. Congr. Conc. Trid. Interpretum Declarationes ac Resolutiones ex ipso Resolutionum Thesauro, Bullario Romano et Benedicti XIV. Operibus et Constitutiones Pontificiae recentiores ad jus commune spectantes e Bullario Romano selectae. Lips. 1853. Lex.-8. Ich verweise über dieselbe im Allgemeinen auf Schulte a. a. O. S. 263 f. und bemerke nur, daß die große Fülle praktischer Anschauungen, welche sich hier darbietet, beigetragen hat, dem Studium und Vortrage des katholischen Kirchenrechts eine lebendigere Richtung zu geben. Die deutschen Lehrbücher des Kirchenrechts, und zwar nicht allein das Eichhorn'sche, sondern vor Allem auch diejenigen katholischer Verfasser, hatten nämlich bis dahin ihre Darstellung des katholischen Kirchenrechts fast ausschließlich auf das kanonische Rechtsbuch und das Tridentinum gegründet; sie „ignorirten mithin den reichen Strom einer dreihundertjährigen Entwickelung fast ganz.“ Richter, welcher schon seit der ersten Auflage seines Lehrbuchs bemüht war, das Recht auch der katholischen Kirche treu und lebensvoll darzustellen, hat denn bereis von der 4. Auflage ab auch für sein Lehrbuch aus jener reichen Fundgrube für eine ersprießliche Behandlung des neueren katholischen Kirchenrechts Gewinn gezogen, worin ihm dann die neueren Handbücher von Schulte und Phillips gefolgt sind.

In ähnlicher Weise ist die bereits erwähnte Richter'sche Sammlung der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts die unentbehrliche Grundlage eines eingehenden Studiums des evangelischen Kirchenrechts geworden. Gerade in der umfangreichen Heranziehung des Quellenmaterials aus dem Jahrhunderte der Reformation, wie sie durch die Richter'sche Sammlung und Behandlung der Kirchenordnungen möglich wurde, liegt denn auch ein Hauptvorzug der dem evangelischen Kirchenrecht gewidmeten

Abschnitte in dem Richter'schen Lehrbuche, im Vergleiche mit dem Eichhorn'schen Kirchenrecht. Gerade auf diesem Wege ist es Richter möglich gewesen, so viel tiefer in den Geist der Institute des evangelischen Rechtes einzudringen und ihre Grundlagen so viel schärfer und klarer darzulegen, als dieß Eichhorn vermocht hat, der im Uebrigen mit Richter das Verdienst theilt, eine wahrhaft evangelische Kirchenrechtswissenschaft wieder hergestellt und dem Unfuge falscher naturrechtlicher Theorien den Boden abgewonnen zu haben, welchen sie überwuchert hatten. Hatten diese falschen Theorien der Philosophie den Beruf zugeschrieben, „das Recht nicht bloß wie es seyn soll, zu durchdringen, sondern zu erfinden", hatte die Behandlungsweise, welche das evangelische Kirchenrecht seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts fand, die positiven Gestaltungen des Lebens vernachlässigt, so darf es nicht Wunder nehmen, daß beim Beginn unseres Jahrhunderts das Kirchenrecht fast wie ein verdorrtes Reis am Baume der Wissenschaft erschien, — zu einer Zeit, wo nicht nur den Männern des Rechts der Begriff der Kirche insonderheit als einer allgemeinen christlichen Kirche so gut wie abhanden gekommen war. Die wissenschaftliche Erneuerung des Kirchenrechts in Deutschland hat einerseits an die Vertiefung des religiösen Gefühls angeknüpft, welche seit den Tagen der äußeren Erniedrigung und inneren Erhebung unseres Volkes mit der Wiedergeburt des vaterländischen Geistes Hand in Hand ging, andererseits aber an das Erstehen einer wahrhaft geschichtlichen Rechtswissenschaft. So sollen denn auch die kirchenrechtlichen Verdienste Eichhorn's, welcher — mit Savigny der Hauptbegründer der sogenannten historischen Rechtsschule — seinen großen Leistungen auf dem Gebiete des deutschen Rechts in seinem Kirchenrecht ein ebenbürtiges Werk zur Seite gestellt hat, nicht gering geschätzt werden, wenn wir hier die Vorzüge der Richter'schen Arbeiten hervorheben. Uebrigens dürfen wir in vielen Beziehungen Beide nebeneinanderstellen.

Auch Richter gehörte der historischen Schule an. Wie die großen Meister derselben, hat er stets auch den Unterschied des Standpunktes rechtshistorischer und antiquarischer Forschung sich gegenwärtig gehalten. Bei der Erforschung des Entwickelungsganges des Rechts hatte er daher immer die Erkenntniß des gewordenen Rechts als Ziel vor Augen. Der Satz Savigny's: „Die Liebhaberei an dem Eigenthümlichen und Alterthümlichen als solchem ist schön und gut, aber die eigentliche Wahrheit ist doch schöner und die Sorge für das lebendige Bedürfniß der Gegenwart ist doch besser" — galt ihm übrigens auch als praktische Maxime. So hat er in Disciplin und Cultus eine Annäherung an die älteren Kirchenordnungen auch stets nur so weit vertreten, als das Heil der Kirche und das lebendige Bedürfniß der Gegenwart eine Anknüpfung an die ältere Entwickelung zu erfordern schien. Jene ungeschichtliche und widergeschichtliche Anschauung, welche die Repristination der kirchlichen Zustände des 16. Jahrhunderts auf ihre Fahne schrieb, und die von Richter herausgegebenen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts nicht sowohl als eine Erkenntnißquelle des Wesens der evangelischen Rechtsinstitute, als vielmehr als ein in den meisten Stücken heute unmittelbar anwendbares Recht oder wohl gar als unabänderliche Tafeln eines jus divinum hinzustellen bemüht war, und eine dreihundertjährige Entwickelung negiren zu können vermeinte, hat in Richter allezeit einen entschiedenen Gegner gefunden. Wie Eichhorn war also auch Richter durchdrungen von der Erkenntniß der wahren Bedeutung rechtsgeschichtlicher Forschung, und nicht minder von den großen Gesetzen der Rechtsbildung, welche neuerdings der Dilettantismus neulutherischer Eiferer und die Ignoranz in das Kirchenrecht pfuschender Pastorenvereine anfechten zu können vermeint hat.

Mit Eichhorn theilte Richter auch die ernste religiöse Gesinnung; wie jener war er durchdrungen von den großen Heilswahrheiten der evangelischen Lehre. Richter's persönliche Stellung zum Christenthum trug dabei den Ausdruck jener gefühligen Wärme, die seinem ganzen Wesen eigen war. Wohl hat er die objektiven Ordnungen der Kirche in ihrem Werthe erkannt und hochgestellt, seine eigene kirchliche Stellung trug doch einen pietistischen Zug an sich, aber in dem edlen Sinne Spenerischer Weise,

ohne Neigung zu einem krankhaften Subjektivismus oder zu unwahrer Frömmelei. In diesem Sinne fühlte er sich besonders angezogen durch das kirchliche Leben der herrnhutischen Gemeinden und oft hat er aus den großen Kämpfen der Landeskirche in Stunden banger Sorge um das Heil der letzteren sehnsuchtsvoll hinübergeblickt auf die stille Wirksamkeit der Brüdergemeinde.

Vor Eichhorn's Kirchenrecht zeichnet sich Richter's Bearbeitung des evangelischen nicht minder, als die des katholischen Kirchenrechts, wie schon angedeutet, zunächst durch das bei weitem umfassendere Material aus, welches er verwendet hat. Dieses gilt zunächst von dem geschichtlichen Quellenmaterial. Wir besitzen überhaupt noch keine eigentliche Geschichte des Kirchenrechts, insbesondere des deutschen Kirchenrechts. Wenn hier überhaupt von einem Ersatz die Rede seyn kann, so bietet ihn das Lehrbuch Richter's. Nicht nur eine Geschichte der Rechtsquellen ist hier in gedrängten Zügen geliefert und in jeder neuen Auflage nach dem neuesten Stand der Forschung berichtigt worden, sondern auch die Verfassungsentwicklung ist in musterhaft gedrängter Darstellung gegeben, eine Arbeit, wie sie katholische Kirchenrechtsschriftsteller schon wegen ihres dogmatisch gebundenen Standpunkts nicht liefern konnten. Aber auch in dem System des Kirchenrechts hat Richter, indem er eine auf tiefster eingehender Forschung beruhende Darlegung der geschichtlichen Entwickelung jedes einzelnen Instituts als Grundlage für die Darstellung des geltenden Rechts vorausschickt, sein reiches geschichtliches Wissen in fruchtbringendster Weise für die dogmatische Ausführung nutzbar gemacht. Dies zeigt sich zunächst in der Behandlung der Institute des kanonischen Rechts. Die katholische Kirche des Mittelalters war bekanntlich nicht allein Kirche, sondern zugleich die große Cultur- und Civilisationsanstalt für die abendländischen, besonders romanischen und germanischen Nationen; sie mußte vermöge dieser Stellung viele Aufgaben auf sich nehmen, welche wir heute dem Staate zuschreiben. So bildete sie denn auch ihr Recht, das kanonische, nicht allein als ein kirchliches, sondern zugleich als das Recht des großen geistlichen Universalstaats aus, innerhalb dessen die einzelnen weltlichen Reiche fast nur wie Provinzen, ihr Recht, wie Provinzialrechte im Verhältnisse zu dem gemeinen Rechte der Christenheit erschienen, als welches sich das kanonische Recht in Verbindung mit der von ihm fortgebildeten römischen Grundlage darstellt. So ist denn das kanonische Recht im Mittelalter als eine Art neues Jus gentium in die besondere Rechtsentwickelung der einzelnen europäischen Völker eingetreten. Bei den mannigfaltigen Berührungen mit dem nationalen Rechtsleben hat sich jedoch das kanonische Recht nicht minder empfangend wie mittheilend verhalten. Diese Einwirkung der nationalen Rechte, insbesondere des deutschen ist in den Richter'schen Arbeiten in einem Umfange nachgewiesen, wie nirgends zuvor.

Es wurde bereits erwähnt, daß dasselbe hinsichtlich der Heranziehung der älteren evangelischen Rechtsquellen für die Darstellung der Institute des evangelischen Kirchenrechts gilt. Diesem Umstande und den umfassenderen Kenntnissen Richter's in den als Hülfswissenschaften des Kirchenrechts in Betracht kommenden theologischen Disciplinen ist es zu verdanken, daß Richter's Behandlung des evangelischen Kirchenrechts sich durchgehend durch tiefere principielle Begründung vor derjenigen Eichhorn's auszeichnet. Aber auch die partikularrechtliche Entwickelung ist bei Richter überall nicht nur in größerem Umfange in den Kreis der Betrachtung gezogen, sondern vor Allem mehr in ihrem inneren Zusammenhange erfaßt, als bei Eichhorn. Richter weist den einzelnen partikularrechtlichen Erscheinungen ihre richtige Stellung in der Gesammtentwickelung der Institute des deutschen evangelischen Kirchenrechts an, und er ermöglicht erst dadurch die Kritik, welche die Bahnen der kirchenrechtlichen Entwickelung einer Landeskirche an dem Maßstabe der unveräußerlichen reformatorischen Principien zu messen hat. Die sichere principielle Begründung, auf welcher die Richter'sche Darstellung der Institute des deutschen evangelischen Kirchenrechts ruht, ist auch für die spätere Behandlung des Territorialkirchenrechts von eingreifender Bedeutung gewesen, wie die

trefflichen Arbeiten von Hauber über das evangelische Kirchenrecht Württembergs, von Büff über dasjenige Kurhessens, von Jacobson über das Preußische zeigen. Um so weniger bedarf es hier einer Widerlegung der abgeschmackten Behauptung, welche neuerdings Roßhirt aufgestellt hat, eine Darstellung des evangelischen Kirchenrechts werde künftig nur noch in der Form des Territorialkirchenrechts möglich seyn. Gerade dadurch, daß die erwähnten Arbeiten überall bei der Behandlung des letztern von dem lebendigen Bewußtseyn des principiellen Zusammenhangs mit der gesammten kirchenrechtlichen Entwickelung des evangelischen Deutschlands Zeugniß ablegen, erscheinen sie von solcher Bedeutung in der Literatur des evangelischen Kirchenrechts.

Richter geht in seinen principiellen Erörterungen in Beziehung auf das evangelische Kirchenrecht stets auf die großen Grundwahrheiten der Reformation zurück. Von ihnen aus und an der Hand der Geschichte hat er die praktischen Gestaltungen beurtheilt, welche in so vielen Punkten nur eine mangelhafte Verwirklichung der Grundsätze enthalten, von denen die Reformation ausging. Indem er insbesondere nachweist, wie die Verfassungsbildung namentlich der lutherischen Landeskirchen Deutschlands nicht erst seit dem Territorialsystem, sondern bereits von der unterlassenen Gemeindeorganisation im Zeitalter der Reformation ab in Bahnen gelenkt ist, welche zu noch heute fortwirkender tiefer Schädigung des kirchlichen Lebens führen mußten, trat er in principiellen Gegensatz gegen eine Richtung, welche beinahe alles Unheil, das über die evangelische Kirche Deutschlands gekommen ist, erst von dem Territorialsystem des Thomasius datirt, und in der Reproduktion der theologischen Ausgestaltung des sogenannten Episcopalsystems der Carpzows den Kanon aller kirchlichen Verfassungsbildung zu besitzen meint. Freilich hat auch Richter in Theorie und Praxis so entschieden, wie irgend Einer, sich gegen die territorialistische Behandlung der kirchlichen Dinge erklärt, welche der Kirche das Recht, sich als eine selbstständige Lebensordnung zu wissen und zu gestalten bestreitet. Allein er hat auch das Heil der kranken Kirche nicht in einem System zu finden vermocht, welches die Kirchengewalt dem Lehrstande vindicirt, und den Landesherrn wesentlich als dessen ausführendes Organ hinstellen wollte. Bereits im Jahre 1840 hat Richter in der Abhandlung über „die Grundlagen der Kirchenverfassung nach den Ansichten der sächsischen Reformatoren" in der Zeitschrift für deutsches Recht Bd. IV. an der Stahl'schen Verfassungslehre vernichtende Kritik geübt. Hier wie später in den einschlagenden Paragraphen des Lehrbuchs und in der Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung Deutschlands hat Richter mit der Macht seines überlegenen geschichtlichen Wissens, übrigens im Wesentlichen in materieller Uebereinstimmung mit den trefflichen Arbeiten von Höfling und Scheurl die mangelnde Begründung der Stahl'schen Theorien in schlagender Weise dargethan. Dennoch hat nicht sowohl die wissenschaftliche Bedeutung Stahl's, als der Strom der Ereignisse in der Reaktionsperiode nach 1848 auch der Stahl'schen Kirchenverfassungslehre trotz Richter's Widerlegung vorübergehend großen Anhang besonders in denjenigen Kreisen der Geistlichkeit sichern können, welche sich gegen eine gründliche kirchenrechtliche Bildung zu verschließen gewohnt sind. So wenig Richter dem Regiment des Lehrstandes das Wort geredet hat, dessen praktischer Erfolg überdieß stets nur darin bestanden hat, das protestantische Laienbewußtseyn in die Arme des kirchlichen Absolutismus der Fürsten zu treiben, so wenig hat er andererseits jener Vergötterung des landesherrlichen Kirchenregiments gehuldigt, welche neuerdings dasselbe sogar als juris divini hinzustellen versucht hat (Mejer). Vielmehr weit entfernt, diesem Regiment einen dogmatischen Karakter zu vindiciren, sieht er in ihm, wenn schon eine gute und löbliche, immerhin aber eine menschliche Ordnung, welche eben deshalb den Geschicken aller menschlichen Ordnungen unterliegen kann. Im Jahre 1848, als die in Preußen von dem Grafen Schwerin eingesetzte Commission, welche die Einleitungen „zu einer neuen, aus der evangelischen Kirche sich selbst entwickelnden Verfassung derselben" treffen sollte, sich über den Grundsatz vereinigte, „daß durch die eingetretene Veränderung der Staatsform auch die gegenwärtig

zu Recht bestehende Verfassung der Kirche so weit in Frage gestellt sey, als sie auf dem Principe der landesherrlichen Kirchengewalt beruhe," hat Richter (Vortrag über die Berufung einer evangelischen Landessynode, Berlin 1848) das landesherrliche Kirchenregiment in seiner damaligen Gestalt mit der constitutionellen Monarchie sogar für unverträglich erklärt. Zu derselben Zeit bemühte sich freilich auch Stahl (Evangelische Kirchenzeitung Nr. 55) darzuthun, daß die Voraussetzungen des landesherrlichen Kirchenregiments nunmehr gewichen seyen, weil die constitutionelle Verfassungsform dem Regenten nun und nimmer gestatte, „auf irgend einem Gebiete eine selbstständige, von der Mitwirkung des Volks unabhängige Macht auszuüben." Wir wollen nun nicht behaupten, daß Richter damals von dem Irrthum der Zeit frei gewesen sey, die verfassungsmäßige Monarchie und das landesherrliche Regiment in der Kirche seyen zu unvereinbaren Gegensätzen geworden, eine Ansicht, gegen die er selbst sich später auf die Thatsache berufen konnte, daß in den Grundgesetzen vieler deutscher constitutioneller Staaten das landesherrliche oberste Kirchenregiment ausdrücklich vorbehalten worden ist. Richter selbst sagt darüber: „Ich nehme keinen Augenblick Anstand, zu bekennen, daß ich im Jahre 1848, als das kaum errichtete Ober-Consistorium wieder aufgehoben und scheinbar das landesherrliche Kirchenregiment aufgegeben und die Kirche sich selbst überlassen war, mit gar manchen anderen, von demokratischen Tendenzen nicht berührten Männern die Berufung einer Landessynode als einen außerordentlichen Nothbehelf in einer außerordentlichen Zeit angesehen habe. Gerade deßhalb aber bin ich bei jenem Gedanken nicht länger verharrt, als seine Veranlassung dauerte. Seit die Verhältnisse sich wieder befestigt hatten und durch die Verfassungs-Urkunde das Recht auch der bestehenden evangelischen Kirche auf selbstständige Verwaltung ihrer Angelegenheiten anerkannt worden worden war, habe ich unablässig einerseits zwar die Nothwendigkeit einer allmähligen, stufenweisen Ergänzung der nur einseitig entwickelten Kirchenverfassung durch Organe der Gemeinden und durch Synoden, andererseits aber auch die geschichtliche Berechtigung der Stellung des Königs zu der Kirche und das Recht der Kirche an dieser Stellung vertreten." Jedenfalls hat er später auch für Preußen dargethan, daß die Behauptung, die besondere Stellung des Königs zu der Kirche sey im Jahre 1848 aufgegeben oder aufgehoben, sich auf keine positive Thatsache zu stützen vermöge, und daß auch in die Bestimmung der Verfassungs-Urkunde über die Selbstständigkeit der Kirche die Aufhebung des landesherrlichen Kirchenregiments nicht hineingetragen werden dürfe. Ueberdies sah er die Lage wenigstens der preußischen Landeskirche in den Kämpfen nach 1848 als eine solche an, „daß dieselbe den äußeren Halt, welchen sie bisher an dem Könige ihres Glaubens gehabt, nicht verlieren könne, ohne der Gefahr der Spaltung zu unterliegen." Der 15. Art. der preußischen Verfassungs-Urkunde hatte nach Richter's Ansicht die Verfassung der preußischen Landeskirche überhaupt nicht unmittelbar verändert, wohl aber enthalte er einen erneuerten Impuls, so an ihr zu ändern und zu bessern, daß die Kirche sich als ein mit eigenem Berufe und eigenem Rechte begabtes sittliches Gemeinwesen darzustellen und diesen ihren Beruf und ihr Recht gegenüber dem Staate und den andern Religionsgesellschaften zu vertreten im Stande sey. Wie überhaupt, so sah er also für Preußen als nothwendig an die Erweiterung und Ergänzung der bestehenden Verfassung durch die Begründung einer tüchtigen Gemeindeverfassung und die Errichtung von Synoden auf dem Grunde derselben, welche nach den Stufen der jetzigen Verfassung aufsteigen und sich erweitern. Er war also auch ein Gegner jener Raumer'schen Auffassung von der Selbstständigkeit der Kirche, wonach zu deren Durchführung die Einrichtung einer collegialisch verfaßten obersten Kirchenbehörde genügen sollte.

Auch für Preußen vertrat er mithin denselben Standpunkt, dem er hinsichtlich der Verfassungsfragen im Allgemeinen das Wort redete. Tief beklagte er es, daß die Verfassungsentwickelung der lutherischen Landeskirchen Deutschlands es im Wesentlichen bis in die neuere Zeit nur zu canonischen Parochien, statt zu evangelischen Gemeinden

bringen konnte. „Die innere Seite, der Dienst und Beruf der Gemeinden als Gliederungen des kirchlichen Leibes, hat, von wenigen Ausnahmen abgesehen, keine Pflege gefunden, und es ist dadurch ein großes Maß der edelsten Kräfte unbenutzt verloren gegangen. Darum sollte es überall die Aufgabe seyn, die Uebung der christlichen Liebe durch Zucht und Pflege in den Gemeinden neu zu beleben.“ Darum begrüßte er die Versuche neuer kirchlicher Gemeindeordnung mit Freuden, so schwach die neuen Gemeindeorgane auch vielfach ausgestattet wurden. Ebenso entschieden redet er der Einführung von Synoden das Wort, die er kraftvoll organisirt wissen will. Denn sie sollen mit eintreten in das Regiment der Kirche. Dagegen hat Richter nicht zu den Anhängern des sogenannten kirchlichen Constitutionalismus gehört, und gewiß mit Recht. Denn eine Synode kann und soll so wenig Parlament seyn, als der Landesherr König ist in der Kirche. Wie die Kirche nur Einen ewigen unsichtbaren König hat, so dürfen auch die Pflichten und Befugnisse der Synoden nicht nach der unzutreffenden Analogie der Stellung constitutioneller Volksvertretungen beurtheilt werden. Für die Bildung der Synoden, wie für die Gemeindeordnung vertritt er daher stets die eigenthümlich kirchlichen Gesichtspunkte, insbesondere den organischen Aufbau der synodalen Verbände. Kraftvoll aber wollte er die Synoden organisirt wissen. So stellt er die Kreissynoden als die nothwendige Ergänzung der Presbyterien, mit der Bestimmung besonders für den gemeinsamen Dienst durch Zucht und Pflege hin, und tief hat er es beklagt, daß die ohnehin schwachen Anfänge der kirchlichen Gemeindeordnung von 1850 in Preußen durch den übermäßigen Verzug der Organisation der Kreissynoden, dessen Grund wir in den persönlichen Verfassungsanschauungen König Friedrich Wilhelms IV. zu suchen haben, der Verkümmerung Preis gegeben wurden. Auch in jenem Vortrag auf der Eisenacher Conferenz (im Allgemeinen Kirchenblatt Bd. I. S. 270 ff.), wo er, gebunden durch seine amtliche Stellung und sichtlich unter den noch frischen Eindrücken der kirchenfeindlichen Bestrebungen des Revolutionsjahres stehend, wohl am zurückhaltendsten sich über die Synodalfrage geäußert und wohl am ängstlichsten das Maß der den Synoden einzuräumenden Funktionen beschränkt hat, vertritt er doch die Organisation auch der höheren Synodalstufe für den gemeinsamen Dienst durch das Zeugniß. Später hat er hinsichtlich der Gemeindeordnung die Beseitigung der in Preußen beliebten bindenden Vorschlagslisten für rathsam erklärt, worüber seiner Zeit die Kirche unabhängig von der staatlichen Gesetzgebung Entschließung zu fassen haben werde. Den Synodalausschüssen sey die Betheiligung an gewissen Attributen der ständigen Verwaltung zu sichern. Für die Provinzialsynoden in ihrer Zusammenfassung mit den ständigen Behörden nimmt er die Funktionen des Anordnens, des Beantragens und Berathens und der Vertretung der Interessen der Provinzialkirche nach oben in Anspruch. Auch scheint ihm zu erwägen, ob nicht in Sachen der Disciplin z. B. bei erfolgter Absetzung eines Geistlichen wegen falscher Lehre den Synoden die Stellung einer Revisionsinstanz nachzuweisen seyn möchte, ein Gedanke, welcher an die Aeußerungen der Reformatoren über das Gericht über die falsche Lehre anknüpft und freilich in etwas veränderter Gestalt in der neuen Kirchenverfassung in Hannover eine Verwirklichung gefunden hat. Auch für Preußen hält er die Landessynode für den unentbehrlichen Abschluß der Organisationen und zwar eine in regelmäßigen Perioden zusammentretende Landessynode. Für sie nimmt er die Befugniß in Anspruch, unter Sanktion des Landesherrn für das ganze Gebiet der Landeskirche Verordnungen zu erlassen. Mit Berufung auf die Aeußerungen der sächsischen Reformatoren erklärt er noch in der letzten Auflage des Lehrbuchs für neue Agenden, für Veränderungen in der kirchlichen Verfassung u. s. w. die Zustimmung einer Synode für erforderlich, wenn nicht der bisher befugte formlose Widerspruch der Gemeinden berechtigt bleiben soll. Für Preußen und die übrigen constitutionell verfaßten, paritätischen Staaten hat er der Landessynode aber noch einen weiteren wichtigen Beruf vindicirt. Sie soll die Kirche nach Außen, d. h. gegenüber dem Staate und den anderen Religionsgesellschaften zu repräsentiren haben. Insbesondere werde ihr eine

wesentliche Betheiligung bei der künftigen Auseinandersetzung mit dem Staate zufallen. Denn es war ihm klar, daß bei Conflikten zwischen Staat und Kirche, oder der evangelischen Kirche mit anderen Kirchen der verfassungsmäßige König nicht mehr in der Weise in den Vordergrund gestellt werden dürfe, wie dies bei der bisherigen persönlichen Ausübung des Regiments durch den Landesherrn der Fall gewesen sey. In den angedeuteten Beziehungen werde die Aktion künftig in erster Linie der Landessynode zufallen. Schon damit ist allerdings ausgesprochen, daß von dieser Verwirklichung der in der Verfassungs-Urkunde Preußens gewährleisteten und auch in den übrigen deutschen Staaten durchzuführenden Selbstständigkeit der evangelischen Kirche auch das landesherrliche Regiment zwar nicht in seiner Existenz, aber doch in der Art seiner Uebung berührt werden müsse. Mehr und mehr werde es sich auf seinen ursprünglichen Gedanken, nämlich den der Vogtei und somit auf diejenigen Funktionen zurückziehen müssen, welche den Zweck haben, die Einheit der Kirche und den Frieden in derselben zu sichern. Richter kommt also, hier ausgehend von der veränderten Lage des Staatsoberhaupts, hinsichtlich der künftigen Gestaltung des landesherrlichen Kirchenregiments ungefähr zu dem nämlichen praktischen Ergebniß, welches neuerdings von Scheurl in der trefflichen Schrift: Zur Lehre vom Kirchenregiment (Erlangen 1862) aus den kirchlichen Bedürfnissen der Gegenwart abgeleitet hat, auf die Nothwendigkeit der Veränderung seiner Ausübungsweise. Und in der That, soll das landesherrliche Regiment in der Kirche Bestand haben, — und wir glauben, daß es nach der erforderlichen Berichtigung der Art seiner Uebung der Kirche auch ferner zum Segen gereichen wird, — so kann es nicht bleiben, wie es ist. Die landesherrliche Kirchengewalt, wie sie geworden war, war allerdings die „Schwester der absoluten Monarchie", und zwar in dem Sinne, welchen die Reformatoren selbst in der Reaktion gegen die Wiedertäufer und den Bauernaufruhr entwickelt hatten. Als Staatsregiment in der Kirche ist sie in der Gegenwart unhaltbar; als Absolutie des Fürsten in kirchlichen Dingen, um ihn gleichsam für die verfassungsmäßige Beschränkung im Staat zu entschädigen, wäre sie eine Entwürdigung und ein Unheil für die Kirche. Warum aber sollte die verfassungsmäßige Monarchie unvereinbar seyn mit einer Gestaltung der Kirche, in welcher diese, in ihren Gliederungen sich aufbauend, und in Gemeinde, Kirchenkreis und Provinz ihr Leben selbstständig gestaltend, in dem evangelischen Fürsten den bewährten Halt und Schirmherrn der ebenfalls synodal verfaßten Landesgemeinde findet.

Wir haben Richter's Ansichten über Kirchenverfassung eine genauere Darlegung zu Theil werden lassen. Ueber andere wichtige Fragen des evangelischen Kirchenrechts genügt es hier kurz seinen Standpunkt zu bezeichnen. Wir lassen ihn selbst reden (Kirchenrecht, 5. Aufl., Vorrede): „Eine Aenderung der principiellen Standpunkte wird darin [in der 5. Aufl.] nicht gefunden werden. Ich bin nämlich, soviel das evangelische Kirchenrecht anlangt, noch immer nicht zu der Lehre von Kirche und Amt durchgedrungen, die zuletzt in der „Theologie der Thatsachen" einen so bedeutsamen Schritt zu dem katholischen Grundsatze im Tridentinum gethan hat; ich habe noch immer die Ueberzeugung, daß ich recht thue, wenn ich nicht suche, was die evangelischen Confessionen trennt, sondern was sie bindet, und wenn ich folglich ein Vertreter des Unionsgedankens geblieben bin; ich halte fortwährend die alten Kirchenordnungen, die jetzt von Manchen wie Tafeln göttlichen Gesetzes behandelt werden, für das, was sie sind, und meine daher, es sey nicht conservativ, sondern willkürlich, sie da als geltendes Recht zu behandeln, wo sie ausdrücklich oder stillschweigend außer Gebrauch gesetzt worden sind; ich läugne fortgesetzt die Richtigkeit der Ansicht, nach welcher die Gemeinde nur ein Objekt der Mission, und das Verlangen nach geordneter Betheiligung derselben an Zucht und Pflege ein verwerflicher Collegialismus und ein Angriff auf die Rechte des Amtes ist, und bin auch heute noch der Meinung, daß synodalische Einrichtungen, so sie sich nur auf dem Grunde nicht des politischen,

sondern des kirchlichen Gedankens entwickelten, ein guter Gewinn seyn würden; ich erkenne auch jetzt noch in Kirchenbuße und Bann weder die nächsten noch die besten Heilmittel für das Leiden der Kirche; ich glaube endlich bis auf diesen Tag, daß man unbeschadet der Seligkeit einen milden Standpunkt in der Ehescheidungsfrage haben kann, und daß es nicht protestantisch ist, in diesem Stücke Kirche und Staat von einander loszulösen. Somit bin ich freilich hinter Vielem zurückgeblieben, was neuerdings hier und dort zu dem rechten Kirchenthum gerechnet zu werden pflegt, und werde daher auch ferner von diesem als Rationalist, von jenem als Collegialist, von dem dritten als einer, der da weder kalt noch warm ist, von dem vierten als Anhänger der „Theologie der Rhetorik" karakterisirt werden. Indem ich aber dem mich unterwerfe, harre ich des Gerichts, das in den Erfolgen der modernen Lehren auf dem Boden der Thatsachen für mich oder wider mich ergehen wird, und getröste mich inzwischen, daß es nicht das Ziel ist, um das wir rechten."

Dieselben Auffassungen, die Richter in den Abschnitten seines Lehrbuchs, welche dem evangelischen Kirchenrechte gewidmet sind, und theilweise auch in der Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung entwickelt hat, hatte er auch in einzelnen Anwendungen, in Denkschriften und Gutachten, für die preußische und andere deutsche Landeskirchen näher zu begründen vielfache Gelegenheit. Ich erwähne hier das „Gutachten, die neuesten Vorgänge in der evangel. Kirche des Kurfürstenthums Hessen betreffend," Leipig 1855, in welchem Richter der zu einem Versuchsfelde für die Vilmar'schen Theorien mißbrauchten Kirche Kurhessens und dem Kurhessischen Lande, „der Stätte seiner theuersten Lebenserinnerungen," was er dort empfangen, dankbar zurückerstattet hat; ferner die „Denkschrift, die Verfassungsverhältnisse der evangelischen Kirche in Ungarn betreffend" (Juni 1859), in welcher er für das verfassungsmäßige Recht der dortigen Synoden auf die sachliche Entschließung über die weitere Gestaltung der Kirchenverfassung Ungarns eintrat, und den Nachweis führte, daß der Kaiser von Oesterreich über seine evangelischen Unterthanen in Ungarn nur das Hoheitsrecht, nicht Rechte der obersten Kirchenregierung in Anspruch zu nehmen habe. Einen äußerst interessanten Beitrag zu der neuesten Geschichte der preußischen Landeskirche hat Richter in der Schrift: „König Friedrich Wilhelm IV. und die Verfassung der evangelischen Kirche", Berlin 1861 geliefert. Unter den Arbeiten Richter's, welche sich auf evangelisches Kirchenrecht beziehen, dürfen ferner nicht unerwähnt bleiben die Beiträge zur Geschichte des Ehescheidungsrechts in der evangelischen Kirche" (Berlin 1858), in welcher er den Beweis führte, daß die Beschränkung der Scheidegründe auf Ehebruch und Desertion zu keiner Zeit evangelische Kirchenlehre, sondern stets nur eine der Lehren gewesen ist, welche in der Kirche hervorgetreten sind (vgl. den Art. „Scheidungsrecht des Unterzeichneten Bd. XIII. S. 488 ff.").

Auch über die Frage der Toleranz besitzen wir von Richter eine wie durch den versöhnlichen und gerechten Sinn, so durch das edle Maß und die plastische Ruhe der Erörterung ausgezeichnete kleine Schrift: „Der Staat und die Deutschkatholiken." Eine staats- und kirchenrechtliche Betrachtung, Leipzig 1846. Auch bleibe nicht unerwähnt, daß in der vorliegenden Encyklopädie der Art. „Droste zu Vischering" aus Richter's Feder hervorgegangen ist, der ebenfalls Richter's Objektivität bezeugt.

Im Jahre 1847 hatte Richter in Gemeinschaft mit seinem Freunde H. F. Jacobson die Herausgabe einer kirchenrechtlichen Zeitschrift, der „Zeitschrift für das Recht und die Politik der Kirche" unternommen. Dieselbe lieferte in den beiden erschienenen Heften durchaus gediegene Arbeiten, aber das Jahr 1848 bereitete auch diesem Unternehmen den Untergang. Um so größer war die Freude Richter's als der Unterzeichnete auf eine von E. Herrmann in Göttingen ausgegangene Anregung im Jahre 1861 die „Zeitschrift für Kirchenrecht" begründete. Nicht nur fand der von mir entworfene Plan und das Programm der Zeitschrift Richter's ganze Billi-

gung, sondern er hat dieselbe durch mehrere werthvolle Beiträge unterstützt und hat ihre Leistungen auch in seinen letzten Lebensjahren, als seine zunehmenden Leiden ihn bereits von thätiger Betheiligung zurückhielten, mit wärmster Theilnahme verfolgt.

Am 8. Mai 1864 ist Richter nach langen schweren Leiden durch einen sanften Tod aus diesem Leben abberufen worden. Aus seinem Nachlaß hat Paul Hinschius die vorhandenen Bruchstücke eines preußischen Kirchenrechts, zu dessen Bearbeitung Richter in den letzten Jahren seines Lebens den Plan gefaßt hatte, herausgegeben. Diese Fragmente haben nicht nur den Werth eines Andenkens an den verstorbenen Meister für die vielen Schüler und Verehrer Richter's, sondern sie enthalten mehrfach eingehende principielle Ausführungen über Punkte, welche Richter im Lehrbuch zum Theil mehr nebenbei berührt hatte. Insofern bilden sie eine willkommene Ergänzung des letzeren.

Ueber Richter's Wirksamkeit als akademischer Lehrer genügt hier die Bemerkung, daß die große Menge seiner Schüler allerdings mehr durch das Lehrbuch als durch Richter's Vortrag angezogen wurde. Dagegen besaß Richter in hohem Grade die Gabe und die Hingebung, einzelne weiterstrebende Schüler an sich heranzuziehen, in jeder Weise zu fördern und zu selbstständiger wissenschaftlicher Arbeit auf dem Gebiete des Kirchenrechts anzuregen und anzuleiten. Aus dem bescheidenen Kreise seiner canonistischen Uebungen sind denn auch viele tüchtige kirchenrechtliche Doktordissertationen und Abhandlungen hervorgegangen, und die Zahl jüngerer Männer, welche aus Richter's Schule hervorgegangen, heute juristische Lehrstühle an deutschen Hochschulen bekleidet, bekennt übereinstimmend, wie groß das Verdienst Richter's um die Bildung für ihren künftigen Beruf gewesen ist. Unter den Schülern Richter's, welche heute Kirchenrecht lehren, genügt es hier auf katholischer Seite Schulte, auf evangelischer O. Mejer, (der freilich nur in seinen wissenschaftlichen Anfängen der Schule und Richtung Richter's angehörte) — Paul Hinschius, E. Friedberg zu nennen, denen sich der Unterzeichnete anreiht; überdies war er mir durch die mir bis an sein Lebensende in väterlicher Weise bethätigte Freundschaft auf das Innigste verbunden. R. W. Dove.

Richter, Joh. Heinrich, der im Jahre 1847 als Inspektor des rheinischen Missionsseminars in Barmen starb, war der Sohn eines Predigers in Sachsen. Ganz in der Nähe von Luther's Geburtsort, zu Belleben im Mansfeldischen, war er am 11. Dezember 1799 geboren. Sein Vater war ein strenger und durchgreifender Mann, der den Sohn von Jugend auf unter ernste Zucht beugte und ihm wie seiner Gemeinde eine scharfe Moral predigte, übrigens aber von der Herrlichkeit des Christenglaubens so wenig wußte, wie damals seine meisten Amtsgenossen weit und breit. Seine beiden Söhne, unseren Heinrich und dessen jüngeren Bruder Wilhelm, unterrichtete er größtentheils selbst. Heinrich, der ein sehr lebendiges Gemüth und rasches Wesen hatte, lernte sehr leicht. Er hätte es nicht ertragen können, hinter seinen Altersgenossen zurückzustehen. Ueber seinen Büchern vergaß er Alles, so daß der Vater, der ernstlich für seine Gesundheit fürchtete, ihn immer wieder zu körperlicher Beschäftigung und Leibesübungen trieb. Aus demselben Grunde suchte er ihn schon früh selbstständig zu machen und sandte ihn zu Pferd allein auf weite Touren aus. Sogar nach Halle, 6 bis 7 Stunden weit, ward der Knabe geschickt, um z. B. zum Geburtstage der Mutter größere Einkäufe zu besorgen. Als er im 12. Jahre die lateinische Schule in Halle bezog, mußte er sich dort ganz allein zurechthelfen, sich selbst eine Wohnung miethen u. s. w. Aehnlich war's, als er zu einem Förster in die Lehre gebracht wurde; denn nicht studiren sollte er, sondern Forstmann werden. Die gewaltige Erhebung des Jahres 1813 unterbrach diese friedlichen Beschäftigungen. Im Feuer der vaterländischen Begeisterung bot der erst 14jährige Forstaspirant sich sofort als Freiwilliger an und machte die Feldzüge bis 1815 mit. Schon ehe er eingetreten war, war sein Vater gestorben, und da der junge Kriegsmann zurückkam, handelte es sich abermals um die Wahl eines Lebensberufs. Sollte er beim Forstwesen bleiben? Er selbst hatte große Neigung dazu. Botanik, Mineralogie und die Beschäftigung mit Leibesübungen aller

Art waren ganz nach seinem Geschmack. Bis zu seinem Ende war er ein gewandter Reiter und die Büchse wußte er trefflich zu handhaben. Aber auf den Wunsch seiner Mutter entschloß er sich, Theologie zu studiren, und zog mit seinem jüngeren Bruder Wilhelm nach Halle, wo auch seine Mutter ihren Wittwensitz nahm. Hier nun in Halle war es, wo der Herr ihm zu mächtig wurde und das jugendlich trotzige Herz überwältigte. Etliche seiner Freunde und Mitstudenten, unter ihnen auch Sander und Stier, beredeten ihn, sie auf einem Ausfluge nach Wittenberg zu begleiten. Sie wollten gern einmal die Kirche und die Kanzel sehen, wo Luther gepredigt habe. Von dieser Kanzel herab hörten sie nun eine ergreifende Predigt des ehrwürdigen Nitzsch, die wenigstens für den jungen Richter entscheidend wurde für sein ganzes Leben. Von da an suchte er mit allem Ernste den Herrn und nach einem schweren Kampfe wurde ihm ein reiches Maß des Friedens und der Glaubensseligkeit in Christo zu Theil. Jetzt erst begann ein recht gesegnetes Studiren der Theologie und zugleich eine frische praktische Thätigkeit unter seiner Umgebung. Denn was seine eigene Seele so ganz erfüllte, konnte der junge feurige Mann unmöglich vor seinen Freunden zurückhalten. Kam er aus dem Colleg, so sah man ihn meist unter einem Haufen von Studenten stehen, denen er von Christo zeugte. Abends schob er wohl den Leuten Traktate und fliegende Blättchen in die Häuser. Hier und da hat er wirklich eine Seele dem Heilswege nahe gebracht. Was aber seine größte Freude war: durch sein Zeugniß wurde auch sein geliebter einziger Bruder für den Herrn gewonnen, und nicht lange darnach auch die hochverehrte Mutter. An das glückliche Zusammenleben mit diesen beiden theuren Personen hat Richter auch in seinen späteren Jahren noch stets mit großer Herzensfreude gedacht. Inzwischen hatte er das theologische Studium nahezu absolvirt und hatte sich, von glücklichen Anlagen unterstützt, unter seinen Studiengenossen bald so hervorgethan, daß der Professor Marks ihn zu Anfang des J. 1823 zum Senior der von ihm geleiteten homiletischen Gesellschaft erkor. Noch in demselben Jahre machte er sein Examen vor dem Consistorium zu Magdeburg und wurde, mit dem Zeugniß Nr. I. geziert, sofort als Religionslehrer am Pädagogium zu Halle angestellt. Nachdem er als Domcandidat seine theologischen Reisen vollendet hatte, wurde er schnell hintereinander an das Seminar zu Jenkau, an das Waisenhaus zu Bunzlau und schließlich an das Seminar zu Halberstadt berufen, woselbst er bis zum Antritte des Inspektorats am Barmener Missionshause im Jahre 1827 geblieben ist. Diese Zeit aber war für ihn eine Zeit schwerer Kämpfe. Von allen Seiten standen Widersacher gegen ihn auf, welche dem muthigen Bekenner nicht bloß in seinem amtlichen Wirken Hindernisse in den Weg legten, sondern ihn auch mit Verläumdungen aller Art zu beschmutzen suchten. Wo er auch hinkam, hieß es: „das ist ja der Mucker und Erzpietist; nehmt Euch vor dem in Acht!“ — oder „dem wollen wir eins anhängen!“ Als er in Halberstadt noch beim Auspacken seiner Sachen war, trat schon ein junger Seminarist in sein Zimmer und fragte recht höhnisch: „Herr Richter, was halten Sie von der Versuchungsgeschichte in Luk. 4.? Der neue Lehrer sah ihn ernst an und sagte ruhig: „Ich nehme es, wie es dasteht.“ Diese Antwort gab natürlich anfangs ein großes Posaunen durch's ganze Haus, allein manche junge Männer wurden doch sehr dadurch frappirt und zum Nachdenken veranlaßt, auch der Frager selbst, und auch in diesem Seminar gab der Herr Gnade, daß durch das Zeugniß des jungen muthigen Lehrers mehrere Zöglinge zum Herrn bekehrt wurden, wie das die dankbaren Briefe, die noch von manchen unter ihnen vorhanden sind, sattsam beweisen. Im Uebrigen aber erfuhr er in Halberstadt sehr viele und große Feindschaft. In öffentlichen Blättern wurde sein Name durch den Koth gezogen, und die Pfeile, welche gegen ihn geschleudert wurden, waren in das schärfste Gift getaucht. Man hatte in Barmen, vielleicht durch Sander, von den Bedrängnissen des jungen Streiters für die Ehre Christi gehört, und da man gerade einen Missionsinspektor suchte, berief man Richter hierher. Zu gleicher Zeit wurden ihm aber auch zwei Pfarrämter angetragen, darunter eins in seinem Geburtsorte. Eine Berathung mit Fleisch und Blut würde

wahrscheinlich zur Annahme einer gesicherten und einträglichen Pfarrstelle geführt haben, dazu riethen auch alle seine Freunde und die Verwandten seiner Braut in Halberstadt. Aber viel zu sehr drängte die Liebe Christi ihn, alle seine Kräfte ausschließlich der Ausbreitung des Reiches Gottes unter den Heiden zu widmen. Es war ja die Zeit der ersten Liebe für die Heidenmission unter den Gläubigen in Deutschland. Unser Richter dachte an Jänicke in Berlin, an Blumhardt in Basel und zweifelte keinen Augenblick, daß am Missionsseminar zu Barmen der Platz sey, an welchem er fortan dem Herrn und seinem Reiche dienen solle.

Als der neue Inspektor am 28. Mai 1827 mit seiner jungen Frau in Barmen ankam, fand er daselbst weder ein Missionshaus noch eine selbstständig aussendende Missionsgesellschaft. Es war die damals noch vereinzelt stehende Barmer Missionsgesellschaft, die sich erst später mit etlichen anderen rheinländischen Vereinen zur Constituirung einer Rheinischen Missionsgesellschaft zusammenthat, die aber schon in ihrer Vereinzelung den Entschluß gefaßt hatte, fähige Jünglinge zum Missionsdienste ausbilden zu lassen. Die Sache hatte sich so zu sagen von selbst gemacht. Im Anfange der zwanziger Jahre wehte ein überaus frischer Geistesodem durch das Wupperthal. Die Erweckungen waren sehr zahlreich, und namentlich unter den jungen Gesellen und Arbeitern, die in stets größerer Zahl in das gewerbreiche Thal einwanderten, zeigten sich vielfache Spuren eines neu durchbrechenden Geisteslebens. Wie es in solchen Fällen so oft geschieht — es erwachte in vielen ein Missionstrieb, und häufig kamen sie mit solchem Anliegen zu den Predigern und Seelsorgern, die ihnen zuerst den Weg des Heils gewiesen. Die wußten ihnen wenig Rath. Nach Basel oder Berlin war's schwierig, sie zu schicken, und sonst gab es damals keine Missionsschulen in Deutschland. Um aber doch etwas zu thun, traten einige junge Pfarrer und Lehrer des Thals zusammen und beschlossen, den fünf oder sechs jungen Männern, die sich gar nicht abweisen lassen wollten, täglich einige Stunden Unterricht zu geben. Aus diesen kleinen Anfängen war eine förmliche Missionsschule hervorgegangen. Da die Pfarrer bald fanden, daß die längere Dauer eines regelmäßigen Unterrichts ihre Kräfte überstieg, übertrugen sie dem Pfarrer Lindl, der hier fast müssig am Markte stand, die Mehrzahl der Stunden und die specielle Beaufsichtigung der jungen Männer. In dieser Form ward die Barmer Missionsvorschule am 11. Juli 1825 eröffnet. Da es sich bald zeigte, daß studiren und auf seinem Handwerk arbeiten, sich nicht wohl vereinigen ließ, so mußte man demnächst ein Convikt für die jungen Männer eröffnen — es waren ihrer zehn geworden —, also auch ihren ganzen Unterhalt auf die Kasse der Missionsgesellschaft übernehmen; und wenn man daran dachte, sie einmal auszusenden in die Heidenwelt, mußte man den Unterricht noch vervollständigen, ein förmliches Seminar errichten und einen Inspektor berufen. Somit trat Richter zunächst in den Dienst der Barmer Missionsgesellschaft, deren Mittelpunkt und Seele damals der Pastor Leipoldt war und es auch blieb bis an seinen Tod im Jahre 1842. Mit einem überaus kränklichen, augenscheinlich dem Tode entgegenwelkendem Körper wirkte er in ungebrochener Geistesfrische durch Wort und Schrift in und für seine Gemeinde und für die ihm überaus theuere Mission. An ihn und seinen Collegen Snethlage schloß sich der junge, damals noch unerfahrene Missionsinspektor bei seinem Eintritt in's Wupperthal vorzugsweise an, und an seinen alten Universitätsfreund, den er in Barmen wiederfand, den Pastor Sander. In dessen Gemeinde Wichlinghausen zog er zunächst mit seinen Zöglingen. Denn er konnte den Direktoren des Barmer Missionsvereins schnell begreiflich machen, daß das Zusammenwohnen der Zöglinge mit ihrem Lehrer unerläßlich sey. So wurde also ein Haus gemiethet, ziemlich am östlichen Ende des Wupperthals, und eine kurze Strecke von dem Pfarrhause des lieben Sander entfernt. So konnten beide die alte Freundschaft desto fester knüpfen, und in der That lebten sie etliche Jahre dort in der innigsten Gemeinschaft der Liebe und des Gebets. Später (1834) wurde

das Missionshaus in der Gemeinde Unterbarmen erbaut und Sander wurde nach Elberfeld versetzt. An seine Stelle in Wichlinghausen trat der nicht minder befreundete Stier.

Der Unterricht der Zöglinge, dem sich der junge eifrige Seminarinspektor mit ganzer Hingebung widmete, wurde noch immer in dem Sinne geleitet, daß die jungen Leute keine gelehrte Theologen, sondern gründlich bekehrte Schriftforscher und lebendige Zeugen des Wortes seyn sollten. „Wir fanden“ — sagte Leipoldt —, „daß auf dem bei weitem größten Theile des Missionsgebiets hohe Erkenntniß und weit ausgebreitetes Wissen auch nicht einmal der äußeren Umstände wegen erforderlich und daß also eine völlig gelehrte Bildung der Zöglinge für uns vergeblicher Zeit- und Kostenaufwand sey.“ Sonach verzichtete man zunächst darauf, die Zöglinge in den Grundsprachen und in den philosophischen und wissenschaftlich theologischen Disciplinen zu unterweisen. Gründliche Kenntniß des Wortes Gottes und der Heilslehre blieb die Hauptsache, daneben Geschichte in ihren verschiedenen Zweigen, deutsche und englische Sprache, Erdbeschreibung, Naturkunde, Zeichnen und Singen. Auch an Redeübungen und Anleitung zum Unterricht in Elementarschulen fehlte es nicht. Kaum aber war dieser Plan einigermaßen in Wirksamkeit getreten, so zeigte sich schon eine Hemmung. Ehe der Inspektor Richter eintrat, standen die Zöglinge, wie schon erwähnt, unter Leitung des auch in weiteren Kreisen bekannten Pfarrer Lindl, der vom Katholicismus zur evangelischen Kirche übergetreten, dann sehr weit umhergescheucht war und zuletzt von Petersburg und von Berlin aus seinen Weg in's Wupperthal fand. Er war ein sehr gläubiger, aber etwas excentrischer Mann und kein sehr gewiegter Pädagog. Er sah sofort, daß er mit dem neuen Inspektor nicht würde zusammenbleiben können, und kündigte seinen Rücktritt an. Ein zweiter Lehrer neben dem Inspektor war nothwendig, und da mehrere Versuche, eine andere Hülfe zu gewinnen, fehlschlugen, übertrug man die Stelle dem Bruder des Inspektors, dem Candidat Wilhelm Richter, der gekommen war, um seinen Bruder zu besuchen, und provisorisch einige Stunden bei den Zöglingen übernommen hatte. Er blieb dann bis zu seinem Tode (1845) zweiter Lehrer am Seminar, in beständiger herzlicher Gemeinschaft mit dem Inspektor, überaus freundlich und dienstbeflissen und seinem älteren Bruder auf's Innigste ergeben. Beide Brüder mußten natürlich erst ihre Erfahrungen machen. In dem Ueberschwange des christlichen Vertrauens sahen sie anfangs in jedem neu sich meldenden Zöglinge einen lieben und zuverlässigen Bruder in Christo und zweifelten nicht an seiner Lauterkeit und Stetigkeit. Aber gar bald mußten sie gewahren, daß bei diesen jungen Männern die sorgfältigste Prüfung und die strengste Auswahl noth thut und daß trotz aller Sorgfalt immer noch eine Anzahl ungeeigneter Leute aufgenommen wird, die später als unlauter oder als unbefähigt entlassen werden müssen. Selbst von den vier ersten Sendboten, die zu den Heiden geschickt wurden, mußte der eine bald wieder ausgeschlossen werden. — Etwa anderthalb Jahre nach seinem Amtsantritt konnte der neue Inspektor erklären, daß die vier ältesten Zöglinge seines Seminars hinlänglich ausgebildet seyen, um nach etlichen Monaten als Prediger des Evangeliums in die Heidenwelt gesandt zu werden. Es handelte sich also jetzt um die Frage, wohin sie senden, und wie die Mittel für ihren Unterhalt aufbringen! Freilich an den Unterhalt dachte man weniger; man hoffte, wenn sie nur erst draußen wären, so würden sie sich auf eine oder andere Weise selbst ihr Brod erwerben können. Aber auch das Geld für die Ausrüstung und die Ueberfahrt konnte die kleine Barmer Gesellschaft neben den Kosten, welche ihr das Seminar verursachte, nicht wohl erschwingen. Sie wandte sich deshalb an die schon seit dem Jahre 1799 bestehende Elberfelder Missionsgesellschaft, welche aber im letzten Jahrzehnte fast mehr Judenmission als Heidenmission betrieben hatte. Der Vorstand dieser Gesellschaft war sogleich bereit, seine Arbeit unter den Juden, die ohnehin wenig Erfolg gehabt hatte, aufzugeben und sich mit ganzer Kraft der Heidenboten anzunehmen, die aus dem Barmer Seminar hervorgehen würden. Es wurde ein gemischtes Comité aus Barmer und

Elberfelder Vorstandsgliedern, eine „Deputation“ gebildet, der die Oberleitung des Seminars übergeben ward, und die übrigen Missionsvereine in Rheinland und Westphalen (in Köln, Wesel, Mark u. s. w.) wurden aufgefordert, sich der neu gegründeten Rheinischen (man hätte wohl sagen mögen Wupperthaler) Missionsgesellschaft anzuschließen, was auch geschah und im Laufe des folgenden Jahres noch immer häufiger geschah. Inspektor Richter wurde selbst Mitglied der Deputation, doch so, daß er dieselbe zugleich als seine alleinige Behörde anerkannte. Die Pfarrer des Thales und die kirchlichen Behörden standen zu ihm in einem freundlichen und entgegenkommenden, aber in keinem amtlichen Verhältniß. Es waren ihm als Gastprediger alle Kanzeln geöffnet, aber er war nicht Mitglied der Synode, wurde auch niemals ordinirt.

Durch den Superintendenten der Londoner Missionsgesellschaft, Dr. Philipp, der im Jahre 1828 mit mehreren Missionaren nach Südafrika zurückkehrte, wurde die neu gebildete Deputation der Rheinischen Missionsgesellschaft zu dem Entschlusse geleitet, ihre ersten Missionare ebenfalls nach Südafrika zu schicken. Eigentlich sollten sie unter Philipp's Aufsicht und Leitung gestellt werden, allein die Sache machte sich doch anders. Im Capland fanden sich drei verschiedene Elemente: die alten hottentottischen Ureinwohner, die längst überwunden, zurückgedrängt und heimathlos geworden waren, sodann die europäischen Einwanderer und ihre schwarzen Sklaven. Holländer und Engländer waren die Herren des Landes, reiche Viehbauern und Weinbergsbesitzer, in Nordamerika würde man sie Farmer nennen, am Cap nennt man sie Boers (Buurs). Die Sklaven dieser Boers waren meist aus dem Südosten Afrika's, Madagaskar gegenüber, von der Küste Mozambique und wurden mit dem Gesammtnamen „Mozambiker“ genannt. Diese Mozambiker waren der erste Gegenstand der Thätigkeit unserer Heidenboten. Die Herren dieser Sklaven, meist sehr ehrbare und kirchltche Holländer, waren zwar im Allgemeinen überzeugt, daß diese Schwarzen eine untergeordnete Race seyen, die unmöglich jemals durch das Christenthum ihnen könnte gleichgestellt werden, ja sie würden sich geekelt haben bei dem Gedanken, dereinst mit den Schwarzen den Himmel theilen zu sollen. Gleichwohl waren sie durch die Vorarbeiten der Herrenhutischen und der englischen Missionare davon überzeugt, daß ihre Sklaven Menschen wären, die eine Seele hätten, für die man sorgen müsse. Deshalb sahen sie es nicht ungern, als die jungen Missionare aus dem Wupperthale kamen und sich sofort bereitwillig finden ließen, die Lehrer ihrer Sklaven zu werden. Auf diese Weise wurden gleich mehrere Stationen für die Schwarzen gegründet: Stellenbosch, Tulbagh und etwas später Worcester. Schwieriger war es, den geknechteten und zerstreuten Hottentotten nahe zu kommen. Für sie mußte erst wieder eine Bleibstätte eingerichtet werden, denn all ihr Land hatten die Engländer für Eigenthum der Krone erklärt. Die Missionare sahen sich genöthigt, Grundstücke von der Regierung zu erbitten oder zu kaufen, auf denen sie kleine Horden dieser elenden zersprengten Reste eines mächtigen Volkes um sich sammeln konnten. So entstanden die Stationen Wupperthal und Eben-Ezer. — Alle diese neuen Dinge, welche die Missionare an die Deputation und an ihren Lehrer und Inspektor berichteten, füllten den lebendigen Geist unseres Richter mit einer ganz neuen Welt von Anschauungen. Die fremden Racen, die fremde Natur, das fremde Land waren für ihn, den eifrigen Naturforscher, von außerordentlichem Interesse. Auf's Sorgfältigste ließ er sich die Pflanzen, die Thiere, die Steine von jenem Ende der Erde her beschreiben oder am liebsten schicken, und war dann unermüdlich im Vergleichen, Ordnen, Bestimmen und im Aufstellen des kleinen Museums, welches allmählich durch die Sendungen aus der Heidenwelt sich im Missionshause sammelte. War er doch damals noch so zu sagen eine Autorität unter den Botanikern und Geognosten und nahm an den Zusammenkünften solcher gelehrten Herren Theil. Die Thüringische Societät für die gesammte Mineralogie hatte ihm noch im Jahre 1828 ein Diplom geschickt und ihn zum Ehrenmitglied ernannt. Später freilich traten diese Studien bedeutend in den Hintergrund und das Bibelstudium wurde die Hauptsache. Doch blieb bis zu seinem Tode die

Naturgeschichte eines seiner Lieblingsfächer und die botanischen oder mineralogischen Spaziergänge mit den Zöglingen gehörten zu seinem ganz besonderen Vergnügen. Er selbst äußert sich darüber in einem kleinen Aufsatze, den er etliche Jahre nach dem Eintritte in sein neues Lehramt niederschrieb, folgendermaßen: „Die Natur gilt uns (im Missionsseminar) als anderer Theil des Buches Gottes nach Ps. 103. Was für Naturkunde, Arzneimittellehre, Oekonomie und Gewerbekunde, besonders in Beziehung auf Missionare, wichtig ist, wird nicht außer Acht gelassen. Der Unterricht muß sich auf zwei Stunden wöchentlich beschränken, doch werden die Excursionen für ihn benutzt, namentlich zum Sehenlernen der geheimnißvollen Werke Gottes, wozu uns Gott, wie Calvin sagt, durch unsere Augen und die ihnen überall und immer wieder entgegentretenden Gebilde seiner Gedanken gleichsam zwingen will, um uns dadurch zu sich zu leiten und den Seinen auch auf diesem Wege Gehülfen der Freude zu bereiten.“ — Richter hatte den dreijährigen Cursus der Missionszöglinge in drei Abschnitte getheilt. Naturgeschichte wurde in allen drei Abtheilungen getrieben. Geographie, Rechnen, Schönschreiben, deutsche Sprache, Gesang fielen nur in die beiden ersten Jahre; englische und holländische Sprache, Bibelkunde und Geschichte des Reiches Gottes zog sich durch den ganzen Cursus. Mit dem zweiten Jahre begann der Unterricht in der Dogmatik (nach Spener's Katechismus und Calvin's Institution), logische Grammatik nach Herling und Pädagogik nach Zeller. Die Pastorallehre (nach Stier's Kerykik und Spangenberg's „Unterricht für die evangelischen Brüder unter den Heiden“) kam noch im dritten Jahre hinzu, sowie die praktischen Uebungen im Halten von Vorträgen und Katechisiren. Fast allen wissenschaftlichen Unterricht gab der Inspektor selbst. Nur die Vorübungen und Elementargegenstände hatte ihm sein Bruder abgenommen, und namentlich auch den Unterricht in den beiden neueren Sprachen, welche die Missionare am Cap verstehen müssen. Auf diese Weise ließ die Einheit des Unterrichts, der ganz in den Händen der beiden Brüder ruhte, nichts zu wünschen übrig. Mehr Noth machte die Disciplin unter den jungen Leuten und die Hausordnung. Besonders erschwerte es die Stellung des Inspektors, daß seine Frau nicht im Stande war, die Last des ganzen Missionshaushaltes zu übernehmen, sondern ein Oekonom mit seiner Familie im Hause wohnte, bei dem die Zöglinge in Kost gingen. Erst im J. 1844 wurde dieser Uebelstand abgestellt. Gleichwohl war nach Außen hin der Ruf des Barmer Missionshauses hinlänglich gegründet und die Leistungen des Inspektors fanden vielseitige Anerkennung.

Die Mühen und Schwierigkeiten eines Inspektors hinderten unseren Richter keineswegs, auch in einen lebendigen theologischen Verkehr einzutreten und sich an den Kämpfen und Bestrebungen der Theologie im Bergischen Lande zu betheiligen. Er fand im Wupperthal ein lebendiges, aufgewecktes Gemeindeleben, zahlreiche Kreise tief gegründeter Christen, hervorragende Gestalten ehrwürdiger Laien, die an christlicher Erkenntniß und Klarheit manchen Theologen übertrafen; und auf der anderen Seite eine Anzahl ausgezeichneter Geistlichen und Seelsorger, die mit aufopfernder Hingebung das frische Glaubensleben in ihren Gemeinden zu pflegen und durch ihre Predigten und Bibelstunden immer neue Anregung zu verbreiten wußten. Das Alles konnte nicht ohne Einfluß auf die theologische Entwickelung Richter's bleiben. Dazu kam der eigenthümliche confessionelle Karakter des Wupperthals. Während die einzelnen Pastoren mit aller Entschiedenheit ihr Sonderbekenntniß betonten, boten sie sich doch — Lutheraner und Reformirte — ohne Ausnahme die Hand zu vertraulichem, brüderlichem und wissenschaftlichem Verkehr und zu gemeinsamen Werken christlicher Liebe; sie predigten für einander und beteten mit einander und ließen die Gemeindeglieder ohne Bedenken gastweise zu der verschiedenen Abendmahlsfeier. Aber von unserem Richter wurde erwartet, daß er noch einen Schritt weiter ginge. Neben den confessionell geschiedenen Gemeinden hatte sich in dem mittleren Theile des Thals, in Unterbarmen, noch eine wirklich unirte Gemeinde gebildet, eine Gemeinde, welche aus Lutheranern und Reformirten zusammengesetzt, ihre Kinder nach einem unirten Katechismus unterrichten und confirmiren ließ,

so daß wenigstens das nachwachsende Geschlecht sich weder lutherisch noch reformirt nennen konnte. In diese unirte Gemeinde war das neue Missionshaus hineingebaut worden, in die unirte Unterbarmer Kirche war das ganze Missionspersonal eingepfarrt, zu den Pfarrern dieser Kirche „der vollzogenen Union“ trat der Inspektor in das engste Verhältniß. Das Comité oder die Deputation der Missionsgesellschaft, selbst aus Mitgliedern beider Bekenntnisse bestehend, nahm unwillkürlich, wenn sie sich die kirchliche Ausgestaltung der neu gegründeten afrikanischen Missionsgemeinden klar machen wollte, diese unirte Gemeinde zum Muster, gab den ausgehenden Zöglingen die in ihr gebräuchlichen kirchlichen Formulare mit und erwartete, daß sie draußen die confessionellen Unterschiede der Heimath möglichst vergessen oder doch ihren Getauften nichts davon sagen würden. Das ist nun freilich nicht geschehen. Wenn auch der gute Wille da war und sie nicht gerade absichtlich den Lehrunterschied erwähnten, so geschah es doch unwillkürlich. Der ehemalige Lutheraner gab unbewußt seiner neuen Gemeinde ein lutherisches, der reformirte Missionar ein reformirtes Gepräge, und schließlich mußte der Unterschied auch den Gemeindegliedern selbst in die Augen fallen. Fast ebenso wie seinen Zöglingen draußen ging es auch dem Inspektor daheim. Er hatte den besten Willen recht unirt zu seyn, und that auch wirklich den reformirten Symbolen und Gottesdienstformen alle Ehre an, aber — der Lutheraner schlug doch immer wieder durch.

Aber neben dieser confessionellen Stimmung, die unseren Richter so besonders afficirte, herrschte im Thale, besonders in Barmen, noch eine andere, biblische, welche eine gründlichere Erforschung des Wortes und allseitigere Beleuchtung des göttlichen Reichsplans erstrebte. Zum Theil schlossen diese ernsten Schriftforscher sich den geistesverwandten Menken und Collenbusch an. Ein Missionsinspektor, dessen Blick nothwendig in die Weite und in die Zukunft gerichtet ist, konnte unmöglich einer solchen Richtung ganz fremd bleiben. Die Frage nach der stufenweisen Entwickelung des Gottesreiches interessirte ihn je länger je mehr. Indem er sorgfältig die dogmatischen Klippen der Collenbuschianer vermied, kam er doch in der Lehre „vom Reich“ zu sehr verwandten Resultaten. Sie fassen sich etwa dahin zusammen, daß nach Ueberwindung des bereits beginnenden Abfalls und des noch zu erwartenden Antichrists keineswegs sofort das jüngste Gericht, sondern zunächst die Aufrichtung des Königreiches Christi in sichtbarer Glorie erfolgen wird (das tausendjährige Reich), daß der allgemeinen Auferstehung eine e r s t e Auferstehung der Gläubigen voraufgeht, und daß auch im Todtenreiche noch eine Verkündigung des Evangeliums und Bekehrung zum Herrn möglich ist und stattfindet. Daß diese Lehren von den Symbolen der evangelischen Kirche verworfen werden, wollte Richter nicht gelten lassen und meinte sie als durchaus orthodox erweisen zu können. Dagegen von einer Läuterungszeit nach dem Tode auch für die Bekehrten und von einer schließlichen Wiederbringung auch der Verdammten wollte er nichts wissen. Uebrigens finden sich verschiedene Schwankungen in seiner Entwickelung, so daß seine Aeußerungen hier und da merklich differiren. Am deutlichsten tritt das hervor, wenn man die einzelnen Theile seines Bibelwerks mit einander vergleicht. Das Bibelwerk, bekannt unter dem Titel: „Erklärte Hausbibel oder Auslegung der ganzen heil. Schrift Alten und Neuen Testaments“ — begonnen 1834 und vollendet 1840, ist ein sehr umfangreiches Werk in 6 dicken Bänden, in welchen die ganze Luther'sche Uebersetzung abgedruckt ist, stets unterbrochen durch kleine Bemerkungen, die in den Text hineingeschoben sind, und durch Anmerkungen und Auslegungen, welche jedem Kapitel folgen. Dazu kommen noch vor jedem Buche und vor jeder Gruppe von Büchern ausführliche Einleitungen. Der große Segen, den diese auf entschieden gläubigem Grunde ruhende Bibelerklärung nach vielen Seiten hin verbreitet hat, ist durch zahlreiche Zuschriften und persönliche Dankäußerungen — selbst von Amerika und von Afrika her — bezeugt. Hier ist von keinerlei Transaktion mit dem wissenschaftlichen Halbglauben die Rede, Alles wird einfach so genommen, „wie's dasteht“, und stets mit einer Freudigkeit und Zuversicht erklärt, als sey von wirklichen Schwierigkeiten gar nicht die Rede. Der Werth des Werkes beruht

überhaupt weniger in der Tiefe als in der Frische der Arbeit. Eigene durchgreifende Gedanken, Geistesblicke in die Tiefen der göttlichen Geheimnisse, selbstständige Lösungen einzelner Probleme finden sich weniger; desto mehr ist gesammelt und aus fremden, älteren Auslegern citirt oder nach englischen Mustern bearbeitet. Eine besondere Fertigkeit hat Richter darin, durch die in den Text eingeschobenen kleinen Parenthesen, oft nur einzelne Wörter oder Sylben, irgend eine Dunkelheit aufzuhellen oder das Verständniß zu erleichtern. In diesen Einzelerklärungen ist er bisweilen recht glücklich, dagegen möchte die Form manchem Leser etwas unvermittelt und abrupt erscheinen. Richter wendet sich jeden Augenblick mit unmittelbarer Anrede an den Leser, schärft ihm das Gewissen, fordert ihn auf, diese oder jene Bibelstelle aufzuschlagen und sich darnach zu halten oder einen bestimmten Vers zu singen oder ein gewisses Gebet zu sprechen — man wird unwillkürlich an die methodistische Praxis erinnert. Aber weit entfernt, als Mangel zu gelten, hat gerade diese Eigenthümlichkeit viele Leser ganz besonders angesprochen und mit großer Vorliebe für das Werk erfüllt. Auch in wissenschaftlichen Kreisen fand die „Erklärte Hausbibel" große Anerkennung. Noch ehe sie ganz vollendet war, kreirte die Bonner theologische Fakultät den Verfasser zum Doktor der Theologie, eine Ehre, welche nicht lange nachher auch seinem Freunde Stier widerfuhr, der Sander's Nachfolger in Wichlinghausen geworden war.

Nachdem Richter für seinen biblischen Unterricht durch seine Hausbibel, welche jeder Zögling in Händen hatte, eine geeignete Grundlage gewonnen, machte er sich alsbald daran, etwas Aehnliches auch für den dogmatischen und symbolischen Unterricht in's Werk zu richten. Abgesehen von einer neuen Ausgabe und Uebersetzung der Augsburgischen Confession, die er besorgte und die als Vorläufer gelten mochte, ließ er im Jahre 1844 seine „Evangelische und Römische Kirchenlehre" erscheinen, ein mäßiges Bändchen, in welchem in sehr gedrängter Form die sämmtlichen Unterscheidungslehren beider Kirchen nebeneinander gestellt (zum Theil tabellarisch) und die römischen Lehrsätze theils durch Citate aus den orthodoxen katholischen Dogmatikern weiter ausgeführt und beleuchtet, theils durch Hinweisung auf die Lehren der Kirchenväter und auf neuere Gegenschriften widerlegt werden. Auch hier handelt es sich nicht sowohl um eigene Gedankenentwickelung, als vielmehr um eine kritische Zusammenstellung; aber diese Zusammenstellung ist ebenso wie in der Hausbibel in sehr geschickter und frischer, fortwährend auf den Gegner eindringender Weise bewerkstelligt. Daß die römische Kirchenlehre zum besonderen Objekt des Angriffs gemacht wurde, hatte seinen Grund in der Aufregung, welche die damaligen Auslassungen des Erzbischofs Clemens August unter den Evangelischen veranlaßt hatten. Ueberhaupt liebte es Richter, sich an der Tagespolemik zu betheiligen. Gegen Diesterweg und seine Anhänger hat er in den öffentlichen Blättern manche Lanze gebrochen. Aus den Jahren 1843 u. 1844 haben wir noch zwei dahin gehörige Broschüren von ihm: „Zeugnisse in der Sache zwischen Diesterweg und Emmerich" und „Du sollst kein falsches Zeugniß reden, oder: Verstärkte Zeugnisse in der Naturalismus-Sache des Dr. Diesterweg". Abgesehen von diesen literarischen Fehden, deren Nutzen für den Bau des Reiches Gottes mindestens zweifelhaft bleibt, widmete Richter seine allezeit fertige Feder vorzugsweise der Missionssache. Schon 1833 hatte er in Gemeinschaft mit seinem Bruder Wilhelm (der ihm dann auch bei seiner Hausbibel half) das Leben Gützlaff's herausgegeben, und war unermüdlich gewesen durch Zeitungsartikel aller Art das Interesse für die Mission zu erwecken. In die Abfassung der Jahresberichte und Quartalberichte der Rheinischen Missionsgesellschaft hatte er sich anfangs mit dem Pastor Leipoldt getheilt. Nach seinem Tode übernahm Richter diese ganze schriftstellerische Thätigkeit allein, und begann außer den vielen sonstigen Veröffentlichungen (auch eine von ihm selbst angefertigte Karte des südafrikanischen Missionsgebietes gab er heraus) im Jahre 1844 die Herausgabe der „Monatsberichte der Rheinischen Missionsgesellschaft", die in etwas erweiterter Form noch jetzt bestehen. Wie durch Schriften, so suchte er auch durch persönliche Anregung für die Missionssache zu

wirken. Jedes Jahr wurde die Zahl der Missionsfeste größer, auf welchen er zu predigen und Mittheilungen zu machen hatte. Außerdem machte er Besuchsreisen weit umher in den Pfarrhäusern und Gemeinden, um von der Kanzel oder vom Katheder oder am Kaffetisch für seine liebe Mission zu zeugen und durch seine frischen und erwecklichen Ansprachen die Gemüther zu entzünden. Ueberhaupt war er im Umgange immer sehr lebendig und anregend, nicht leicht ohne witzige und oft scharfe Bemerkungen wider seine Gegner. Aus seinen vorhin genannten theologischen Schriften gewinnt man ein lebendiges Bild von der Form seines Unterrichts im Missionshause. Mit großer Leichtigkeit und Frische, oft launig und humoristisch, sprach er mit ihnen die einzelnen Gegenstände durch, ging gern auf Gegenbemerkungen und zweifelnde Fragen ein und liebte es, daß ihm eine überraschende und treffende Antwort entgegen gehalten wurde. So rasch er in seinen Bewegungen und so heiter er in seinen Gesprächen war, so fehlte es ihm doch, wo es am Orte war, auch nicht an einer sehr ernsten und feierlichen Haltung und an langsamer, ruhiger und klarer Rede, auf der Kanzel oder bei anderen geistlichen Ansprachen. In seinem Familienkreise — er war seit 1842 zum zweiten Male verheirathet und hatte viele Kinder — pflegte er sehr fröhlich und mittheilend zu seyn, ein zärtlicher Vater, der sich um die Kleinigkeiten der Kinderstube gern bekümmerte, aber wo es nöthig war, auch den väterlichen Ernst zu zeigen verstand.

Im Missionswerke war nach den unruhigen Jahren des Anfangs und der ersten Aussendungen eine stillere Zeit eingetreten, in welcher die fünf Stationen des Caplandes sich langsam entwickelten. Dem eifrigen Inspektor aber genügten diese wenigen Stationen in Afrika keineswegs. Unaufhörlich wies er auf die vielen hundert heidnischen Volksstämme, die noch vergebens nach dem Worte des Leben schmachten. So hatte er schon im Jahre 1831 einer Mission auf Borneo das Wort geredet. Die dortigen von den afrikanischen ganz und gar abweichenden Verhältnisse, der enorme Wasserreichthum der sumpfigen Küsten, die undurchdringlichen Wälder mit der tropischen Triebkraft der Gewächse, die halborientalischen Gestalten der muhammedanischen Malaien, das kopfabschnellende Heidengeschlecht der braunen Dajakken, die verschmitzten Chinesen, die als Fremdlinge an den Küsten überall ihre industriellen und merkantilen Talente entfalteten — das Alles beschäftigte die lebendige Phantasie des Inspektors in hohem Grade und von allen Seiten suchte er weiteres Material zur Erkenntniß der bornesischen Zustände herbeizuschaffen. Aber erst im J. 1834 hatte er die Freude, die ersten beiden Boten des Evangeliums nach dieser großen und verschlossenen Insel abzuordnen. Auch dann wurden seine glaubensfreudigen Hoffnungen noch sehr getäuscht. Einer der Missionare erkrankte und mußte, ohne Borneo betreten zu haben, wieder zurückkehren, der andere fand große Schwierigkeiten, sich auf der Insel anzusiedeln. Von den ihm zu Hülfe gesandten Brüdern starben mehrere sehr schnell oder verließen die Insel, und nach einem raschen Anfange schien bald Alles wieder in Stocken zu gerathen.

Das spätere Aufblühen unserer bornesischen Mission, aber auch die schwere Katastrophe von 1859, erlebte Richter nicht mehr, dagegen benutzte er die Rückkehr des erkrankten Boten von den Sundainseln und die Nothwendigkeit, für ihn ein gesunderes Klima zu suchen, zur Aufrichtung einer Mission in Nordamerika. Ihm standen die phantastischen Gestalten der rothen Indianer vor Augen, ihr schweres Loos unter der Ungerechtigkeit der europäischen Eindringlinge, die ihre Prärien in Besitz nahmen und sie in die wüsten Felsenparthien verbannten, und er schlug der Deputation vor, diesen klugen und hochgemutheten Kindern der Wildniß Friedensboten aus dem Rheinischen Missionshause zu senden. Aber auch mit dieser Mission ging es keineswegs nach den Wünschen und Hoffnungen ihres Begründers. Der eine der ausgesendeten Brüder starb, der andere mußte ausgeschlossen werden, auch ein dritter, der ihnen nachgesandt wurde, gelangte nicht hin zu den Indianern. Dagegen entwickelte sich aus diesen mißlungenen Versuchen, die seither mit immer stärkerem Aufschwunge sich ausbreitende

Mission unter den evangelischen Deutschen in Nordamerika. Diese Mission unternahm zwar nicht die Rheinische Missionsgesellschaft als solche; ein besonderes Comité bildete sich. Richter aber war und blieb eins der thätigsten und eifrigsten Mitglieder des neuen (Langenberger) Comité's und veranlaßte auch, daß der Verein für Amerika seine Sendboten größtentheils aus den Zöglingen des Missionshauses nahm oder vielmehr selber junge Männer im Missionshause ausbilden ließ, um sie als Prediger und Lehrer nach Nordamerika zu den deutschen Brüdern zu senden. In gleicher Weise ging von dem eifrigen Manne auch die Anregung zu einem besonderen Vereine für Judenmission aus. Er wollte auch diese anfangs mit der Heidenmission in engste Verbindung setzen, aber bei weiterer Berathung fand man es doch richtiger, auch für diesen Zweck ein besonderes Comité zu bilden, welches seinen Sitz in Köln nahm. Es verstand sich, daß Richter eins der hervorragendsten Mitglieder des neuen Rheinisch-westphälischen Vereins für Israel blieb. Daß er nicht minder an allen sonstigen Vereinen, für Bibelverbreitung, Traktate und andere Zwecke der Inneren Mission sich betheiligte, braucht nicht erst gesagt zu werden.

Eine andere Erweiterung des Rheinischen Missionswerkes, welche Richter noch selbst erlebte, war nicht von ihm ausgegangen oder beabsichtigt. Es war die Ausbreitung unserer südafrikanischen Mission über das Namaqualand im J. 1840 und etwas später (1845) über die Karreeberge. Die Londoner Mission, die fast 30 Jahre unter den zerstreuten Horden der menschenleeren Namaquawüsten gearbeitet hatte, wollte sich von diesem unfruchtbaren Arbeitsfelde zurückziehen. Einer der letzten der Londoner Namaqua-Missionare, der Veterane Schmelen, wandte sich an die Rheinische Mission um Hülfe. Es war ohne Zweifel ein gewagter Entschluß, die Arbeit auf einem so schwierigen und hoffnungslosen Gebiete aufzunehmen. Der dem Missionsinspektor stets sehr nahe liegende Gedanke, daß doch auch jenen verkommenen Wüstensöhnen das Blut des Erlösers zu gute komme und daß doch von irgend einer Seite her die Friedensbotschaft zu ihnen gebracht werden müsse, überwog die vielen entgegenstehenden Bedenken, und die erste Ausbreitung der Rheinischen Mission durch das ganze Namaqualand bis an die Gränze des Damralandes, ja in's Damraland hinein, geschah in der That so rasch und unter so reichen und gesegneten Erfolgen, daß das Herz unseres Richter voll freudiger Loblieder war. Es war wie ein allgemeines Erwachen der Wüstensöhne aus langem Geistesschlaf. Die Berichte des Missionars Knudsen aus Bethanien, des Missionars Kleinschmidt aus Rehoboth erinnerten an das erste Liebesleben der apostolischen Gemeinde zu Jerusalem. Hintennach fand sich freilich auch das Unkraut. Die Streitigkeiten der Stämme untereinander, der schwere Rückfall der klugen und gewaltthätigen Jonker-Afrikaner, die Verwirrung, in welche man mit den benachbarten wesleyanischen Missionaren gerieth — solches alles bewegte unseren Richter stets auf's Tiefste, und er empfand bei seinem lebhaften Gemüth die Leiden der Mission vielleicht stärker als die Missionare selber. Ruhiger und ungestörter entwickelte sich die Mission unter den Kaffern und Bastards in den Karreebergen. Die Stationen Amandelberra und Schietfontein haben in der That während einer Reihe von Jahren die höchstgespannten Erwartungen der Missionsfreunde noch übertroffen. Das war für den Inspektor eine große Erquickung. Endlich, da schon sein Ende ganz nahe vor der Thüre stand, ging ihm noch ein anderer lebhafter Missionswunsch in Erfüllung, die Gründung einer deutschen (Baseler und Rheinischen) Mission in China. Sehr dringliche Aufforderungen des damals als Apostel China's viel genannten Gützlaff bestimmte die beiden Missionsgesellschaften, unter Richter's eifriger Befürwortung, etliche ihrer Missionare nach Hongkong und den gegenüberliegenden Kreisen der Cantonprovinz zu senden, um dort mit Gützlaff's chinesischen Gehülfen zusammen zu arbeiten. Dieses Zusammenarbeiten erwies sich zwar später als unmöglich, aber die deutsche Mission hat doch seit 1846 ihren Bestand in China gehabt und erfreuliche Früchte reifen sehen.

Die Abordnung der ersten beiden Rheinischen Sendboten nach China war eine der

letzten Amtshandlungen des Inspektors. Er war damals noch in voller und frischer Gesundheit und hatte keine Ahnung von seinem nahen Ende. Ueberhaupt wußte er eigentlich nicht viel von Krankheit und Kränklichkeit, obgleich er immer sehr schonsam mit seinem Körper umging. Ganz plötzlich, in der Fülle der Kraft und in der Mitte der Arbeit wurde er abgerufen. Nach einem sehr heiteren Abendgespräch fühlte er in der Nacht einen Stich in der Brust und bekam eine Lungenentzündung, die ihn binnen drei Tagen hinnahm. Er hatte immer eine große Furcht vor dem langsamen, qualvollen Hinsterben. Sein Gott hat ihn auch freundlich darin angesehen, daß er ihn den Tod nicht schmecken ließ. Vom Anfang der Krankheit an lag er ohne Bewußtseyn, aber nicht ohne die spürbare Nähe seines Gottes. Fast immer redend, soweit die Athemsnoth es zuließ, ergoß er sich in seinen Fieberphantasien in laute und brünstige Gebete für die Mission, für die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden, für die Sendboten, für die Zöglinge, für das Missionshaus. Es war ein erbauliches Sterbebett. Ohne Qual und Kampf entschlummerte er am 5. April, am Ostermontage des Jahres 1847. Der Herr führte ihn träumend durch des Todes Thüren. L. v. Rohden.

Rivet, Andreas, war Sohn eines Kaufmannes aus Saint-Maixent; er wurde geboren im Jahre 1572 oder eher 1573. Nach dem Wunsche seiner frommen Eltern sollte er sich dem geistlichen Amte widmen; nachdem er in Orthez magister artium geworden, besuchte er daselbst eine Zeitlang den theologischen Unterricht des gelehrten Lambert Daneau, und später in La Rochelle die von Rotan gegründete theologische Schule. Im Jahre 1595 wurde er in Thouars als Kaplan des Herzogs von La Trémouille angestellt, nach dessen Tode er als Pfarrer in dieser Stadt blieb bis zum Jahre 1620. Wegen seiner großen Verdienste als Prediger und seiner hohen wissenschaftlichen Bildung nahm er als Abgeordneter der Kirchen der Provinz Poitou an mehreren politischen Versammlungen und National-Synoden Theil; im Jahre 1617 wurde er sogar von der Synode zu Vitré zum Präsidenten erwählt. Auf das Begehren der Universität von Leyden erlaubte ihm die Synode zu Alais zwei Jahre lang, von 1620 an, Frankreich zu verlassen, um dort die Theologie zu lehren. Als die Zeit herum war, erbat er sich und erlangte von der Synode zu Charenton die Erlaubniß bis an die nächste National-Synode in Holland zu bleiben; indessen als diese sich im Jahre 1626 versammelte, konnte er sich nicht entschließen das Land zu verlassen in welchem er sich einen bedeutenden Wirkungskreis gebildet hatte. Der Stathuder Friedrich Heinrich nahm ihn zu sich als Hofmeister für seinen Sohn Wilhelm; später wurde Rivet mit den Unterhandlungen beauftragt wegen der Heirath Wilhelm's mit der Tochter Karl's I. Im Jahre 1632 kam er nach Breda als Curator der dortigen Schulen. Er starb, 1651, nach einer kurzen Krankheit. Seine sehr zahlreichen Schriften sind theils polemische, theils exegetische, theils dogmatische und erbauliche. Die vorzüglichste ist seine Isagoge ad scripturam sacram Veteris et Novi Testamenti, Dordrecht 1616, voll trefflicher hermeneutischer Regeln. Rivet's sämmtliche Werke erschienen zu Rotterdam, 1651 u. f., 3 Bde. Fol. C. Schmidt.

Robinson, Eduard, Dr. der Theologie und Dr. der Rechte, der deutscheste unter den Gelehrten englischer Zunge, dessen klassisches und epochemachendes Werk über Palästina seinen Namen in Deutschland ebenso bekannt gemacht hat als in seinem Vaterlande, stammte von puritanischer Abkunft und ererbte die Gottesfurcht, Energie, Freiheitsliebe und den sittlichen Ernst der Ansiedler von Neu-England. Er war der Sohn eines congregationalistischen Predigers, geboren den 10. April 1794 zu Southington, im Staate Connecticut, und studirte von 1812—1816 im Hamilton College zu Clinton im Staate Neu-York, wo er sich besonders in der Mathematik und in den alten Sprachen auszeichnete und an der Spitze seiner Klasse stand. Nachdem er eine Zeit lang als Tutor in seiner Alma Mater gelehrt hatte, begab er sich nach Andover, in Massachusetts, um eine Ausgabe von elf Büchern der Iliade mit einer lateinischen Einleitung und Anmerkungen zum Drucke zu befördern, welche im Jahre 1822 erschien.

Allein dieser Aufenthalt bestimmte ihn für den Dienst der Theologie und der Kirche. Er trat in Andover in enge Verbindung mit Professor Moses Stuart, dem Patriarchen der biblischen Gelehrsamkeit in Amerika und wurde Hülfs-Professor der hebräischen Sprache und Literatur am theologischen Prediger-Seminar daselbst (1823—1826). Er unterstützte ihn in der Herausgabe der zweiten Ausgabe seiner hebräischen Grammatik (welche auf die von Gesenius gegründet war), und in der Ueberſetzung der ersten Ausgabe von Winer's Grammatik des neu-testamentlichen Sprachgebrauchs (1825). Zugleich verfertigte er allein eine englische Uebersetzung von Wahl's Clavis Philologica Novi Testamenti (Andover 1825), welche in späteren Ausgaben zu einem viel bedeutenderen selbstständigen Werke herangewachsen ist. Diese Arbeiten waren maßgebend für seine künftige Laufbahn und den ganzen Karakter der amerikanischen Schriftgelehrsamkeit der neueren Zeit, als deren Begründer und Vertreter Stuart und Robinson angesehen werden müssen. Stuart war genial und enthusiastisch, frisch und anregend, Robinson ruhig, nüchterner trocken, klar; jener frischer und anregender, dieser gründlicher und gelehrter. Die von ihnen begründete Schule der Exegese besteht in einer selbstständigen Verarbeitung der Resultate neuerer deutscher Forschung auf Grundlage der angloamerikanischen Rechtgläubigkeit und praktischen Frömmigkeit. Bei diesem Processe wurden viele Auswüchse und Extravaganzen der deutschen Forschung abgeschnitten, aber auch die alte puritanische Strenge vielfach gemildert. Seitdem ist es für jeden amerikanischen Theologen, der auf der Höhe der Zeit stehen will, Bedürfniß geworden, sich der deutschen Sprache und Literatur zu bemächtigen, und dieses Bedürfniß wird noch lange fortdauern, selbst nachdem die meisten klassischen Werke der deutschen Theologie durch Uebersetzungen dem anglo-amerikanischen Leserkreise zugänglich gemacht worden sind.

Im Jahre 1826 reiste Robinson, obwohl schon 32 Jahre alt, nach Europa, um seine theologische Bildung an den Quellen der deutschen Forschung und Gelehrsamkeit zu vervollkommnen. Er brachte seine Zeit besonders auf den Universitäten von Göttingen, Halle und Berlin zu und wurde in ausdauerndem Fleiß ein Deutscher unter Deutschen. Er schloß sich am meisten an Gesenius, Tholuck und Rödiger in Halle, an Neander und Ritter in Berlin an. Dem berühmten Geographen von Berlin, der die Geographie zur Würde einer Wissenschaft und unentbehrlichen Begleiterin der Ethnographie und Weltgeschichte erhob und mit dieser Gelehrsamkeit aufrichtige Gottesfurcht und kindliche Frömmigkeit verband, war er lebenslang mit der tiefsten Hochachtung und Liebe zugethan, welche von Ritter's Seite vollständig erwiedert wurde. Er hielt ihn (wie er dem Verfasser dieser Skizze erklärte, als er ihm im Jahre 1844 einen Empfehlungsbrief von Ritter überbrachte), für den größten Mann seiner Zeit. In Halle heirathete er im Jahre 1828 Theresa Albertine Luise von Jacob (die jüngste Tochter des im Jahre 1827 verstorbenen Professors und Staatsraths von Jakob), eine hochbegabte und gründlich gebildete Dame, welche sich unter dem Namen Talvj einen wohlverdienten Ruf als Schriftstellerin erworben hat und ihren amerikanischen Gatten mit deutscher Liebe und Treue als eine wahre Gehülfin auch in seinen literarischen Arbeiten bis zu seinem Tode zur Seite stand.

Nach seiner Rückkehr im Jahre 1830 wurde Robinson zum außerordentlichen Professor der biblischen Literatur und Bibliothekar am theologischen Seminar zu Andover erwählt. Bald darauf gründete und redigirte er eine gelehrte theologische Vierteljahrsschrift, das „Biblische Repertorium" (Biblical Repertory), im Jahre 1831, welches später (im Jahre 1851) mit der im Jahre 1844 begründeten und von ihm in Verbindung mit den Andover Professoren Edwards und Park (jetzt von Dr. Park und Taylor) herausgegebenen Bibliotheca Sacra vereinigt wurde und in dieser noch fortdauert. Der Karakter dieser blühenden Zeitschrift ist hinlänglich angegeben, wenn wir sagen, daß sie in Amerika ungefähr dieselbe Stellung und denselben Einfluß behauptet, wie die etwas älteren „Studien und Kritiken" für Deutschland. Sie enthielt in ihren ersten Jahrgängen neben werthvollen selbstständigen Artikeln, besonders von

Robinson und Stuart, auch viele Uebersetzungen und Beurtheilungen deutscher Werke und war so ein Ueberleiter der besten Resultate fremder gläubig christlicher Forschung auf amerikanischen Boden. Im Jahre 1832 gab Robinson eine verbesserte und vermehrte Ausgabe von Calmet's Biblischen Wörterbuch heraus, welches in mehreren Auflagen erschien. Ein Jahr darauf besorgte er ein kleines biblisches Wörterbuch für populären Gebrauch, das durch die amerikanische Traktatgesellschaft in vielen tausenden von Exemplaren verbreitet wurde. Um dieselbe Zeit veröffentlichte er eine in Halle von ihm verfertigte Uebersetzung von Buttmann's griechischer Grammatik, die seitdem in immer neuen und verbesserten Auflagen erschien und in den meisten amerikanischen Collegien oder Gymnasien als Textbuch gebraucht wurde, bis Kühner ihre Stelle einnahm.

Diese angestrengten Arbeiten in Verbindung mit seinen täglichen Pflichten als Lehrer untergruben seine Gesundheit und nöthigten ihn zur Resignation im Jahre 1833. Doch setzte er seine Studien als Privatgelehrter in Boston fort und bearbeitete eine griechische Synopsis der Evangelien mit Anmerkungen, welche die früheren englischen Werke der Art weit hinter sich ließ und ein werthvoller Beitrag zur Harmonistik ist. Der Text ist nach Knapp's und Hahn's Ausgaben des Neuen Testamentes gegründet, und entbehrt die Vortheile der späteren Arbeiten von Lachmann, Tischendorf, Alfond und Tregelles auf dem Gebiete der Text-Kritik. Daneben vollendete er eine englische Uebersetzung des hebräisch-lateinischen Wörterbuchs von Gesenius, welche zuerst im Jahre 1836 erschien, einem großen Bedürfniß entgegenkam und ungemein viel zur Förderung des hebräischen Sprachstudiums in Amerika beitrug. Die zweite und spätere Ausgabe wurde durch viele neue Zusätze aus dem Thesaurus von Gesenius bereichert. Die wichtigste Frucht dieser Mußezeit in Boston aber war die Ausarbeitung eines selbstständigen griechisch-englischen Wörterbuchs des Neuen Testaments, welche fortan die seiner Stelle Uebersetzung von Wahl's Clavis einnahm. Er benützte dabei fleißig seine Vorgänger Bruder, Schleußner, Wahl, Bretschneider und alle wichtigen exegetischen Hülfsquellen, in den späteren Ausgaben besonders auch die Commentare von de Wette und Meyer, die ihm wegen ihrer großen philologischen Vorzüge und gedrängten Kürze am meisten zusagten, ohne daß er sich jedoch in irgend einem wesentlichen Artikel seiner amerikanischen Orthodoxie durch sie stören ließ. Dieses in der That höchst werthvolle und gediegene Werk erschien zuerst im Jahre 1836 und wurde sofort als das beste neutestamentliche Lexicon in englischer Sprache begrüßt und in drei verschiedenen Ausgaben in England nachgedruckt. Im J. 1850 veröffentlichte er eine stark verbesserte und zum Theil ganz umgearbeitete Auflage, und erhob es damit zum ersten Rang unter den derartigen Werken der jetzigen Generation. Es ist zugleich eine ziemlich vollständige Concordanz und macht Bruder beinahe entbehrlich. Der darauf verwendete Fleiß ist wahrhaft deutsch, dessen Motto ist: „Dies diem docet," und „Nulla dies sine linea". Sein exegetischer Standpunkt gehört der durch Winer begründeten historisch-grammatischen Schule an, so weit diese sich mit einem strengeren Inspirationsbegriff und einer in allen Hauptlehren entschiedenen protestantischen Orthodoxie verträgt. Er hielt sich gleich ferne von Rationalismus und Mysticismus und war ein progressiver Supranaturalist.

Im Jahre 1837 wurde Robinson als Professor der biblischen Literatur in dem kurz zuvor gegründeten presbyterianischen Unions-Seminar (Union Seminary) nach Neu-York berufen, welches seitdem, und zwar theilweise durch Robinson sich zu dem ersten Range unter den amerikanischen Prediger-Seminaren neben Andovar und Princeton emporgearbeitet hat und durch seine Bemühungen frühzeitig mit der van Essischen Bibliothek und anderen literarischen Schätzen bereichert wurde. Er nahm den Ruf unter der Bedingung an, daß man ihm erlaube, vor dem Antritt seines Amtes drei oder vier Jahre sich (auf eigene Kosten) der Erforschung des heiligen Landes an Ort und Stelle zu widmen.

So segelte er am 17. Juli 1837 nach Europa, ließ seine Familie in Berlin und begab sich dann über Athen und Aegypten nach Palästina. In Gemeinschaft mit dem verdienstvollen amerikanischen Missionar Dr. Eli Smith, einem tüchtigen Kenner der arabischen Sprache, durchforschte er mit dem scharfen Verstande eines kritischen Gelehrten und dem andächtigen Herzen eines bibelgläubigen Christen alle wichtigen Stätten des heiligen Landes, kehrte im Oktober 1838 nach Berlin zurück und verwandte zwei der glücklichsten Jahre seines Lebens in dieser Metropolis deutscher Wissenschaft auf die Ausarbeitung seiner Biblical Researches of Palestine. Dieses bahnbrechende Werk, das seitdem in allen Fragen biblischer Geographie und Topographie von deutschen Gelehrten so gut als von englischen consultirt und citirt wird, erschien gleichzeitig in England und Amerika im englischen Original und in einer von Mad. Robinson selbst beaufsichtigten deutschen Uebersetzung im Jahre 1841 und sicherte die Unsterblichkeit seines Namens, der fortan in der heiligen Geographie in einem Range mit Bochart, Reland, Ritter, Raumer und Burckhardt, wie in der biblischen Philologie in Verbindung mit Wahl, Gesenius und Winer, genannt wird. Es ruht durchweg auf eigener Anschauung und Untersuchung mit Hülfe von Teleskop, Compaß und Meßruthe, auf scharfer Beobachtung, auf strenger Wahrheitsliebe und gesundem und durchaus unabhängigem Urtheil, das sich durch keine mittelalterlichen Traditionen und ehrwürdigen Mönchsfabeln blenden, sondern von dem kanonischen Grundsatz leiten ließ: „Prima historiae lex est, ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat.“ Die Verdienste desselben sind auch längst hinlänglich anerkannt worden. Ritter drückte ihm das Siegel seiner Approbation auf, und datirte von ihm eine neue Epoche in der biblischen Ge-Geographie; die königliche Geographische Gesellschaft von London ertheilte ihm dafür im Jahre 1842 die seltene Ehre einer goldenen Medaille, die Universität Halle im J. 1842 das Diplom der theologischen Doktorwürde, und Yale College in New Haven im Jahre 1844 den Doktorgrad der Rechte. Im Jahre 1851 machte er einen zweiten Besuch in Deutschland und Palästina, den er bis nach Damaskus ausdehnte. Die werthvollen Resultate seiner neuen Forschungen verleibte er einer verbesserten und vermehrten Ausgabe seiner biblischen Untersuchungen ein, welche seine Frau gleichzeitig in deutscher Sprache im Jahre 1856 zum Druck beförderte.

Dessen ungeachtet war dieses unschätzbare Werk in den Augen Robinsons blos eine Vorbereitung für eine vollständige physische, historische und topographische Geographie des heiligen Landes, welche er als die Hauptaufgabe seines Lebens ansah. Leider war es ihm nicht vergönnt, dieselbe zu vollenden. Blos den ersten Theil, die physische Geographie Palästina's, arbeitete er im Manuskript aus, und seine treue Lebensgefährtin hat dieselbe nach seinem Tode übersetzt und in beiden Sprachen im J. 1865 zum Druck befördert. Mehrere Krankheiten schwächten seine Constitution, und ein unheilbares Augenübel nöthigte ihm im Jahre 1861 seine Feder niederzulegen.

Im Mai 1862 machte er seine vierte und letzte Reise nach Europa und consultirte den berühmten Augenarzt Dr. Gräfe in Berlin, der ihm aber keine dauernde Heilung versprechen konnte. Dessen ungeachtet hatte er großen Genuß vom Umgang seiner gelehrten Freunde in Berlin und Halle, und stärkte seine Seele noch einmal am getrübten Anblick der Schweizer Alpen. Nach seiner Rückkehr im November 1862 übernahm er seine gewöhnlichen Berufspflichten im theologischen Unions-Seminar in New-York, mußte sie aber schon an Weihnachten wieder aufgeben. Nach kurzer Krankheit starb er im Schooße seiner Familie in New-York am 27. Januar 1863 im 69. Jahr seines nützlichen Lebens, allgemein geachtet und betrauert, am meisten von seiner Gattin, Sohn und Tochter, seinen Collegen und zahlreichen Studenten an dem Seminar, dessen gelehrte Zierde und Krone er ein Viertel Jahrhundert hindurch gewesen war.

Dr. Robinson war ein Mann von athletischem Wuchs und imponirender Gestalt, doch im Alter etwas gebeugt, von starkem gesunden Menschenverstand, nüchtern und trocken, doch in gelehrter Gesellschaft sehr unterhaltend, und nicht ohne Humor, ein

gründlicher und unermüdlicher Forscher, von Natur etwas skeptisch, aber in Ehrfurcht sich beugend vor Gottes Offenbarung, von außen kalt, aber inwendig warm, voll Herzensgüte und zartem Mitgefühl, ein einfacher, ernster, solider, durch und durch ehrenwerther Karakter und ein gottesfürchtiger, bibelgläubiger evangelischer Christ. Obwohl ein gefährlicher Gegner, wenn er angegriffen wurde, war er friedliebend, vermied theologische Controversen, und hielt sich streng an die Aufgabe seines Lebens, die er treulich gelöst hat. Er ist der bedeutendste biblische Theologe, den Amerika bisher erzeugt hat, und einer der bedeutendsten des 19. Jahrhunderts. Seine Harmonie der Evangelien, sein populäres Reallexicon der Bibel, sein griechisch-englisches Lexicon des Neuen Testamentes und vor allem seine biblischen Untersuchungen über Palästina gehören zu den nützlichsten Werken der neueren protestantischen Theologie und werden noch lange im Segen, besonders in Amerika fortwirken.

Quellen: Neben den oben in chronologischer Reihenfolge angegebenen Schriften sind besonders zwei vortreffliche Reden seiner beiden Collegen am presbyterianischen Unions-Seminar, der Professoren Dr. Henry B. Smith und Dr. Roswell D. Hitchcock zu vergleichen, welche kurz nach seinem Tode unter dem Titel erschienen sind: The Life, Writings and Character of Edward Robinson, D. D., LL D., read before the N. York Historical Society. Published by request of the Society. New-York, 1863. Die Rede von Hitchcock giebt zugleich eine zum Theil den Mittheilungen der überlebenden Familie entnommene durchaus zuverlässige biographische Skizze. Außerdem vgl. den Artikel Robinson in Appleton's neuer amerikanischer Encyklopädie, Band XIV., S. 116, der aber einige Ungenauigkeiten enthält. Philipp Schaff.

Rochus, der heilige. — Die Geschichte dieses Heiligen ist zwar sehr in sagenhaftes Dunkel gehüllt; doch ergeben die einander mehrfach widersprechenden Nachrichten nach Abzug des unverkennbaren Legendarischen so viel als hinreichend beglaubigte Thatsache, daß Rochus um 1295 in Montpellier (apud Montem Pessulanum) geboren wurde, daß er bei Gelegenheit einer ansteckenden Seuche verschiedene Städte Italiens als Krankenpfleger und durch die Kraft seines Gebets heilender Wunderarzt durchzog, daß er dann in oder bei Piacenza selbst von der Seuche befallen wurde und bald nach seiner Genesung nach seiner Vaterstadt zurückkehrte, wo er — angeblich nach einer mehrjährigen Kerkerhaft, die ihm der Verdacht, daß er ein Spion sey, zugezogen hatte — im Jahre 1327 starb. Unter den mancherlei sagenhaften Berichten ist der ansprechendste und lieblichste der von der wunderbaren Art, wie ihn Gott, während er selbst an jener Pest erkrankt war, am Leben erhalten habe. Ein Jagdhund soll ihm von Zeit zu Zeit Brote vom Tische seines Herrn, eines gewissen Gothardus, dessen Edelhof in der Nähe der dem armen Pestkranken als Obdach dienenden einsamen Hütte (an der Trebia, unweit Piacenza) lag, gebracht und ihn auf diese Weise vor dem Hungertode bewahrt haben. Gänzlich fabelhaft ist jedenfalls, was über seine Abstammung aus königlichem Geblüte berichtet wird, sowie darüber, daß er die Cardinalswürde bekleidet habe. Nicht einmal, daß er Tertiarier des Franziskanerordens gewesen sey, wie manche Schriftsteller dieses Ordens behauptet haben, läßt sich mit Sicherheit erweisen. — Auch seine Gloria posthuma ist natürlich ein Gewebe von sagenhaften Mirakelgeschichten, in welchen bald seine Reliquien, bald die bloße Anrufung seines Namens die Hauptrolle spielen. So soll eine während des Concils zu Costnitz in dieser Stadt ausgebrochene Pest durch Anrufung des „seligen Bekenners und Arztes Rochus" gestillt worden seyn, weshalb die Väter des Concils denselben für heilig erklärt und durch Umhertragen seines Bildes in feierlicher Procession geehrt hätten. Im Jahre 1485 soll sein wunderthätiger Leichnam, angeblich durch Diebstahl, nach Venedig gebracht worden seyn. Doch rühmen sich auch Montpellier, Turin, Antwerpen und andere Städte des Besitzes ächter Reliquien des Heiligen; und Rochuskirchen oder -kapellen, sowie Rochushospitäler, hat das spätere Mittelalter und noch die neuere Zeit in oder bei fast allen bedeutenderen Städten des katholischen Europa, zumal Frankreichs, Italiens und Deutschlands, ent-

stehen sehen. Eine Confraternitas S. Rochi, a morbo epidemiae liberatoris, bestand seit dem Ende des 15. Jahrhunderts in Rom und wurde von den Päbsten Alexander VI, Leo X. und Pius IV. (1560) mit reichen Ablässen und Privilegien ausgestattet. Gleichnamige Genossenschaften gab es in Bologna, Venedig, Turin, Arles und Antwerpen. Am letzteren Orte gab noch im Jahre 1658 eine pestartige Seuche den Anlaß zur Stiftung einer solchen St. Rochusbrüderschaft. — Der Gedenktag dieses Heiligen ist der 16. August. Vgl. Acta Sanctorum, Tom. III. Aug., S. 380—414.

Zöckler.

Röhr (Nachtrag). Die Bd. XIII, S. 55 genannten „Grund- und Glaubenssätze der evangelisch-protestantischen Kirche" (Separatabdruck aus dem Notizenblatte der kritischen Prediger-Bibliothek Bd. XIII, Heft 3) waren von Röhr gemeint als das sicherste Verwahrungsmittel der protestantischen Kirche einmal gegen ihre römisch-katholischen Widersacher, besonders aber gegen die weit gefährlichere, die sie in ihrem eignen Schooße nährt, und welche nun schon seit Jahren durch die Predigt eines pietistisch-mystischen Wahnglaubens die Angelegenheiten derselben verwirren, ihren Frieden untergraben und an die Stelle ihrer theuer errungenen Geistes- und Glaubensgemeinschaft ein trauriges Sekten- und Rotten-Wesen zu setzen trachten, d. h. der Rationalismus vulgaris sollte symbolisch gemacht, officiell als Kirchenglaube eingeführt werden. Röhr schickte daher seine Grund- und Glaubenssätze in erster Auflage (v. J. 1832)*) an eine Reihe evangelisch-theologischer Fakultäten, zwar nicht in der Hoffnung, in allen einzelnen Theilen deren Zustimmung zu erhalten, doch aber eine Grundlage zu geben, auf welcher die vereinten Bemühungen wohlmeinender und tüchtiger Männer etwas von der evangelisch-protestantischen Kirche durchaus zu Billigendes erbauen könnten. Die Hoffnung ist ihm fehlgeschlagen. Selbst seine Gesinnungsgenossen weigerten sich, ihm die Hand zu bieten. Die Heidelberger (Paulus als Dekan) fürchteten in einer solchen Constitution oder Convention eine antiprotestantische Fessel. Die Göttinger (Gieseler) antworteten, daß die gegenwärtige Zeit zu einem derartigen Versuche durchaus nicht geeignet sey, sie sähen sich deßhalb völlig außer Stande einem Unternehmen der Art beizutreten, worüber es leicht zu kirchlichen Irrungen kommen könne. Die Erlanger (Kaiser, Vogel, Engelhardt, Rust) bedauerten, daß nach ihrer einstimmigen Meinung die beabsichtigte Ausgleichung und Vereinigung der Parteien in der evangelischen Kirche auf den übersandten Grundlagen und in der angedeuteten Weise nicht zu Stande kommen könne und enthalten sich deßhalb der Begutachtung des mitgetheilten Entwurfes. Marburg erklärte per majora: „daß die Fakultät den übersandten Entwurf mit Interesse gelesen habe, aber eine allgemeine Annahme desselben bezweifeln müsse." Hupfeld gab hierzu als Dekan noch folgendes Separatvotum: „daß, so lange der gegenwärtige Gegensatz der theologischen und religiösen Ansicht — der unstreitig kein eingebildeter, sondern ein wirklicher, und zwar ein weit wesentlicherer ist als er je in der Kirche bestanden — in der protestantischen Kirche herrsche, keine Herstellung ihrer Einheit in Beziehung auf Glaubenslehren durch irgend eine Glaubensnorm denkbar sey; daß dies auch von dem vorliegenden Entwurfe nicht zu hoffen sey, der, wesentlich rationalistisch, bei den Anhängern der symbolischen Kirchenlehre und den Supranaturalisten überhaupt unmöglich Beistimmung finden könne; daß aber, wenn es darauf abgesehen sein sollte, mittelst einer Mehrheit von beistimmenden Fakultäten und Geistlichen und „unter Mitwirkung der Regierungen" eine nicht beistimmende Minderheit von der evangelischen Kirche auszuschließen — wie es fast den Anschein habe —, ein solches Beginnen ungeistlich und unevangelisch, und sofern es gegen solche gerichtet wäre, welche lediglich der bisherigen Kirchenlehre und dem Glauben ihrer Väter treu blieben, geradezu alles Rechtsgefühl empörend sein würde." Die Copenhagener (J. Möller, Klausen, Hohlenberg) vermißten

---

*) Eine vierte verbesserte und vermehrte (Titel-) Auflage der Grund- und Glaubenssätze ist Plauen 1860 erschienen.

an dem Entwurf das eigenthümlich Christliche, indem des heiligen Geistes mit keinem Wort erwähnt und selbst das Hauptdogma von Jesu Christo, dem Sohne Gottes, darin nicht ausgesprochen werde. *)

Bei den Geistlichen im Norden und Süden war Röhr seiner Zeit ein sehr populärer Name. In Hinterpommern tranken sie auf Synoden seine Gesundheit (s. Wangemann, Geistl. Regen und Ringen am Ostseestrande. Berlin 1861. S. 189), aus Baden schickten sie Dankadressen (z. B. für die berühmte Reformationspredigt vom J. 1838 von den Geistlichen der Diöcese Boxberg). Die Katholiken aber waren ihm gewaltig auffäßig. Mir liegt ein Aktenstück vor, nicht mit der Feder geschrieben, sondern um nicht durch die Handschrift verrathen zu werden, die Worte zusammengesetzt aus ausgeschnittenen und aufgeklebten Druckbuchstaben, welches also lautet: „Wir verabscheuen dich wie unsern scheußlichen Verderber und Geißel und Lästerer. Die kl. kathol. Gemeinde. Weimar 1839." G. Frank.

Römer, Brief Pauli an die. — Um diesen wichtigsten und bedeutendsten Brief des Paulus besser würdigen zu können, werden wir uns zunächst das Bild**) der römischen Gemeine, an welche er gerichtet ist, vergegenwärtigen müssen und dabei auch den Inhalt des Briefes selber, dessen Aechtheit ja so gut wie allgemein (s. später) anerkannt wird, benützen dürfen. Ursprung und Beschaffenheit der christlichen Gemeine in Rom sind fortwährend ein Gegenstand der lebhaftesten Controverse, weil das Neue Testament vornehmlich nur in unserem Briefe über dieselbe berichtet und die spätere kirchliche Tradition wenig Zuverlässiges über sie mittheilt. Die Dunkelheit ihres Ursprungs und ihre spätere Berühmtheit wurden die Veranlassung, daß schon in alter Zeit manche Fabeln über ihre Gründungsgeschichte erdacht sind und noch jetzt die Ansichten der Gelehrten und Kirchen über sie differiren. Es versteht sich, daß die gleichzeitigen und authentischen Nachrichten der kanonischen Bücher den mehr oder weniger unverbürgten der kirchlichen Tradition vorgehen.

Die später so angesehene christliche Gemeine der Welthauptstadt soll nach der Sage möglichst früh entstanden und auch in ihren Anfängen schon durch Apostel gegründet seyn. Wenn Petrus allerdings gegen Ende seines Lebens kurze Zeit mit Paulus zusammen in Rom war und dort in den Neronischen Gärten auf dem Vatikan zur Zeit der allgemeinen Neronischen Verfolgung, welche aber nicht mit Eusebius in das Jahr 67, sondern 64 n. Chr. nach der ausdrücklichen Angabe des Tacitus (Ann. 15, 44.) zu setzen ist, das bereits Joh. 21, 18. 2 Petr. 1, 14. Clem. Rom. 1 Kor. 5. vgl. auch Euseb. hist. eccl. 2, 25. angezeigte Martyrium erlitten hat, so soll jener Apostel, als dessen gleichberechtigte Nachfolger sich die römischen Bischöfe anzusehen liebten, nach einer späteren Fiktion bereits unter Kaiser Claudius nach Rom gegangen, dort mit dem Alexandriner Philo, welchen man nach seinen Schriften für einen Christen hielt, und dem Ketzer Simon Magus zusammengetroffen und nach Eusebius vom zweiten Jahre des Claudius an oder 42 n. Chr. 25 Jahre lang römischer Bischof gewesen seyn. Allein diese Fiktion wird namentlich auch durch den Brief an die Römer und die übrigen in der römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefe des Paulus, sowie durch die ganze Geschichte des Petrus ***) widerlegt und ist mit Recht auch von den frommen und gelehrten Katholiken Hug, Adalb. Maier u. A. verworfen. Es unterliegt keinem Zweifel,

---

*) Obige Fakultätsantworten sind den an Röhr überschickten Originaldokumenten entnommne.

**) Vrgl. den Art. „Rom" in dieser Encyklopädie, wobei aber hauptsächlich das spätere und gegenwärtige christliche Rom beschrieben wird, ferner Piper, „Rom die ewige Stadt", in dessen evangel. Kalender für 1864, wo die Bedeutung des heidnischen und christlichen Roms eingehend dargelegt wird, während die Entstehungsgeschichte der römischen Christenheit nicht zur Absicht des gelehrten Verfassers gehörte.

***) Vgl. den Art. „Petrus", wo aber dessen Martyrium mit Eusebius fälschlich 67 statt 64 n. Chr. gesetzt ist, und in meiner „Chronologie des apostol. Zeitalters" den Exkurs über den römischen Aufenthalt des Apostels Petrus.

daß nicht nur Petrus nicht, sondern überhaupt kein Apostel bei der anfänglichen Pflanzung der Gemeine und vor Absendung des Römerbriefs, in welchem Paulus noch seinen ersten Besuch ankündigt, unmittelbar betheiligt gewesen ist, weil Paulus sonst ja auch seinem Röm. 15, 20. 21. 2 Kor. 10, 13 ff. ausgesprochenen Grundsatze, vgl. wegen des Petrus auch Gal. 2, 9., zuwider gehandelt haben würde.

Das Daseyn von Christen in Rom wird möglichst hoch hinauf datirt, selbst bis in die Zeit Christi, so in alter Zeit z. B. in den Clement. Recognit. 1, 6. und neuerdings von Bertholdt und Klee, oder es sollen doch schon in der Zeit des ersten Pfingstfestes einige der Apgesch. 2, 10. erwähnten römischen Juden sich zu Christo bekehrt und den Samen des Evangeliums dann in Rom weiter verbreitet haben. Allein die hier als Zeugen des Pfingstereignisses erwähnten jüdischen Römer, von denen das ἐπιδημεῖν (vgl. Apgesch. 17, 21.) ausgesagt wird, werden dadurch nur als solche bezeichnet, welche in Judäa nicht geboren waren, sondern sich dort als Fremde aufhielten, es liegt in dem Ausdruck nicht nothwendig (sonst hätte παρεπιδημοῦντες gesagt werden sollen), daß sie sich dort nur kurze Zeit aufhielten, um in ihre Heimath Rom darnach zurückzukehren. Daß nicht bloß Festbesucher, welche nach vollendeter Feier in die Heimath zurückreisten, sondern jedenfalls vornehmlich römische Juden, welche sich in der Metropole ihrer Religion Jerusalem seßhaft niederließen, zu verstehen sind, erhellt aus dem einleitenden κατοικοῦντες Apgesch. 2, 5. Aber selbst wenn auch bloß nach Rom zurückkehrende Festbesucher gemeint wären, so würde es doch problematisch bleiben, ob auch unter ihnen solche waren, welche sich in Folge des Pfingstereignisses durch die Taufe in's Christenthum aufnehmen ließen. Wie das Christenthum während des Lebens Jesu fast nur auf das jüdische Land, welches aber Samarien damals nicht einschloß, beschränkt war, vgl. Matth. 10, 5. Röm. 15, 8., so ist es nach deutlichen Spuren bis zur Verfolgung des Stephanus, welche von dem Unterzeichneten in's Jahr 39 gesetzt wird, abgesehen von mehr zufälliger Verbreitung, auf diesen Umfang beschränkt geblieben. Damals zerstreuten sich die Christen, mit Ausnahme der Apostel, von Jerusalem aus über die benachbarten Ländergebiete Apg. 8, 1. 11, 19., und da sie von jüdischen Eiferern anfangs auch über die Gränzen Judäa's hinaus bis nach Damaskus (Apgesch. 9, 2.) verfolgt wurden, so können wenigstens Einzelne von ihnen damals auch nach dem fernen, manche Anziehungspunkte darbietenden Rom gegangen seyn. Jedenfalls ist die Verfolgung des Stephanus ein Epochenpunkt für die christliche Mission außerhalb Palästina, in deren Dienst sich alsbald der rastlose Heidenapostel Paulus und der fast ebenbürtige Heidenbote Barnabas durch Pflanzung blühender Gemeinen in Asien und Europa auszeichneten, und derartige Männer Gottes mußten für die auswärtige Mission auch Gehülfen und Nachfolger untergeordneten Ranges finden. Namentlich seit dieser Zeit konnte sich allmählich leicht eine christliche Gemeine in Rom bilden, mochten einzelne der jetzt auch außerhalb Judäa verbreiteten Christen und einzelne christliche Lehrer, wie Andronikus, Junias und Urbanus (Röm. 16, 7. 9.), nach dem an sich viel besuchten Rom wandern oder einzelne Römer auswärts in oder außerhalb Palästina zum Christenthum bekehrt werden. So lange dagegen Christen fast nur in Palästina gefunden wurden, konnte die Pflanzung des Christenthums in Rom fast nur durch die unmittelbare Berührung mit den dortigen Christen sich vollziehen. In dieser Beziehung hat man Zweierlei hervorgehoben, daß Christen von dort schon damals nach Rom, dem Sammelpunkt aller Völker der Welt, gingen, und andererseits römische Juden nach Jerusalem, um die dortigen Feste (Apgesch. 2, 10.) zu besuchen. Allein der erste Fall ist in jener Zeit gewiß höchstens nur ausnahmsweise eingetreten, da die Judenchristen Palästina's von dem, was die Welt nach Rom führte, wenig angezogen wurden und am liebsten in der Gemeinschaft der Apostel blieben, ferner die Weisungen Gottes, das Evangelium jetzt auch außerhalb Palästina zu predigen, noch nicht vorlagen und die dortigen Christen, welche die baldige Wiederkunft Christi erwarteten, überhaupt nur ungern das heilige Land verlassen haben werden. Der andere Fall, daß römische

Juden beim Besuche der jüdischen Feste und zwar schon vor dem Martyrium des Stephanus in Jerusalem bekehrt wurden, ist jedenfalls leichter denkbar. Seit Pompejus nämlich nach der Einnahme Jerusalems im Jahre 63 v. Chr., viele tausend kriegsgefangene Juden, die dann zum Theil freigelassen wurden, Philo legat. ad Caj. S. 1014, nach Rom transportirt hatte, wo sie sich in einem eigenen Viertel jenseits der Tiber niederließen, hat es trotz mancher Verfolgungen unter den römischen Kaisern dort eine nicht geringe Zahl Juden gegeben. An eine Gesandtschaft der palästinensischen Juden an Augustus, welche nach dem Tode Herodes des Großen nach Rom ging, schlossen sich nach Joseph. antiq. 17, 11. 1. 8000 römische Juden an. Und obwohl Tiberius, ihr erster Verfolger, im Jahre 19 4000 Juden, von denen aber viele aus religiösen Bedenken nicht gehorchten und sich lieber strafen ließen, zum Militärdienst in Sardinien ausheben ließ, und gebot, daß die übrigen Italien räumen sollten, falls sie bis zu einem bestimmten Tage ihre profanen Bräuche nicht abthun wollten, Joseph. antiq. 18, 3. 5. Tacit. ann. 2, 85. Sueton. Tib. 36. Senec. epist. 108., so ist dieser Befehl doch schwerlich in ganzer Strenge ausgeführt (nach Josephus und Suetonius wurden sie aus Rom vertrieben) und jedenfalls befanden sich vor dem Ende seiner Regierung bereits wieder viele Juden in Rom, Philo a. a. O. und Dio Cassius 36, 6. Es ist daher nicht zweifelhaft, daß es auch in der Zeit vor dem Martyrium des Stephanus eine Judenschaft in Rom gab, welche durch besondere Hieropompen die jährliche Tempelsteuer (Philo a. a. O. Cicero pr. Flacc. 28) nach Jerusalem sandte und aus deren Mitte Einzelne dorthin zur Feier der jüdischen Feste pilgerten. Aber die Zahl dieser Pilgrime darf wegen der großen Entfernung Roms von Jerusalem nicht eben hoch angeschlagen werden, da selbst der fromme Philo aus dem benachbarten Aegypten den dortigen Tempel nur einmal besucht zu haben scheint. Unsere Untersuchung hat also bis jetzt ergeben, daß einerseits die römische Gemeine nicht durch Apostel ursprünglich gegründet ist, vielmehr sich allmählig und aus mehr zufälligen Ursachen gebildet hat, und daß andererseits bis zum Martyrium des Stephanus und der sich anschließenden Zerstreuung der Christen außerhalb Palästina und der Bekehrung des Heidenapostels Paulus wahrscheinlich entweder gar keine oder doch nur verhältnißmäßig wenige Christen in Rom sich befunden haben und die etwa um 40 n. Chr. in größerem Maßstabe beginnende Predigt des Evangeliums außerhalb Palästina auch für die Bildung einer christlichen Gemeine zu Rom von Bedeutung gewesen zu seyn scheint.

Wir dürfen uns indeß nicht verhehlen, daß der zweite Punkt nur auf einer Wahrscheinlichkeitsrechnung beruht und daß die Entstehung der römischen Gemeine möglicherweise auch späteren Datums seyn könnte. Indeß läßt sich unsere Erörterung auch durch fast gleichzeitige historische Zeugnisse noch ziemlich sicher stellen. Zu diesen rechne ich das Edikt des Kaisers Claudius de pellendis Judaeis nicht, welches Apgesch. 18, 2. Sueton. Claud. 25. vgl. Dio Cass. 60, 6. erwähnt wird. Jenes Edikt nämlich, welches mit dem Tacit. ann. 12, 52. erwähnten Edikte de mathematicis Italia pellendis ganz oder doch ziemlich gleichzeitig gewesen und etwa zu Anfang des Jahres 52 ausgegangen zu seyn scheint, sagt a. a. O. nur von Juden *) als auszutreibenden. Wenn wir dagegen bereits anderswoher wissen, daß es damals schon Christen in Rom gab, so werden wir auch schließen dürfen, daß diejenigen, welche unter ihnen geborne Juden waren, um dieser ihrer Kategorie willen durch dasselbe auch werden betroffen seyn, nur

*) Auch die Worte des Suetonius: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit — reden nur von Juden. Suetonius, welchen Plinius 10, 95. virum eruditissimum nennt, kann so wenig wie sein Zeitgenosse Tacitus, welcher ann. 15, 44. das Richtige hat, Chrestus für Jesus Christus gesetzt und letzteren für eine unter Claudius in Rom lebende Persönlichkeit gehalten haben, zumal er selber (Nero 16.) die Anhänger Christi ausdrücklich Christiani nennt. Wäre an Streitigkeiten zwischen ungläubigen und gläubigen Juden über die Person Christi zu denken, so würde ferner bei tumultuantes eininter se nicht fehlen, während Suetonius

daß es nach Dio Cassius *) 60, 6. nach Analogie ähnlicher Beschlüsse und weil man einen Aufruhr der Juden wegen ihrer Menge fürchtete, nicht in seiner Strenge ausgeführt wurde, indem die Juden schließlich nicht vertrieben, sondern ihnen nur die öffentlichen Versammlungen untersagt wurden. Uebrigens sind die damals aus Rom geflüchteten Ehegatten Aquila und Priscilla Apgesch. 18, 2. ausdrücklich nur als Juden karakterisirt. Nachdem sie Paulus zufällig getroffen hatte, suchte er sie auf, weil er in Korinth, wie überall, sich mit seiner Predigt zuerst an die Juden wandte, und unstreitig gehören sie zu den Apgesch. 18, 4. erwähnten Juden, welche er alsbald zu Christo bekehrte. Wären sie in Rom bereits Christen gewesen, so würde gewiß auch dieser Umstand und nicht bloß das ὁμότεχνον εἶναι als Motiv seines Wohnens bei ihnen Apgesch. 18, 3. angeführt seyn. Die ersten ausdrücklichen Nachrichten über die Existenz von Christen in Rom — denn die Notiz Apgesch. 28, 15. ist aus etwas späterer Zeit — haben wir in unserem kanonischen Briefe an die Römer, welcher im Anfange des Jahres 58, wie wir sehen werden, geschrieben, dort bereits eine blühende Gemeine, Röm. 1, 8. 11. 12. 6, 17. 15, 1. 14. 15. 16, 19., voraussetzt. Hier haben wir auch manche Aussagen, welche zusammen mit der vorausgesandten allgemeinen Betrachtung ihre Entstehungszeit etwas genauer erkennen läßt. Aus ihrem Blühen und aus den Stellen Röm. 1, 8. 16, 19., welche ihren Glaubensgehorsam als allerwärts bekannt setzen, läßt sich, wenn man Stellen wie 1 Kor. 1, 4 ff. 1 Thess. 1, 8. vergleicht, noch kein langjähriger Bestand der Gemeine vor Abfassung unseres Briefes mit Sicherheit erschließen. Entschiedener deutet Paulus ihr längeres Bestehen an, wenn er sagt, daß er schon oftmals sich vorsetzte, Röm. 1, 13., schon seit vielen Jahren (ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν, wie jetzt auch cod. Sinait. liest, doch findet sich für πολλῶν auch die fast gleichbedeutende Lesart ἱκανῶν) Röm. 15, 22. 23. Sehnsucht gehabt habe, sie zu besuchen. Da das ὑμεῖς am natürlichsten auf die römischen Christen bezogen wird, so gab es bereits viele Jahre vor dem Briefe an die Römer eine römische Christenheit. Vorsetzen konnte sich Paulus die Reise nach Rom (vgl. auch Apgesch. 19, 21.) schwerlich eher, als bis er seine Mission auf Europa auszudehnen begonnen hatte, wozu es nach Apgesch. 16, 9. noch eines besonderen Gesichtes bedurfte, Sehnsucht fühlen konnte er vielleicht schon seit der Bekehrung des römischen Proconsuls Sergius Paulus in Cypern Apgesch. 13, 6., welche

---

unstreitig an Aufruhr gegen die Obrigkeit und die Gesetze des römischen Staats gedacht hat. Der auch sonst vorkommende Eigenname Chrestus ist gewiß der Name eines unter Claudius in Rom lebenden Juden, wie auch Meyer, de Wette u. A. annehmen; auch bei der sehr unwahrscheinlichen Annahme, daß das impulsore Chresto ein unhistorischer Ausdruck für ideale Messiaserwartungen sey, wäre übrigens von Christen gar nicht die Rede.

*) Die verschiedenen Edikte des Claudius über die Juden ordnen wir chronologisch in folgender Weise. Die den Juden günstigen Dekrete Joseph. antiq. 19, 5. 2 u. 3. stammen aus dem ersten Jahre des Claudius oder 42 n. Chr.; das Apgesch. 18, 2. Sueton. Claud. 25. erwähnte Dekret ihrer Vertreibung aus dem Anfange des Jahres 52, in dessen Herbst Paulus in Korinth zu missioniren begann. Dio Cassius berichtet aber 60, 6. nicht eine der zuletzt genannten noch vorhergehende mildere Judenverfolgung, wie öfter angenommen wird, sondern nur die mildere Ausführung des damals gefaßten strengen Edikts (vgl. auch Lehmann, Studien zur Geschichte des apostol. Zeitalters S. 5); denn abgesehen von den oben angeführten Gründen und davon, daß auch das gleichzeitige Edikt de mathematicis nach Tacitus a. a. O. nicht ausgeführt ist, so muß es sonst auffallen, daß Josephus diese totale Austreibung der Juden gar nicht erwähnt, aber nicht wenn letztere nicht zur Ausführung gekommen ist; auch sollte man erwarten, daß Dio Cassius statt der von ihm vermeintlich allein erwähnten milderen eher die spätere strengere Judenverfolgung berichtet haben würde. Daß jenes Austreibungsedikt des Claudius jedenfalls nur kurze Zeit bestanden haben kann, erhellt auch aus der Röm. 16, 3. vorausgesetzten Rückkehr der vertriebenen Ehegatten Aquila und Priscilla und aus Apgesch. 28, 17 ff. Näheres s. noch in meiner Chron. des apostol. Zeitalt. S. 121 ff. Wie Aquila und Priscilla können auch noch andere unter Claudius exilirte Juden auswärts Christen geworden seyn und, dann zurückgekehrt, in Rom das Christenthum verstärkt haben. Diese früher beliebte Hypothese ist indeß sehr zu beschränken (vgl. Reiche, Römerbr. I. S. 42 ff.), zumal bei der richtigen Fassung der Wirkungen des Edikts.

namentlich durch den längeren Verkehr mit den aus Rom stammenden Christen Aquila und Priscilla gesteigert werden mochte. Somit wird durch jene Notiz die Existenz einer römischen Christenheit nur etwa für die Zeit zwischen 45 bis 50 n. Chr., im günstigsten, durchaus unwahrscheinlichen Falle seit der Bekehrung des Paulus im Jahre 40 (vgl. den Art. „Galaterbrief") bewiesen. Wenn Paulus ferner, sich mit seinen Lesern in der ersten Person zusammenfassend, Röm. 13, 11. sagt: Jetzt ist unser Heil näher, als da wir gläubig wurden, — so wird hier einerseits ein längerer Zeitraum zwischen ihrer Bekehrung zum Glauben an Christum und der Abfassung des Römerbriefs vorausgesetzt und andererseits scheint der Termin für jene bei Paulus und einem großen Theil der Leser, unter denen aber auch in Rom Eingewanderte waren, nicht weit auseinander zu liegen. Wenn Tholuck, Römerbr. S. 1, für ein hohes Alter der römischen Gemeine die Erwähnung solcher christlichen Lehrer in Rom anführt, welche sogar schon vor Paulus bekehrt gewesen, Röm. 16, 7., so würde dieser Beweis stringenter seyn, wenn sich nachweisen ließe, daß diese in Rom bekehrt oder doch bald nach ihrer Bekehrung nach Rom gegangen wären. Da sie indeß den Aposteln persönlich bekannt gewesen zu seyn scheinen und Mitgefangene des Paulus heißen, so sind sie schwerlich ursprünglich Bewohner Roms, sondern außerhalb Rom bekehrt, dann zu Paulus in Beziehung getreten und später, wie alle die, welche Röm. 16, 3—9. mit Namen genannt werden, und Rufus 6, 13., welcher wohl mit dem Mark. 15, 21. erwähnten identisch ist, nach Rom gegangen. Doch läßt sich aus dem Umstande, daß es a. a. O. als etwas B e s o n d e r e s erwähnt wird, vor Paulus bekehrt zu seyn, allerdings schließen, daß jedenfalls nur wenige unter den Lesern ältere Christen gewesen seyn können, als der Apostel. Kraft dieser Erörterung halten wir es für sehr wahrscheinlich, daß, ohne das frühere Daseyn einzelner Christen schlechthin läugnen zu wollen, um 40 n. Chr. oder bald nachher unter Mitwirkung paulinischer Elemente die Stiftung einer römischen Gemeine sich allmählich vollzogen hat, in welche Zeit letztere im Alterthum auch von denen gesetzt zu seyn scheint, welche sie im Anfang der Regierung des Kaisers Claudius durch den Apostel Petrus geschehen lassen. Auch Meyer unterscheidet das Daseyn einzelner christlicher Individuen von der Existenz einer christlichen Gemeine in Rom, wie dieselbe nach aller Analogie nur durch officielle Lehrthätigkeit von Seiten solcher Männer, welche mit apostolischer Autorität unmittelbar oder mittelbar begabt waren, habe gebildet werden können. Zur Zeit der Abfassung unseres Briefs muß die dortige Christenheit aber bereits ziemlich zahlreich gewesen seyn, was sich auch aus ihren verschiedenen Versammlungsorten Röm. 16, 5. 14. 15. ergibt. Ob Röm. 16. alle Lehrer, welche bei ihrer Gründung thätig waren, genannt sind, läßt sich nicht mehr bestimmen. Die einzelnen römischen Christen waren unstreitig bereits unter Vorstehern zu einer christlichen Gemeine constituirt und die verschiedenen Hausgemeinen durch irgend ein Einheitsband verbunden. Wenn neuerdings noch Bleek, Einleit. in's N. Testam. S. 412, nach dem Vorgange von J. E. Schmidt das Gegentheil behauptet, so beweist das fehlende ἐκκλησία Röm. 1, 7. (vgl. indeß 16, 5.) nichts, wie aus Ephes. 1, 1. Kol. 1, 2. Phil. 1, 1. hervorgeht, die sonst bekundete Entwickelungsstufe und das Alter der römischen Christenheit (vgl. Apgesch. 14, 23.) widerspricht dieser Annahme; Röm. 12, 6 ff. finden sich sogar ausdrückliche Ermahnungen für christliche Lehrer und Vorsteher, und Röm. 16. werden auch christliche Lehrer gegrüßt.

Was die Zusammensetzung der römischen Gemeine, an deren sämmtliche Glieder nach Röm. 1, 7. 15. unser Brief gerichtet ist, betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, daß sie, wie alle an heidnischen Orten, in denen auch Juden wohnten: gegründeten Gemeinen, zu welchen der Apostel Paulus in Beziehung stand, einen gemischten Karakter hatte, d. h. aus Heidenchristen und Judenchristen bestand. Paulus faßt die judenchristlichen Leser mit sich in der ersten Person zusammen Röm. 3, 5. 9. 4, 1. 12. 7, 5 ff. 9, 10. Angeredet werden Judenchristen im Gegensatz zu Heidenchristen 7, 1. 4., Heidenchristen im Gegensatz zu Judenchristen 11, 13. 17 ff. ö., beide Theile zu gegen-

seitigem Tragen 15, 7—9. ermahnt und als Bestandtheile der Gemeine 9, 24. bezeichnet. Auch unter den Gegrüßten finden sich Röm. 16. manche geborene Juden. Man streitet aber darüber, welcher Bestandtheil vorherrschte, der heidnische oder jüdische, und welches die in der Gemeine herrschende religiöse Richtung gewesen sey. Die meisten Gelehrten nehmen jetzt ein Vorherrschen des heidenchristlichen Theils wenigstens um die Abfassungszeit unseres Briefes an; Einzelne, wie Hug, in der bestimmten Form, daß zwar anfangs das judenchristliche Element vorherrschte, aber nicht zur Zeit unseres Briefes, da zuvor namentlich die Judenverfolgung unter Claudius entgegengewirkt habe. Andere behaupten das Vorwiegen des judenchristlichen Elements auch zur Zeit unseres Briefes, wie Krehl, Baumgarten-Crusius, Thiersch und Baur, und Letzterer hat darauf besonders auch das von ihm behauptete judaistische Gepräge der römischen Christen gegründet. Ich kann nur die erstere Annahme billigen, aber nach dem, was wir über die Ursprünge der römischen Gemeine früher ermittelt haben, ohne die bezeichnete, jedenfalls sehr problematische Modifikation eines ursprünglichen Vorherrschens der Judenchristen gutheißen zu wollen. Daß wir eine wesentlich heidenchristliche Gemeine vor uns haben, erhellt aus ausdrücklichen Angaben des Briefes, wie namentlich schon aus der Addresse, in welcher die Leser genau zu bezeichnen waren, wo sie aber Röm. 1,5 u. 6. im Allgemeinen zu den ἔθνη, d. h. nach dem aus der LXX. in das Neue Testament eingebürgerten Sprachgebrauche, zu den geborenen Heiden gerechnet werden, und Paulus mit Rücksicht auf diese ihre Nationalität, Rechte und Pflichten, auch unter ihnen wie unter den übrigen ἔθνη das Evangelium zu verkündigen, mit seinem V. 5. erwähnten Heidenapostolat*) motivirt, ebenso auch 1, 13—15.; ferner wenn er die Freimüthigkeit seines Schreibens an sie mit eben diesem Apostolat 15, 14 ff. rechtfertigt. Auch beruft sich Neander, Pflanzung der christlichen Kirche durch die Apostel (5. Aufl.) S. 349, mit Recht auf Röm. 1, 16., wornach Paulus auch in der gebildeten Hauptstadt der Welt sich nicht schämt, das Evangelium zu verkündigen. Wären nämlich die römischen Christen vornehmlich Juden gewesen, so würde dieses Wort nicht passen, da es in Bezug auf die Juden keinen großen Unterschied gemacht habe, ob sie sich in Jerusalem oder in Rom befanden. Auch konnte Paulus über die Verwerfung der Juden gegenüber den Heiden schwerlich in der Weise, wie dieß von 9, 27 ff. an geschehen ist, gerade zu den römischen Christen reden, wenn unter ihnen das judenchristliche Element besonders zahlreich vertreten gewesen wäre. Da nun nach dem Vorstehenden die frühere Wirksamkeit des Petrus in Rom nur eine Legende ist und die römische Gemeine in größerem Umfange frühestens etwa seit 40 n. Chr. gegründet seyn muß, also seit einer Zeit, wo die aus Palästina sich zerstreuenden christlichen Hellenisten auch in Antiochien und sonst das Evangelium den Heiden und zwar ohne den Zwang der jüdischen Bräuche (Apgesch. 11, 19 ff.) verkündeten und Paulus seine großartige missionarische Thätigkeit begann; da sich bei der Pflanzung und dem Ausbau derselben nach Röm. 16. jedenfalls auch paulinische Elemente betheiligten, mochten sie, wie Aquila und Priscilla, aus den Juden seyn oder auch nicht: so hat die Annahme viel Wahrscheinlichkeit, daß die römische Christenheit nicht bloß zur Zeit unseres Briefes vorwiegend aus Heidenchristen bestand, sondern daß in ihr auch schon frühzeitig das heidenchristliche Element stark vertreten war. Die Neigung der durch den zerfallenden heidnischen Polytheismus

*) Diesen klar vorliegenden Pragmatismus hat Baur, indem er an seiner im Apost. Paulus S. 376 ausgesprochenen Ansicht, ἔθνη 1, 5. bezeichne die Völker überhaupt, in seiner Schrift „die Tübinger Schule" S. 41 Not. 1. festhält, ganz übersehen, weil er sonst hier nicht hätte fragen können: wozu sollte Paulus, wenn er an Heiden schrieb, sagen, daß auch sie zu den Heiden gehören? Uebrigens hat ἔθνη bei Paulus nicht nur unbestritten regelmäßig die Bedeutung „Heiden von Geburt", so auch im ganzen Römerbriefe (mit Ausnahme des Citats 4, 17. 18.), nämlich noch 2, 14. 24. 3, 29. 9, 24. 30. 11, 11. 12. 13. 25. 15, 9—12. 15, 16. 18. 27. 16, 4. 26., sondern muß sie zumal in der Zeit nach Gal. 2, 7—9. namentlich da haben, wo wie Röm. 1, 5. 6. die ἔθνη zu seinem Apostolat in nähere Beziehung gesetzt und als Ort seiner Predigt bezeichnet werden Röm. 11, 13. 15, 16. Ephes. 3, 8. 1 Tim. 2, 7. Gal. 1, 16. 2, 2. u. ö.

nicht mehr befriedigten Römer, zum Judenthum überzutreten, war sehr stark, Juven. Sat. 14, 96 sqq. Tacit. ann. 15, 44. Hist. 5, 5. Seneca bei August. de civit. dei 7, 11. Joseph. Ant. 18, 3. 5. Es ist daher sehr begreiflich, daß der christliche Monotheismus, zumal wenn er von Paulinern und Anderen ohne Beimischung jüdisch-partikularistischer Ceremonialgesetze dargeboten wurde, unter den Heiden und heidnischen Proselyten Roms raschen Eingang fand, während nicht nur die fleischlichen und pharisäisch gerichteten Juden an dem Kreuze des Messias leicht Anstoß nahmen, sondern auch die Juden überhaupt seit dem Edikte des Claudius im Jahre 52 nach Dio Cassius 60, 6. trotz seiner hier berichteten Milderung (s. oben) in Rom weniger Gelegenheit hatten, das Evangelium zu hören, da sie sich in ihren Synagogen, wo die Christen zunächst aufzutreten pflegten, seit dem Edikt möglicherweise längere Zeit hindurch nicht öffentlich versammeln durften. Sollte die viel besprochene Stelle Apgesch. 28, 21. 22. wirklich eine Unbekanntschaft der römischen Juden, ich will nicht sagen mit der Existenz, aber mit dem Glauben der römischen Christenheit aussagen, obwohl derselbe nach Röm. 1, 8. 16, 19. überall (es ist aber im Sinne des Apostels doch vornehmlich nur gemeint, überall unter den Christen, vgl. 1 Thess. 1, 8.) verkündet ward, so würde dieser Umstand ebenfalls für eine geringere Zahl von römischen Judenchristen sprechen und sich aus dem damaligen Verbot der öffentlichen Versammlungen in den Synagogen und den ungeheuren Dimensionen der Welthauptstadt wohl erklären lassen. Indeß läßt sich mit Grund bezweifeln, daß eine derartige Unbekanntschaft der römischen Judenschaft von Lukas ausgesagt wird. Paulus, der etwa drei Jahre nach Abfassung unseres Briefes die Vorsteher der römischen Juden bei sich versammelt hatte, sucht sich wegen seiner Appellation an den Kaiser, welche bei Letzteren, wie er fürchtete, inzwischen verdächtigt sein konnte, als durch den Widerspruch der jerusalemischen Juden nöthig geworden zu rechtfertigen und jene für sich und die Sache des Evangeliums zu gewinnen. Er bezeichnet dabei die „Hoffnung Israels", d. h. die von ihm geglaubte Erfüllung der messianischen Hoffnung als die Ursache seiner Fesselung. Die jüdischen Vorsteher erwidern: sie hätten (seit seiner Appellation) von Judäa aus weder aus einem officiellen Schreiben noch mündlich etwas Schlimmes über ihn vernommen, doch hielten sie es für recht, von ihm selber seine Ansichten zu hören, da er jener (verdächtigen) Sekte angehöre, welcher, wie sie wüßten, überall (d. h. nicht bloß in Judäa) widersprochen werde. Die Vorsteher der römischen Judenschaft, deren Cognition in religiösen Dingen der Jude Paulus in Rom unterlag, wollen sich durch seine eigenen Aussagen genauer über seine Ansichten instruiren, bevor sie sich für ihn erklären, und geben dabei zu verstehen, daß sie ihn von vorn herein für verdächtig halten, da der Sekte der Christianer, welcher er nach seinen Andeutungen angehöre, wie sie wüßten, überall und nicht bloß in Judäa widersprochen werde. In diesem Zusammenhange war nicht die Existenz, sondern höchstens nur der Widerspruch auszusagen, welchen das Christenthum auch bei den Juden Roms gefunden hat, falls es ihn gefunden hat. In letzterem Falle, den wir auf Grund unserer Stelle mit voller Sicherheit weder behaupten noch läugnen können, würde er in dem *πανταχοῦ ἀντιλέγεται* mit ausgesagt seyn, da einem Etwas theils durch Hörensagen, theils aus eigener Erfahrung kund (*γνωστόν*) seyn kann und das *πανταχοῦ* nicht, wie man öfter anzunehmen scheint, im Gegensatze zu einem *ἀντιλέγειν* in Rom, sondern des Zusammenhangs wegen und da das *πανταχοῦ ἀντιλέγεται* V. 22. augenscheinlich auf das V. 19. erwähnte *ἀντιλεγόντων* zurückweist, im Gegensatze zu einem *ἀντιλέγειν* in Judäa gemeint ist. Wir brauchen also zur Vertheidigung der Geschichtschreibung des Lukas nicht einmal die Annahme, daß die Juden wahrheitswidrig geredet hätten, etwa um den Paulus besser auszuholen, oder daß sie als Behörde (vgl. Meyer z. d. St.) zurückhaltend und objektiv sich äußerten. Wenigstens wird nach Apgesch. 28, 23 ff. erst noch ein besonderer Tag anberaumt, und hier kommt es wirklich zu einer weitläuftigen religiösen Erörterung. Es ist dabei immerhin möglich, daß die jüdischen Vorsteher an dem einen oder anderen Tage sich speciell über die römische Chri-

stenheit geäußert haben, ohne daß Lukas es erzählt hat. Denn dieser, welcher die Existenz der letzteren bereits Apgesch. 28, 15. erwähnt hat, hatte nicht alle damals gesprochenen Worte zu berichten, sondern zunächst nur, was in seinen Plan gehörte, und der bestand in dem angezogenen Abschnitte vor Allem darin, zu zeigen, daß Paulus auch in Rom zunächst den Juden und von diesen im Ganzen zurückgewiesen, dann auch den Heiden das Evangelium verkündete.

Aus der vorwiegend heidenchristlichen Zusammensetzung der römischen Gemeine wie aus dem Einflusse paulinischer Persönlichkeiten in ihrer Mitte Röm. 16. folgt, daß wir bei ihr namentlich zur Zeit unseres Briefes die christliche Lehr= und Lebensrichtung des Paulus als herrschend *) voraussetzen müssen, welcher auch manche Christen aus den Juden, wie Aquila und Priscilla, und Paulus selber angehörten. Andere, welche das judenchristliche Element in der Gemeine vorwalten lassen, behaupten das Vorherrschen einer judaisirenden Richtung des Christenthums, und zwar Baur (Apostel Paulus S. 332 ff.) und seine Schule das Vorherrschen einer judaistischen Partei von wesentlich ebionitischem Gepräge, Thiersch (apostol. Zeitalter S. 166) das Vorherrschen eines milderen Judaismus. Abgesehen davon, daß letztere Meinungen auf einer falschen Basis beruhen, auf dem Vorherrschen des judenchristlichen Elements in der römischen Gemeine, bei Thiersch namentlich noch auf der Annahme einer früheren persönlichen Wirksamkeit des Petrus in Rom und eines hohen Alters der römischen Gemeine, wo das Christenthum bloß unter den Juden und jüdischen Proselyten (Apgesch. 6, 5.) und darum im Zusammenhange mit dem mosaischen Gesetze Apgesch. 11, 19. verbreitet ward, so sprechen für unsere Ansicht, auch die ausdrücklichen Aussagen unseres Briefes, wenn die πίστις der Leser von Paulus gelobt wird und nur noch gestärkt zu werden braucht, Röm. 1, 8. 11. 12. 6, 16 ff. 15, 14. 15. 16, 19. 25. 15, 14. 15. 16, 19. 25., wenn er sie auf die Lehre, die sie (unstreitig vornehmlich durch Schüler des Paulus) gelernt und angenommen haben, 6, 17. 16, 17., verweist, sie mit sich 1, 12. 15, 1. im Allgemeinen in eine Kategorie zusammenfaßt und 15, 29. das Bewußtseyn ausspricht, daß sein bevorstehender Aufenthalt bei ihnen von dem Segen Christi reichlich begleitet seyn werde. In wie ganz anderem Tone redet Paulus zu den streng gesetzlichen Judaisten des Galaterbriefes, mit welchen die judenchristliche Partei der römischen Gemeine nach Baur wesentlich identisch seyn soll. Wenn er trotz des 15, 20. 21. ausgesprochenen Grundsatzes an die römischen Christen ein so ausführliches Lehrschreiben richtet und selber zu kommen verspricht, so erklärt sich das wohl nur daraus, daß diese nicht nur als zu den ἔθνη gehörig, ihm dem Heidenapostel Röm. 1, 5. 6. 15, 15. 16. Gal. 2, 9. besonders anvertraut waren, sondern auch großentheils durch ihn wenigstens mittelbar ihr Christenthum empfangen hatten. Befreundete Leser, die seine Anwesenheit gern sehen würden, werden vorausgesetzt, wenn er zu ihnen von seiner langjährigen Sehnsucht nach ihnen und den in seinem Berufe liegenden oftmaligen Verhinderungen seines Kommens spricht und wenn er den Umstand, daß er nur auf der Durchreise sie sehen werde, um dann, wenn er sich einigermaßen an ihnen gesättigt habe, von ihnen nach Spanien geleitet zu werden, entschuldigen zu müssen glaubt, 15, 22 ff. Eine der seinigen wesentlich verwandte christliche Richtung setzt er im Allgemeinen bei den Lesern 15, 30 ff. voraus, wenn er sie ohne Weiteres um ihre Fürbitte bei Ueberbringung der in den heidenchristlichen Gemeinen Macedoniens und Achajas gesammelten Collekte nach Jerusalem bittet, damit dieser sein Liebesdienst den dortigen Judenchristen, welche er durch den=

*) So Neander, Rückert, Olshausen, de Wette, Meyer, Philippi, gegenwärtig überhaupt die Meisten. Singulär ist die Meinung Hilgenfeld's, das Urchristenth. S. 61 Not., daß zwar die Mehrzahl der römischen Christen aus Heidenchristen bestand, aber auch unter diesen die judenchristliche Gesinnung verbreitet war. Einzelne Heidenchristen mögen freilich auch irgend welche jüdische Bräuche, aber gewiß nur ganz ausnahmsweise das ganze mosaische Gesetz beobachtet haben, während der umgekehrte Fall, daß geborene Juden in Rom der Predigt des Paulus anhingen, urkundlich feststeht.

selben mit seiner Wirksamkeit als Heidenapostel versöhnen wollte, wohlgefällig sey und er nach wohlvollbrachter Sache sich in ihrer Gemeinschaft erquicke. Er empfiehlt die korinthische Heidenchristin Phöbe den Lesern 16, 1. 2. dadurch, daß sie für viele Christen und namentlich auch für ihn selber gesorgt hat. Bei seiner Ankunft in Rom, drei Jahre nach der Abfassung unseres Briefes, kommen dem gefangenen Apostel die römischen Christen bis zu den drei Tabernen entgegen, Apgesch. 28, 15., was streng gesetzliche Judaisten, die seine grimmigsten Widersacher waren und die er darum ψευδ-ἀδελφοι 2 Kor. 11, 26. Gal. 2, 4. nennt, keinenfalls gethan haben würden. Solche Gesetzeschristen würden vielmehr mit den jüdischen Obersten alsbald, nachdem er wegen der Unempfänglichkeit der Juden sich an die Heiden zu wenden erklärt hatte, Apgesch. 28, 17 ff., gemeinsame Sache gegen Paulus gemacht haben, wovon wir dann in den neutestamentlichen Schriften, namentlich in den aus seiner römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefen wohl irgend eine sichere Spur würden aufweisen können. Möglich, daß unter den Neidischen, Streitsüchtigen und Machinirenden (aber nur innerhalb der christlichen Gemeine), welche zur Zeit des Philipperbriefes nach Phil. 1, 15. 17. in Rom Christum verkündeten, auch strenge Judaisten gewesen sind — in jenen Worten wird ihre gegen Paulus lieblose Art, nicht ihre dogmatische Richtung karakterisirt —, aber wahrscheinlich ist es doch nicht, da sich Paulus nach V. 18. über ihre Predigt Christi freut, wenn sie auch keine aufrichtige sey, also nicht sowohl ihren Inhalt, als die Gesinnungen, in der sie geschieht, tadelt, was er wenigstens bei solchen Judaisten, wie er im Galaterbrief (vgl. Gal. 1, 7—8. 3, 1. u. ö.) bestreitet, nicht gethan haben würde. Und jedenfalls ist jene Annahme nicht sicher, da die allerdings strengen Judaisten, welche Phil. 3, 2 ff. erwähnt und auf's Schärfste verurtheilt werden, nicht in Rom sich befinden, sondern die Christen in Philippi bedrohen (vgl. Meyer z. d. St.), also mit den Phil. 1, 15 ff. genannten Lehrern des Evangeliums nicht identisch seyn können. Mögen aber immerhin einzelne strenge Judaisten zur Zeit des Philipperbriefes in Rom sich befunden haben, ohne daß sie Paulus ausdrücklich erwähnt, daraus würde noch nicht auf ihre Existenz in der dortigen Gemeine zur Zeit des Römerbriefs oder gar ihr Vorwiegen geschlossen werden können. Gar nichts beweisen für unsere Frage die von Baur angezogen apokryphischen Schriften, welche erst der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehören, der Hirte des Hermas und die Clementinen, von welchen jener nicht einmal ein judaistisches Gepräge hat (vgl. d. Art. „Hermas" und Ritschl, altkathol. Kirche. 2te Ausg. S. 288 ff.) und diese nur die Existenz einer wohl nur kleinen judaisirenden Partei innerhalb der römischen Gemeine um jene späte Zeit bezeugen. Dagegen ist es für ihre wesentlich paulinische Richtung in der früheren Zeit von Gewicht, daß der in ihrem Namen bald nach dem Tode des Paulus und auch noch vor der Zerstörung Jerusalems verfaßte erste Brief *) des römischen Clemens an die Korinther in seiner Rechtfertigungslehre Kap. 32. und sonst (vgl. d. Art. „Clemens") auf einem wesentlich paulinischen Standpunkte steht. Für eine antijudaistische Unabhängigkeit der römischen Gemeine von dem jüdischen Ritual zeugt auch ihr Fasten am Sabbath und ihre nicht an das Datum des jüdischen Pascha gebundene Osterfeier **). Für unsere Annahme spricht endlich noch der Umstand, daß vom römischen Volke nach Tacit. ann. 15, 44. (quos vulgus Christianos appellabat) und Suet. Ner. 16. schon unter Nero die Anhänger Christi wie in Antiochien Apgesch. 11, 26. als ein neues genus unter dem Namen Christiani von den Juden unterschieden und vom Kaiser abgesondert von den Juden verfolgt wurden. Ihre Unterscheidung von den Juden von Seiten der Heiden setzt nämlich im Allgemeinen ihre Nichtbeobachtung der jüdischen Bräuche voraus, um derentwillen sie ja auch in Antiochien von den Heiden (vgl. Meyer zu Apgesch. a. a. O.) zuerst Christiani genannt wurden, und aus ihrer alleinigen Verfolgung erhellt ihre Los-

*) Vgl. meine Untersuchung über den Hebräerbrief. Erste Hälfte S. 3 ff.

**) Gegen Weitzel, die christl. Passafeier S. 128. 164. vgl. meine Anzeige dieser Schrift in Reuter's Repertorium 1849 Heft 2.

lösung von der jüdischen Synagoge. Wenn der gegen Ende des vierten Jahrhunderts lebende römische Diakon Hilarius in dem Ambrosiaster genannten Commentar über die Paulinen den Römerbrief gegen solche Judaisten wie im Galaterbriefe verfaßt seyn läßt, so kann darauf mit Baur a. a. O. S. 396ff. kein Gewicht gelegt werden, da er seine Meinung augenscheinlich nur aus unserem Briefe geschöpft hat. Indem wir aber das Vorherrschen der christlichen Lehr- und Lebensrichtung des Paulus zur Zeit des Römerbriefes in der römischen Gemeinde behaupten, stellen wir wegen Kap.14.u.15. nicht in Abrede, daß eine kleinere Fraktion daselbst, wenn man den Ausdruck gebrauchen will, judaisirt hat; nur ist dieser Ausdruck näher zu bestimmen und jedenfalls nicht an den exklusiven Judaismus der galatischen Irrlehrer zu denken. Judenchristen im weiterem Sinne sind alle Christen aus den Juden, ohne daß ihre religiöse Stellung bezeichnet wird. Judaisten sollte man bis zur Zerstörung Jerusalems, wenn man genau reden will, nur solche Christen nennen, welche in unzulässiger Weise an dem jüdisch gesetzlichen Wesen gegenüber dem Evangelium von der freien unverdienten Gnade Gottes in Christo festhalten, indem sie die Beobachtung der Gebote des mosaischen Gesetzes, incl. der jüdischen Bräuche für zum Heile nothwendig erachten und letztere darum auch von den Heiden fordern, Apgesch. 15, 1. 5. Gal. 2, 3—5. 5, 2. 3. Judaisirende Christen, im Unterschiede von Judaisten, würden dann solche Christen seyn, welche irgend welche Neigung zu einem solchen unzulässigen Festhalten an den jüdischen Bräuchen in ihrem Verhalten bekunden. Bevor das Gottesgericht über das erwählte Volk und die jüdische Institution in der Zerstörung des Tempels durch Titus erfolgt war, war die Beibehaltung der jüdischen Bräuche znmal von Seiten der Judenchristen Palästina's, durch welche sie nur auf die für das christliche Heil zunächst verordneten Volksgenossen einwirken konnten, nichts Krankhaftes, sondern naturgemäß (vgl. auch 1Kor. 7, 17 ff.), wenn jene nur nicht in pharisäischem Sinne zur nothwendigen Bedingung der Seligkeit gemacht wurden. Wo die äußere jüdische Form mit wahrhaft evangelischem Geiste nnd wahrhaft evangelischem Glaubensleben verbunden war, da kann nur eine äußerliche Betrachtungsweise von Judaisten reden, zu denen sonst ja auch Christus, welcher bis zu seinem Tode das mosaische Gesetz beobachtete, die Apostel und zeitweise selbst Paulus gehören würden. Instruktiv für die Ansicht des Paulus ist die in dieser Beziehung wenig beachtete und durchschnittlich mißverstandene Stelle unseres Briefes Röm. 4, 11 ff. Zu dem geistigen Samen Abraham's, d. h. der wahren Christenheit, die denselben rechtfertigenden Glauben hat, vgl. auch Gal. 3, 7. Röm. 9, 8., werden hier gerechnet 1) solche Heidenchristen (*οἱ πιστεύοντες δι' ἀκροβυστίας* V. 11.), die, ohne sich beschneiden zu lassen, den rechtfertigenden Glauben besitzen, den auch Abraham in der Vorhaut hatte; und 2) Judenchristen, die den rechtfertigenden Glauben haben und zwar a) *οἱ οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον* *), die nicht aus der Beschneidung allein sind, d. h. welche die Beschneidung nicht zur alleinigen (Röm. 2, 3. 25. Gal. 5, 3. Apgesch. 15, 1.), mithin nothwendigen Bedingung des Heils machen und darum auch von den Heiden fordern, wenn sie für ihre Person sie auch besitzen und das mosaische Gesetz beobachten. Es sind dieselben, welche V. 16. den geistigen Abrahamssamen bilden, der das mosaische Gesetz beobachtet (*τῷ ἐκ τοῦ νόμου*) und welchem dort der geistige Same gegenübersteht, der den Glauben Abraham's, welchem das Gesetz noch unbekannt war, V. 13., besitzt; b) solche, welche auch für ihre Person das mosaische Gesetz nicht mehr oder doch nur unter Umständen beobachten, d. h. wie der Apostel V. 12. sich ausdrückt, in den Spuren des vorhautlichen Glaubens Abraham's wandeln, wie z. B. Paulus selber und die pau-

*) Röm. 4, 12. ist zu erklären: „und Vater der Beschnittenen, denen, die nicht sind aus Beschneidung allein (zu diesem *οὐ . . . . μόνον* vgl. Jak. 2, 24.), aber auch denen, die wandeln in den Spuren des vorhautlichen Glaubens unseres Vaters Abraham.“ Es sind hier augenscheinlich zwei Klassen von Christgläubigen aus den Juden erwähnt, wie aus dem Artikel *τοῖς* vor *στοιχοῦσιν* hervorgeht, welcher nicht, wie Meyer, Winer, Tholuck, Philippi u. A. behaupten, irrig gesetzt ist.

nischen Judenchristen. Während Paulus hier solche Judenchristen, welche für ihre Person das mosaische Gesetz noch beobachten, ohne seine Erfüllung für zum Heile nothwendig zu halten und darum auch den Heiden aufzuerlegen, wie sie sich namentlich auch in Palästina fanden, ausdrücklich zum geistigen Abrahamssamen rechnet, weil auch sie durch die Gnade des Herrn Jesu selig zu werden vertrauen, vgl. auch Apgesch. 15, 11. 21, 20 ff., so hat er andererseits Judaisten wie die des Galaterbriefs (vgl. d. Art.), welche die Beschneidung als nothwendige Bedingung des Heils ansehen (sie als *οἱ ἐκ περιτομῆς μόνον* sind V. 12. in der antithetischen Bezeichnung angedeutet) und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes (vgl. *οἱ ἐκ νόμου* V. 14. Gal. 3, 10. 18.) fordern, auch in unserem Briefe von dem geistigen Samen Abraham's und dem Erbe der Verheißung ausgeschlossen. Demgemäß müssen wir behaupten, daß Paulus selber die judaisirende Fraktion Kap. 14. u. 15., mit welcher die starkgläubige Majorität Frieden halten soll, zu der zuerst genannten Klasse von Judenchristen und nicht, wie Baur und Andere *) wollen, zu den Judaisten, welche die Beobachtung der jüdischen Bräuche für zum Heil **nothwendig** erachten, gerechnet hat. Daß nämlich die beiden Parteien wenigstens vorwiegend, die eine aus geborenen Juden, die andere aus geborenen Heiden bestanden hat, ergibt sich aus der diese beiden Nationalitäten berücksichtigenden Begründung, welche 15, 8 ff. zu der Ermahnung 15, 7., sich gegenseitig anzunehmen, hinzugefügt wird. Unter der starkgläubigen Fraktion, mit welcher sich Paulus 15, 1. zusammenfaßt, können nur die vorwiegend heidenchristlichen Pauliner gemeint seyn, unter den Schwachgläubigen also Christen aus den Juden **), wozu auch stimmt, daß dieselben einen Unterschied zwischen reinen und unreinen Speisen 14, 14 ff. statuiren, während jene Alles essen, 14, 2., und auch einen Unterschied zwischen den Tagen machen, 14, 5., also an den jüdischen heiligen Zeiten, vornämlich den Sabbathen Gal. 4, 10. Kol. 2, 16. noch festhalten. Unmöglich aber kann die judenchristliche Fraktion aus eigentlichen Judaisten bestanden haben. Während der Starkgläubige wegen seiner höheren Erkenntniß auf den schwachgläubigen Judenchristen leicht verächtlich herabsah, war dieser in seiner Skrupulosität geneigt, jenen zu richten, d. h. sein freieres Verhalten als leichtfertig und sündlich zu tadeln, Röm. 14, 3. 10., das heißt aber nicht, ihm die Seligkeit abzusprechen. Es wird ferner vorausgesetzt, daß beide Fraktionen noch fortwährend mit einander Gemeinschaft halten, Röm. 14, 13. 15. 21. Auch bezeichnet Paulus die judenchristliche Fraktion wiederholentlich nur als eine solche, welche noch einen schwachen, unvollkommenen Glauben hat, Röm. 14, 1. 15, 1., und führt 14, 5 ff. aus, wie beide Fraktionen, wenn sie nur voll überzeugt sind, Frieden haltend dem Herrn dienen, während Paulus den wirklichen Judaismus als grundstürzenden Irrthum, welcher das Anathema verdient, Gal. 1, 7 ff., betrachtet und auch in unserem Briefe denen, die mit des Gesetzes Werken umgehen, eine Vernichtung des Glaubens und der Verheißung beilegt, Röm. 4, 14., und eine Rechtfertigung durch die Gnade Gottes in Christo mittelst des Glaubens ohne die Werke des Gesetzes 3, 28. 4, 5. behauptet. Baur findet hier Judenchristen von wesentlich ebionitischem (!) Gepräge, da auch die Ebioniten des Epiphanius grundsätzlich den Fleischgenuß nach haeres. 30, 15. gemieden hätten, weil, wie sie sagten, alles Fleisch aus Zeugung entstehe. Allein einen solchen Judaismus mit theosophischer Ascese würde Paulus ähnlich wie Kol. 2, 8. 1 Tim. 4, 1 ff.

---

*) Auch Bleek, Einleit. S. 412 ff., hält sie für Judaisten in dem angegebenen Sinne, indeß mit dem wichtigen Unterschiede, daß sie auch in Rom nur die Minderheit gebildet haben. Für die Grundanschauung Baur's, daß die älteren Apostel und ihre Anhänger, namentlich die Christen aus den Juden, also mit Ausnahme besonders des Heidenapostels Paulus und seiner Anhänger die gemeine Christenheit, aus lauter Judaisten bestanden habe, ist der Nachweis ihrer **Majorität** in einer christlichen Gemeine wie Rom begreiflich von größter Wichtigkeit, während das Gegentheil sogar von der christlichen Gemeine in Jerusalem Gal. 2, 3 ff. Apgesch. 15, 1. 5. 23 ff. 21, 25. vorliegt.

**) Wenn Eichhorn, Einl. III. S. 222, an christliche Asceten denkt, die früher entweder Pythagoräer oder Essäer waren, so ist ersteres schon deshalb zu verwerfen, weil sie Juden waren.

beurtheilt haben. Baur (Paulus S. 381) muß selber zugeben, daß die vermeintlichen Judaisten unseres Briefes nicht wie die des Galaterbriefes die Beschneidung von den Heiden als nothwendige Bedingung der Seligkeit gefordert haben. Statt daraus aber zu folgern, daß sie auch keine eigentlichen Judaisten waren, weil sie zu denen gehörten, die nicht waren ἐκ περιτομῆς μόνον 4, 12. (s. S. 592) fingirt er römische Judaisten, welche im Unterschiede von den palästinensischen die Beschneidung von den Heiden nicht verlangt, aber das nationale Vorrecht der Juden als des erwählten Volkes betont hätten, kraft dessen, so lange nicht Israel als Nation an der Gnade des Evangeliums Theil nehme, die Theilnahme der Heiden an ihr als eine Verkürzung der Juden, als im Widerspruche mit den ihnen von Gott gegebenen Verheißungen angesehen worden sey, a. a. O. S. 344. Wie kann aber bei nur einiger Kenntniß des Judenthums für jene Zeit ein solcher Judaismus bei geborenen Juden gedacht werden, welcher in einseitigster Weise die theokratischen Vorrechte der Geburt hervorhebt und trotz der Gnade des Evangeliums für sich an Beschneidung und jüdischen Bräuchen festhaltend, im Christenthum eine Gesetzesgerechtigkeit aufrichtet, ohne jene auch von den Heiden zu fordern? Wie das damalige Judenthum unter den Heiden gern Proselyten machte, wenn sie sich nur das mosaische Gesetz zu beobachten verpflichteten, so nahm das exclusive Judenchristenthum nicht so sehr daran Anstoß, daß das Christenthum überhaupt unter den Heiden verkündet ward — das war ja den messianischen Weissagungen der Propheten und den Weisungen des Herrn durchaus gemäß und ist später von Baur selber (das Christenth. in den 3 ersten Jahrhunderten, 2te Ausg. S. 64) zugegeben — als daran, daß es ihnen ohne die Auflage von Beschneidung und Gesetz, Apgesch. 15, 1., gebracht ward. Baur hat ferner seine Ansicht nur durch die Behauptung eines unzulässigen Gedankenzusammenhanges unseres Briefes, nach welchem der Abschnitt Kap. 9—11. den eigentlichen Zweck *) desselben enthalten soll (s. dagegen unten), begründen können. Und selbst in diesem Abschnitte hat Paulus nirgends ausgesprochen, daß gerade die judenchristliche Fraktion in Rom überhaupt an der Verbreitung des Evangeliums oder an der Art dieser Verbreitung besondern Anstoß genommen hat. Er zeigt hier ja auch nicht, daß die Heiden überhaupt zum Christenthum zuzulassen seyen, sondern wie es sich mit den göttlichen Verheißungen und der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit Gottes reime, daß das erwählte jüdische Volk (mit g e r i n g e r Ausnahme) damals vom Heil ausgeschlossen blieb, während so v i e l e Heiden das Heil erlangten, eine Thatsache, welche nicht bloß von Widersachern zur Verdächtigung des Evangeliums mißbraucht werden konnte, sondern die auch für jeden frommen Christen, welcher an dem Worte des Alten Bundes als wie an einer göttlichen Offenbarung festhielt, eingehend erklärt seyn wollte. Auch sollte man erwarten, daß jene partikularistische Ansicht der judenchristlichen Fraktion vor Allem Kap. 14. u. 15., wo sie der heidenchristlichen speciell gegenübergestellt ist, ausdrücklich beigelegt wäre. Wenn es nun hiernach keinem Zweifel unterliegt, daß die hier erwähnte judenchristliche Fraktion nicht aus Judaisten bestanden hat, sondern aus Judenchristen, die den rechtfertigenden Glauben hatten, wenn sie für ihre Person auch noch nicht von den jüdischen Bräuchen lassen konnten, so fragt sich doch, in welcher Weise sie die letzteren beobachteten. Abgesehen davon, daß die beiden Fraktionen rücksichtlich der jüdischen heiligen Tage differiren, differiren sie auch rücksichtlich des Essens und Trinkens, und Paulus stellt sich principiell auf die Seite der Geistesstarken 15, 1., indem er mit jenen namentlich auch jede Speise für erlaubt erklärt, 14, 2. 6. 14. 15. 17. 20.; nur aus brüderlicher Liebe sollen sie, wo sie den Schwachen Anstoß geben würden, sich ihrer enthalten. Doch geht das Verhalten der Glaubensschwachen über die Speisegebote des Pentateuch hinaus, wenn sie nach 14, 2. kein Fleisch, sondern Gemüse essen und nach 14, 17. 21., wie es scheint, auch keinen Wein trinken. Man streitet nun aber über

*) S. dagegen Huther, Zweck und Inhalt der 12 ersten Kapitel des Römerbriefs. 1846. und Tholuck, Comment. (5. Ausg.) S. 16 ff.

die Gründe der Enthaltung, und findet dieselbe gegenwärtig *) namentlich entweder in ascetischer Lebensart (Grotius, Meyer, Krehl), speciell in essäischer (Semler, Koppe, Ritschl) oder in der Skrupulosität, sich durch heidnische Opferspeise zu verunreinigen (Augustin, Tholuck, de Wette). In letzterer Beziehung dachte man nicht immer an eine totale Enthaltung, sondern auch an eine Enthaltung nur in solchen Fällen, wo Gefahr da war, daß sie heidnische Opferspeise, Fleisch oder Wein, genießen konnten, namentlich im Zusammenessen mit Heiden und Heidenchristen, wie dieß 1 Kor. 8. 10, 25. ff. vorausgesetzt wird (Neander a. a. O. 359. Philippi zu Röm. 14.). Ob die judenchristliche Fraktion Röm. 14. außer den Geboten über Speisen und heilige Zeiten auch die jüdischen Bräuche für ihre Person, so weit sie in der Diaspora in Uebung waren, beobachteten (vgl. das σπέρμα τὸ ἐκ τοῦ νόμου Röm. 4, 16.), was bei einer nicht ursprünglich von Paulus gegründeten Gemeine nichts Auffallendes haben könnte), ist nicht recht deutlich. Doch ist es wahrscheinlich, da sie anders als die nach Petrus sich nennende korinthische Fraktion, welche an dem heidnischen Opferfleisch nach 1 Kor. 8—10. Anstoß nahm (vergl. meinen Commentar z. Galaterbrief S. 149 und den Art. „Galaterbrief XIX, 528) nicht bloß an den mosaischen Speisegeboten, sie durch Ascese nur noch steigernd, sondern auch an den jüdischen Zeiten festhielt. Es ist ihr Verhalten rücksichtlich der Speisen und der heiligen Zeiten dann nur deshalb besonders hervorgehoben, weil ihre Streitigkeiten mit den Heidenchristen auf diese sich bezogen und sie rücksichtlich dieser besondere Ansprüche an letztere stellten, wie denn gerade die römischen Schriftsteller das Judenthum, abgesehen von der Beschneidung, durch ihre Verschmähung des Schweinefleischs und die Feier der Sabbathe karakterisiren. Im Texte wird aber Röm. 14, 2. sicher eine gänzliche, nicht bloß temporäre Enthaltung der betreffenden römischen Judenchristen vom Genusse des Fleisches (vergl. 14, 21.) ausgesagt. Der glaubensstarke Christ ißt Alles nach dem von Paulus auch sonst 1 Kor. 6, 13. 8, 8. 10, 27. Röm. 14, 14. Tit. 1, 15. an sich gebilligten Grundsatze, der glaubensschwache ißt nicht Alles, sondern Gemüse. Hier soll gegen den exegetischen Augenschein nach Neander a. a. O. und Philippi nur der in gewissen Fällen hervortretende Gipfelpunkt der aus Glaubenschwäche herrührenden Aengstlichkeit, lieber gar kein Fleisch zu essen, um nur vor der Gefahr des Genusses von Opferfleisch verwahrt zu werden, bezeichnet seyn. Allein der Satz über den Glaubensschwachen lautet ganz allgemein und ist auch so gemeint, da der voraufgehende Satz über den Glaubensstarken ebenfalls dessen allgemeine Haltung aussagt. Für unsere Ansicht spricht auch die folgende allgemein lautende Theilung in ὁ ἐσθίων (der Alles incl. des Fleisches ißt) und ὁ μὴ ἐσθίων V. 3. und 6. Somit läßt sich die temporäre Enthaltung nach dem Texte nicht behaupten, und doch scheint mir diese die einzige Möglichkeit zu seyn, wie man die in Frage stehende Enthaltung allenfalls bloß durch den jüdischen Abscheu vor heidnischer Opferspeise motiviren könnte. Die aus jener Zeit gewöhnlich beigebrachten Beispiele nämlich lauten nur auf eine durch die heidnische Umgebung und Lokalität bedingte Enthaltung des ängstlichen Juden (Dan. 1, 8. 12. 16. Esth. 4, 14. Tob. 1, 9. 2 Makk. 5, 27. Joseph. vit. §. 3.) oder lehren eine temporäre Enthaltung in Bezug auf Speisen, welche auf dem gewöhnlichen Fleischmarkte an heidnischen Orten 1 Kor. 10, 25. verkauft wurden (vergl. auch den Art. „Speisegesetze bei den Hebr."), während der Jude in Rom sich unstreitig in der Regel koschere Speise verschaffen konnte und sich, wie wir wissen, nicht allen Fleisches enthielt. Wären die Judenchristen Roms ferner bei Vermeidung des heidnischen Opferfleisches und Opferweins sogar noch skrupulöser gewesen als die dortigen Juden, so hätten sie unmöglich mit den dortigen Heidenchristen (oder gar Heiden) zusammenessen können, wie Röm. 14, 13. 15.

*) Die Kirchenväter Chrysostomus, Oecumenius, Theophylakt, τινές bei Theodoret behaupten eine totale Enthaltung der das Gesetz beobachtenden Judenchristen aus Scham vor den Heidenchristen, um nicht wegen ihrer Verschmähung des Schweinefleisches sofort als Judaisten erkannt zu werden.

17. 21. vorausgesetzt wird, sondern die Tischgemeinschaft mit jenen (vgl. Gal. 2, 12.) aufheben müssen, und Paulus würde dann auch nicht so mild zu ihnen geredet haben. Endlich bleibt es auffallend, daß das εἰδωλόθυτον in unserem eingehenden Abschnitte nirgends ausdrücklich als das von ihnen Gemiedene bezeichnet wird, während das 1 Kor. 8—10. nur ganz ausnahmsweise 1 Kor. 8, 13. unterlassen ist. Auch scheint nach Röm. 14, 1. von der starkgläubigen Partei die Aggression*) auf die schwachgläubige judenchristliche Fraktion auszugehen. Wir werden daher die totale Enthaltung der betreffenden römischen Judenchristen von Fleisch und Wein, wenn sie auch durch den jüdischen Abscheu vor heidnischer Opferspeise begünstigt seyn mag, in einer ascetischen, aber deshalb nicht schon essäischen Lebensweise begründet finden müssen, welche wir uns nicht durch einen theosophischen Grundsatz (s. oben), sondern durch das ethische Streben nach Beherrschung der Materie motivirt zu denken haben. Die ascetische Lebensrichtung hatte der großen Verweltlichung gegenüber damals ziemlich allgemeinen Eingang gefunden, unter den Juden namentlich in den Sekten der Essener (vergl. aber auch Joseph. vit. §. 2.) und Therapeuten, wo sie in dem öfteren Fasten und dem Nasiräat gewisse Anknüpfungspunkte vorfand. Sie hing nicht selten mit metaphysischen Annahmen zusammen, doch durchaus nicht immer. Gerade in Rom konnte sich der dortigen Ueppigkeit und Schwelgerei gegenüber in den ernsteren Gemüthern leicht eine Werthschätzung der Enthaltsamkeit ausbilden. So war es nach Seneca epist. 108. selbst unter den römischen Heiden, unter denen besonders der Neupythagoräismus diese Denkweise verbreitete, welche, was für uns sehr beachtenswerth ist, dort von dem pythagoräisirenden Eklektiker Sextius, im Unterschiede von Pythagoras, ethisch motivirt wird. Seneca schreibt am angef. O., sein Lehrer Sotion habe ihn gelehrt, quare ille (Pythagoras) animalibus abstinuisset, quare postea Sextius. Dissimilis utrique causa erat, sed utrique magnifica. Hic homini satis alimentorum citra sanguinem esse docebat, et crudelitatis consuetudinem fieri, ubi in voluptatem esset adducta laceratio. Adjiciebat, contrahendam materiam esse luxuriae; colligebat, bonae valetudini contraria esse alimenta varia et nostris aliena corporibus. At Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat, et aliorum commercium in alias atque alias formas transeuntium etc. Seneca fährt fort: Si vera sunt ista,

---

*) Diese Ansicht wird auch durch Röm. 16, 17. bestätigt, wenn hier wirklich selbstsüchtige Mitglieder der Kap. 14. u. 15. erwähnten heidenchristlichen Fraktion zu verstehen sind und nicht, wie man öfter meint, der von Baur (Paulus S. 359) citirte Schmid in seinem Tübinger Osterprogramm 1830, Philippi, Meyer u. Andere, von den schwachen Judenchristen a. a. O. zu unterscheidende strenggesetzliche Judaisten, welche nach jenen bereits in Rom waren, ohne in der Gemeine Eingang gefunden zu haben, nach Meyer dort aber noch nicht waren, und die nach Röm. 16, 20. allerdings wohl als eine in Rom schon gegenwärtige Gefahr müßten gedacht werden. Nach dem ganzen Tone, in welchem auf sie wie auf eine zu meidende Pest hingewiesen wird, sind sie im Allgemeinen von den Kap. 14. u. 15. karakterisirten Christen zu unterscheiden. Dieß geschieht aber auch, wenn wir sie als diejenigen ansehen, welche, entgegen der den Lesern verkündeten Lehre, aus selbstsüchtigem Interesse jenes Parteitreiben anstifteten und den schwachen Brüdern Anstöße bereiteten. Speciell als Judaisten sind sie doch auch mit keinem Worte bezeichnet. Da Kap. 14. u. 15. ausdrücklich von Zwistigkeiten in der Gemeine und von Anstößen (σκάνδαλον auch 14, 13 wie 16, 17), die von den Starkgläubigen ausgehen, die Rede ist und deshalb 14, 19. ermahnt wird, nach Frieden und gegenseitiger Erbauung zu jagen, so versteht man den 16, 17. stehenden Artikel am natürlichsten von den bekannten in der Gemeine obwaltenden Zwistigkeiten und Anstößen. Sie sollen ferner nach 16, 18. gemieden werden nicht wegen einer grundstürzenden Irrlehre, sondern wegen ihrer Gottlosigkeit, da sie nicht Christo, sondern ihrem Bauche dienen (wie die Phil. 3, 19. bezeichneten, welche [vgl. Meyer z. d. St.] nicht mit den Phil. 3, 2. erwähnten Judaisten identisch sind) und durch ihre gleißnerische Rede die Herzen der Arglosen täuschen, so daß diesen auch ihr Bauchdienst als der eigentliche Grund ihres Parteitreibens verborgen bleibt. Gerade solchen Bauchdienern mußte jene ascetische Richtung ein Dorn im Auge seyn. Wären wirklich Judaisten gemeint, so würden sie von Paulus, zumal gegenüber den römischen Christen, wohl auch nicht bloß so nachträglich, so kurz und nach 16, 20. als so leicht zu beseitigen erwähnt werden; dagegen sind die τινές 3, 8. unstreitig Judaisten, nur ist Rom nicht als ihr Aufenthaltsort bezeichnet.

abstinuisse animalibus innocentia est, si falsa, frugalitas est, und deshalb habe auch er sich eine Zeit lang des Fleisches enthalten. Eine verwandte oder gleiche praktische Enthaltsamkeit rücksichtlich Speise und Trank haben auch Johannes der Täufer (Luk. 1, 15. 7, 33. Matth. 3, 4.) und nach der kirchlichen Tradition die Apostel Matthäus und Jakobus der Gerechte geübt, Clem. Alex. paedag. 2, 1. Euseb. hist. eccl. 2, 23. Bei dieser Verbreitung einer derartigen ascetischen Richtung (vgl. auch Matth. 9, 14. 15.) scheint mir der Einwurf nicht stichhaltig, daß Leute dieser Gattung unter den römischen Christen kaum so zahlreich gewesen seyn könnten, um eine eigene Partei zu bilden. Wichtiger ist folgender Einwand. Asceten würden beim Zusammenessen von dem christlichen Mitbruder weder seine Enthaltung von Fleisch und Wein verlangt, noch Paulus ihnen gegenüber die letztere als etwas Löbliches, wie Röm. 14, 21. geschieht, empfohlen haben; das Fleisch und der Wein, welchen der Starkgläubige lieber meiden soll, weil der Schwachgläubige an ihm Anstoß nimmt, könne nur nach Analogie von 1 Kor. 8—10. vgl. besonders 1 Kor. 8, 13. von dem heidnischen Opferfleisch und Opferwein (in gewissen Fällen von Fleisch und Wein überhaupt bei Besorgniß vor heidnischer Opferspeise, wie z. B. Neander meint) verstanden werden. Wir geben diese Deutung der Stelle vornämlich vom *εἰδωλόθυτον* durchaus zu; es ist zu *κρέας* und *οἶνον* aus dem Folgenden eben *ἐν ᾧ προσκόπτει* zu ergänzen. Aber daraus, daß mehrere römische Judenchristen an heidnischer Opferspeise, wie auch sonst die ängstlichen Judenchristen, Anstoß nehmen, folgt nicht, daß sie nicht, für ihre Person über die jüdischen Speiseverbote noch hinausgehend, Ascese übten. Nicht in ihrer Qualität als Asceten, sondern als geborene Juden nehmen sie an dem *εἰδωλόθυτον* Anstoß, und diesem jüdischen Vorurtheile gegenüber hebt Paulus Röm. 14, 14. 20. hervor, daß nichts an sich unrein sey, aber dem, welcher Etwas für unrein hielte, sey es unrein, vgl. 1 Kor. 10, 19. 27. 28. Auf jenes Vorurtheil soll wie 1 Kor. bei schwachen Brüdern billige Rücksicht genommen werden, und mit Recht, zumal noch in den Satzungen des Apostelconcils, welche nach unserem Briefe (vergl. auch den Art. „Galaterbrief" Bd. XIX. S. 527 ff.) allerdings nicht mehr als allgemein verbindlich erscheinen, auch den Heidenchristen die Enthaltung von heidnischer Opferspeise ausdrücklich auferlegt war.

Die Aechtheit unseres Briefes durften wir im Vorhergehenden schon vorläufig voraussetzen, da sie bis auf die Gegenwart herab fast ausnahmslos (nur nicht von solchen Kritikern wie Toland, Evanson und Bruno Bauer) anerkannt ist, auch von Baur in Tübingen, welcher nur die Integrität desselben (s. unten) bestritten hat. Paulus nennt sich selber als Verfasser Röm. 1, 1., und wenn er seinen Namen nicht genannt hätte, so würde man ihn aus der Art, wie er sich als Apostel der Heiden karakterisirt 1, 5. 13 ff. 11, 13. 15, 15 ff. errathen müssen. Alle sonstigen geschichtlichen Beziehungen, an denen der Brief nicht arm ist, führen auf Paulus, 1, 8—15. 3, 8. 9, 3. 11, 1. 15, 14—16, 16. 16, 21—23., desgleichen die Eigenthümlichkeit seiner Form und seines Styls. Das mächtigste innere Zeugniß für seine Aechtheit liegt ferner in der Originalität, der Selbstständigkeit und dem Reichthum der dargebotenen Lehre, welche ähnlich wie im Briefe an die Galater, nur ausführlicher, weil gegenüber einer Gemeine, welcher er das Evangelium noch nicht selber verkündet hatte, auf dem Grunde der Centrallehre des Paulus, der Lehre vom rechtfertigenden Glauben an die Gnade Gottes in Christo ohne die Werke des Gesetzes, meistens in schärffster dialektischer Haltung entwickelt wird. Hiezu kommen endlich die äußerst günstigen Zeugnisse der kirchlichen Tradition, da unser Brief einerseits in der rechtgläubigen Kirche von den Zeiten der apostolischen Väter an (Clemens Rom. c. 35. Röm. 1, 29 ff. Polycarp. ad Philipp. c. 6. Röm. 14, 10. 12.) bis zu Eusebius, der ihn zu den Homologumenen rechnet (s. Kirchhofer, Quellensamml. S. 198 ff.), und andererseits bei den ältesten Häretikern Basilides, Marcion, Valentin u. s. w. (s. Kirchhofer a. a. O. S. 382 ff.) gebraucht wird. Daß unser mithin jedenfalls ächtes Schreiben von Paulus in griechischer Sprache verfaßt ist, bezeugt nur von Neuem die übrigens für das damalige Rom auch sonst constatirte allgemeine Bekannt-

schaft mit dieser Weltsprache. — Wenn Marcion nach Origen. zu Röm. 16, 25. in der lateinischen Uebersetzung des Rufin (vgl. auch Tert. c. Marc. 5,30.) Kp. 15. u. 16. verworfen hat, so ist das kein Beweis gegen die Integrität des Briefes, da Marcion bekanntlich auch sonst willkürlich und aus dogmatischem Vorurtheil die heilige Schrift verstümmelt hat und Stellen wie 15, 4. 8. 27. ihm nicht zusagen konnten. Gleichwohl hat neuerdings Baur, Tübing. Zeitschr. 1836. Heft 3. und Paulus S. 406 ff. (auch Schwegler, nachapostol. Zeitalter, II. S. 123 ff.) diesen Zweifel wiederholt (vgl. gegen jenen Kling, Stud. u. Krit. 1837, Hft. 2.), zum Theil aus ähnlichen Gründen, weil Stellen wie 15, 8. 19. zu seiner Ansicht über die Lehre und Wirksamkeit des Paulus und die vielen Pauliner in Rom Kap. 16. zu seiner Anschauung von dem in der römischen Gemeine herrschenden Judaismus nicht stimmen. Ohne Kap. 15. u. 16. wäre indeß unser Brief ohne den rechten Schluß. Kap. 15, 1—13. hängt auf's Engste mit Kap. 14. zusammen. Der Abschnitt 15, 14—33. ist nicht nur individuell paulinisch, sondern es fällt namentlich auch die hier behandelte Liebessteuer für die armen Christen in Jerusalem nach den Briefen an die Korinther anerkanntermaßen in die Abfassungszeit unseres Briefes und konnte von Paulus bei dem großen Gewicht, welches er auf sie legte, nicht wohl übergangen werden. Ferner wie hätte ein Falsarius dazu kommen können, die Kap. 16. erwähnten vielen Personen, und zwar gerade die genannten, als in Rom anwesend zu ersinnen! Auch lassen sich, wie wir sehen werden, die 16, 21—23. grüßenden Personen wirklich größtentheils in der Umgebung des Apostels zu der Zeit, als er unseren Brief verfaßte, nachweisen. Wie wenig endlich stimmt die eigenthümliche Notiz über den 16, 21. ebenfalls seinen Gruß anbringenden Tertius, welcher als Amanuensis den wegen seines dialektischen Inhalts größtentheils wohl in einer Cladde verfaßten Brief des Apostels (vgl. 2 Theff. 3, 17. 1 Kor. 16, 21. Kol. 4, 18.) schrieb, zu der Rolle eines Fälschers! Auch Semler (de duplici appendice ep. P. ad Rom. 1767) und Eichhorn (Einleit. Bd. 3. S. 239 f.), weil sie nach damaliger Art aus zärtlicher Rücksicht gegen den Häretiker die kritische Autorität des Marcion aufrecht zu halten suchen, reißen Kap. 15. u. 16. in verschiedener Weise von dem Hauptbriefe los, jener, indem er in Kap. 15. u. 16. zwei Anhänge erblickt, welche Paulus nicht an die römischen Christen, sondern an ihre Ueberbringer gerichtet haben soll, dieser, indem er von Paulus nur 16, 1—20. nicht an die Ersteren, vielmehr nach Ephesus als Empfehlungsbrief der dorthin reisenden Phöbe, Kap. 15. aber und 16, 21 ff. als Fortsetzung des Briefes an die Römer, indeß auf Beiblättern (!), welche in dem Exemplare des Marcion fehlten, geschrieben seyn läßt. Sowohl Semler als auch Eichhorn also halten dabei die paulinische Abstammung der beiden Kapitel fest. Dieß geschieht auch von denen, welche in neuerer Zeit 16, 1—20. (so Dav. Schulz in den Theol. Stud. und Krit. 1829. S. 609 ff.) oder 16, 3—20. (Ewald, die Sendschreiben des Apost. Paulus S. 428) nicht nach Rom, sondern nach Ephesus gerichtet seyn lassen. Allerdings sind Aquila und Priscilla vorher 1 Kor. 16, 19., vgl. Apgesch. 18, 18. 26., in Ephesus und ebenso auch wieder später 2 Tim. 4, 19.; aber warum sollten sie inzwischen nicht in Rom, der damaligen Welthauptstadt, gewesen seyn, zumal sie vor ihrer Bekehrung dort gewohnt hatten und wußten, daß Paulus ihnen bald nachkommen werde, Apgesch. 19, 21. Röm. 1, 13. 15, 22. 23., und sie durch ihre Gegenwart seiner Ankunft am besten vorarbeiten konnten. Auch könnte Röm. 16, 3—20., wie Ewald will, höchstens das Fragment eines aus Rom nach Ephesus gesandten Briefes seyn. Und endlich hat es seine Schwierigkeit, zu erklären, wie dieses Fragment in allen Handschriften sich in diese Stelle des Römerbriefes sollte verirrt haben. Daß das Ende unseres Briefes in Absätzen geschrieben ist, kann man leicht wahrnehmen, doch findet sich nicht schon, wie öfter behauptet wird, 15, 33. ein wirklicher Schluß, da die konkrete Bestimmung Gottes als *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης*, welche durch den dortigen Zusammenhang veranlaßt ist, dagegen zeugt und die gut testirte Partikel *ἀμήν* nicht nothwendig den Schluß des ganzen Briefes (vgl. Röm. 1, 25. 9, 5. 11, 36. 1 Tim. 1, 17.) anzeigt. Dagegen

findet sich bereits 16, 20. die Formel ἡ χάρις u. s. w., welche bei Paulus in stereotyper Weise den Schluß seiner Briefe unmittelbar einleitet oder selbst bildet, und diese Formel wird 16, 24 *) wiederholt. Dieß kann nicht auffallen. Obwohl nämlich Paulus mit 16, 20. bereits geschlossen hat, so sieht er sich später veranlaßt, noch mehrere specielle Grüße von Christen aus seiner Umgebung 16, 21—23. hinzuzufügen, worauf er den apostolischen Segensgruß in etwas veränderter Form und dann eine Doxologie 16, 24—27. folgen läßt. Die Aechtheit der Doxologie Röm. 16, 25—27. ist in neuerer Zeit hauptsächlich noch von Reiche im Comment. Th. 1. S. 1 ff. und Thl. 2. S. 527 ff., am ausführlichsten im comment. crit. I. S. 88 ff. bestritten. Allerdings hat sie in den Handschriften einen verschiedenen Platz, indem sie entweder am Schluß von Kap. 14. oder von Kap. 16., oder an beiden Stellen gelesen wird. Indeß wird sie nur ganz ausnahmsweise weggelassen und in den betreffenden Handschriften findet sich dann an einer der beiden Stellen ein leerer Raum zum Zeichen, daß dort sonst Etwas gelesen wird (vgl. Tischendorf's 7. Ausg. des N. Testam.). Der Grund ihrer verschiedenen Setzung hängt wohl damit zusammen, daß man die kirchliche Vorlesung des Römerbriefes öfter mit Kap. 14., weil Kap. 15. u. 16. sich durch ihren Inhalt im Allgemeinen weniger dazu eignen, scheint geschlossen zu haben und deshalb hier gleich die Doxologie folgen ließ. Das anakoluthische, auf θεῷ zu beziehende ᾧ Röm. 16, 27. hat seine Analogie in dem ὅν Apgesch. 24, 6., und hat gerade bei dem Style des Paulus nichts Auffallendes, vgl. auch Winer, Gramm. (6. Aufl.) §. 63. S. 501. Das στηρίξαι 16, 25. erhält aus 1, 11. sein bestätigendes Verständniß. Im Uebrigen vgl. gegen Reiche besonders Fritzsche und Meyer.

Zeit und Ort der Abfassung unseres Briefs liegen besonders klar vor. Vor der letzteren ist Paulus noch nicht in Rom gewesen, 1, 10. 11. 13. 15, 22 ff. Rom sah er nach Apgesch. 28, 15. zuerst im Frühjahre 61, als er von Cäsarea aus als Gefangener dorthin transportirt ward, und da der Apostel nach unserem Briefe frei über seine Person verfügt, so muß er unseren Brief jedenfalls noch vor seiner Pfingsten 58 in Jerusalem stattgehabten Gefangennahme Apgesch. 21, 27 ff. geschrieben haben. Andererseits kann derselbe erst nach den beiden Briefen an die Korinther verfaßt seyn, von denen der zweite im Sommer 57 in Macedonien geschrieben ist. Aquila und Priscilla nämlich, welche sich nach 1 Kor. 16, 19. vgl. Apgesch. 18, 18. 26. noch in der Umgebung des Apostels in Ephesus befinden, sind jetzt in Rom, Röm. 16, 3., und die Collekte für die armen Christen Jerusalems, für deren Sammlung 1 Kor. 16, 1 ff. und 2 Kor. 8. u. 9. noch Sorge getragen wird, ist jetzt zu Stande gekommen und soll durch den Apostel selber nach Jerusalem überbracht werden, Röm. 15, 25—32. vgl. Apgesch. 24, 17.. Mit einem Worte, die Reise nach Jerusalem, welche er beabsichtigt, um von da über Rom nach Spanien zu gehen, Röm. 15, 23 ff., ist keine andere als die in der Apgesch. erwähnte, in deren Verlauf er in Jerusalem gefangen genommen wird, wie auch aus dem gleichen Ausgangspunkte seiner Reise Achaja, Apgesch. 20, 2 ff., aus seiner auch durch Apgesch. 19, 21. 23, 11. constatirten damaligen Absicht, Rom zu besuchen, und aus seiner auch Apgesch. 20, 25 ff. 21, 11 ff. bezeugten Besorgniß vor dem Haß der jerusalemischen Juden, vgl. Röm. 15, 30—32., hervorgeht. Bei Abfassung unseres Briefes war Paulus nicht mehr in Macedonien, sondern in Achaja. Als Abfassungsort wird aber mit Recht meistens Korinth angenommen. Die von ihm den Lesern zur freundlichen Aufnahme empfohlene Diakonissin Phöbe Röm. 16, 1. 2. ist nämlich aus der Vorstadt Korinths, Kenchreä. Sein Röm. 16, 23. genannter Wirth Gajus ist der korinthische Christ dieses Namens, 1 Kor. 1, 14., Erastus a. a. O. wohl identisch mit dem Apgesch. 19, 22. 2 Tim. 4, 20. erwähnten Erastus. Auch seine Gehülfen Timotheus und Sosipatrus, Röm. 16, 21., sind nach Apgesch. 20, 4. damals

*) Weil die Wiederholung der Schlußformel Anstoß erregte, ist sie mit Unrecht in einzelnen Handschriften entweder 16, 20. oder 16, 24. weggelassen.

in seiner Umgebung. In's Ende seines damaligen Aufenthalts in Korinth und Achaja führen Notizen wie Röm. 15, 19. 23., und daß er nach 15, 25. bereits im Begriffe steht (Präsens *πορεύομαι*), nach Jerusalem abzureisen. Da Paulus nun von Korinth so aufbrach, daß er in Philippi nach Apgesch. 20, 6. am Feste der ungesäuerten Brode war, dessen 15ter Nisan im Jahre 58 auf den 28. März, einen Dienstag (vergl. meine Chronol. S. 115), gefallen ist, und da er auch deshalb, weil er nach Apgesch. 20, 3. ursprünglich das Meer, welches nach Veget. de re militar. 4, 39. in alter Zeit in diem VI Id. Martii geschlossen zu seyn pflegte, befahren wollte, erst in den Tagen des März Korinth verlassen haben wird, so muß unser Brief dort etwa im Februar bis März 58 geschrieben seyn. Das Richtige haben im Allgemeinen bereits Theodoret, Chrysost., Theophylakt, ebenso fast alle Neueren. Irrig ist es, wenn Paulus (Erklärung des Römerbriefs S. 321) wegen Röm. 15, 19. einen Abfassungsort in Illyrien behauptet und Tobler, theolog. Aufsätze S. 41 ff. trotz Röm. 1, 13. 15, 22. 23. sogar annimmt, unser Brief sey von dem Apostel wegen Apgesch. 28, 22., wo die römischen Obersten keine römische Christenheit erwähnen, erst nach seiner Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft in Cäsarea geschrieben.

Was den Inhalt und Gedankengang unseres Briefes betrifft, so besteht derselbe, wie bei Paulus nicht selten, aus einem didaktischen 1, 16—11, 36 (mit den untergeordneten Paränesen*) 6, 11—13. 16 ff. 11, 17—24.) und einem paränetischen Theile 12, 1. bis 15, 13. Vorne und hinten schließen sich, abgesehen von den bei ihm herrschenden Briefformen, persönliche Notizen an. Nach dem Eingange Kap. 1. Vs. 8—15., in welchem Paulus Gott für den Glauben der Leser dankt und ihnen seinen Eifer und seine Verpflichtung erklärt, sie als ihm befohlene Christen der Heidenwelt in ihrem Glauben zu stärken, spricht er 1, 16. scheinbar wie gelegentlich sein Thema aus, welches ist „die seligmachende Gotteskraft des Evangeliums für Jeden, welcher glaubt". Der erste oder didaktische Haupttheil zerfällt wieder in einen theoretisch-didaktischen Theil, Kap. 1, 16. bis Kap. 8., und einen historisch-didaktischen Kap. 9—11., von denen jener die Wahrheit der angeführten These über das Evangelium darthut, dieser über die Ausbreitung des Evangeliums unter Juden und Heiden, welche, sofern Israel trotz seiner Erwählung und der ihm gegebenen göttlichen Zusagen als Volk nicht einging, bei allen Frommen Anstoß erregen und die Heidenchristen übermüthig machen konnte, auf Grund der exponirten Heilslehre verständigt. Kap. 9—11. sind nicht ein bloßes Corollarium, wie auch Tholuck früher urtheilte, sondern von Anbeginn als wesentlicher Bestandtheil des Briefs gedacht. — Der Abschnitt 1, 16. bis Kap. 8. zerfällt nun wieder in die beiden Theile 1, 16—5, 21. und Kap. 6—8., von denen jener zeigt, daß das Evangelium beseligt, weil es rechtfertigt; dieser, daß das Evangelium beseligt, nicht ohne daß es heiligt. I. Kap. 1, 16—5, 21. Das Evangelium ist eine selig machende Gotteskraft für Jeden, der glaubt, sowohl zuerst den Juden, wie auch den Heiden, weil es die göttliche Rechtfertigung und ihr Werk (man vergl. Kap. 1, 17. 3, 21 ff.) die *δικαιοσύνη θεοῦ*, d. h. die von Gott kommende Gerechtigkeit, dem Sinne nach die Gerechtigkeit vor Gott oder Gottwohlgefälligkeit, aus Glauben vermittelt 1, 16. u. 17. Nicht bloß die Heiden liegen wegen ihrer verschuldeten Sünde unter dem göttlichen Zorn und bedürfen jener göttlichen Rechtfertigung, 1, 18—32., sondern auch die Juden, weil sie gleicherweise sündigen, werden trotz ihres geoffenbarten Gesetzes und ihrer theokratischen Vorzüge vor dem unparteiisch richtenden Gott in Folge ihrer Werke nicht bestehen, Kap. 2. bis Kap. 3, 8. Alle, Juden wie Heiden, sind der Sünde unterthan, wie auch die Schrift bezeugt; das Gesetz ist jenen gegeben, damit sie ihre Sünde und Strafwürdigkeit erkennen, denn aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch vor Gott gerechtfertigt, d. h. für gerecht erklärt

*) Die allerdings gut testirte Lesart *ἔχωμεν* 5, 1. für das richtige *ἔχομεν* (vergl. de Wette, Meyer, Tholuck) beruht auf der falschen Auffassungsweise, welche wir nach dem Vorgange von Origenes bei Chrysostomus finden: *τουτέστι μηκέτι ἁμαρτάνωμεν*.

werden 3, 9—20. Jetzt ist, von dem Gesetz und den Propheten bezeugt, ein anderer Rechtfertigungsmodus als der des mosaischen Gesetzes, welches die Werke (vergl. Röm. 10, 5.) fordert, erschienen, der dem Bedürfniß der menschlichen Natur wahrhaft entspricht, die Rechtfertigung jedes bußfertigen Sünders durch Glauben, d. h. Vertrauen (πίστις) in Christus Jesus ohne die Werke des Gesetzes, objektiv begründet in der unverdienten Gnade Gottes gegen Alle, die sündigten, und der Sendung seines Sohnes, durch dessen Opfertod wir, wie es der Gerechtigkeit Gottes entsprach, vom Fluche der Sünde losgekauft wurden. Das Sichrühmen mit Werken ist zu nichte geworden, doch ist das Gesetz durch den Glauben nicht abgeschafft, sondern bestätigt (nämlich das moralische) 3, 21—31. Namentlich ist die christliche Glaubensgerechtigkeit bereits in der Geschichte des israelitischen Stammvaters Abraham vorgebildet Kap. 4. Es wird dann 5, 1—11. die Seligkeit des aus Glauben Gerechtfertigten, d. h. dessen, welchem Gott im unmittelbaren Gebetsverkehre (Luk. 18, 14.) die Sündenvergebung in's Herz gesprochen hat, beschrieben. Er hat Frieden mit Gott und Hoffnung der ewigen Herrlichkeit, welche durch subjektive Bewährung zwar gestärkt, aber im Grunde doch nur auf die unverdiente Gnade Gottes in Christo, namentlich auf die von ihm selber in der Rechtfertigung empfangene Befreiung aus größerem Sündenelende gestützt werden kann. Alles bisher über Sünde und Gnade Gesagte wird nun 5, 12—21. in dem großartigen Ueberblicke über die religiöse Entwickelungsgeschichte der Menschheit von Adam bis Christus zusammengefaßt, in welchem Adam als Haupt der sündigen Menschheit Christo, dem Haupte der von Gott erneuerten Menschheit, gegenübergestellt wird. Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen Adam die Sünde und der leibliche Tod in die Welt kamen und so zu allen Menschen der Tod hindurchdrang, dieweil alle sündigten, so ist auch durch den Kreuzesgehorsam des einen Menschen Jesus Christus die Gerechtigkeit (vor Gott) und das ewige Leben gekommen für Alle (welche glauben). Das mosaische Gesetz ist eine göttliche Zwischenanstalt, welche durch Mehrung der Sünde das Sündenbewußtseyn schärfen soll, um die Herrschaft der Gnade in Christo Jesu herbeizuführen. II. Kap. 6—8. Das Evangelium aber ist eine selig machende Kraft Gottes, nicht ohne daß es heiligt; so zwar, daß alles Heil des Christen schließlich doch auf dem erbarmenden Gnadenwillen Gottes in Christo beruht. Die Lehre des Paulus über die Rechtfertigungsgnade und das Gesetz konnte, wenn sie nicht innerlich gefaßt wurde, in einer der Heiligung nachtheiligen Weise gemißbraucht und Aeußerungen wie 5, 20. 21. verdächtigt werden. An diese letzten Verse anknüpfend, wirft sich Paulus, nachdem er die Nothwendigkeit der Heiligung des Christen schon vorläufig 3, 8. 31. theilweise gegen Verdächtigungen auf's Entschiedenste hervorgehoben hat, Kap. 6. u. 7. mehrere die Gnade und das mosaische Gesetz betreffende Fragen auf, um sie mit Rücksicht auf die Wiedergeburt des Christen, je nachdem sie geschehen (6, 1. bis 7, 6.) oder nicht geschehen (7, 7—24.) zu beantworten. Paulus rechtfertigt seine Lehre über Gnade und Gesetz gegen die von ihm erhobenen Einwürfe 6, 1. u. 15., als ob sie zum Sündigen veranlasse. Es sey vielmehr die Natur des in der Taufe wiedergeborenen Christen, der Sünde abgestorben zu seyn und nach dem Vorbilde Christi in einem neuen Leben zu wandeln. Auch könne nur eines von beiden der Fall seyn, daß man entweder der Sünde diene zum Tode oder dem Gehorsam zu ewigem Leben. Von dem Sündendienst seyen sie, Gott sey Dank! jetzt befreit und hätten ihn und die Freiheit in Gott genug kennen gelernt, um in jenen mit seiner Schmach nicht wieder zurückzufallen. Daß der Judenchrist, weil er geistlich gestorben ist, nach dem Gesetze selber der Herrschaft des Gesetzes enthoben ist und dem Herrn Christo angehört, zeigt Paulus 7, 1—6. Die Antinomie, daß das mosaische Gesetz zwar heilig, göttlich und gut und wahre Gottesoffenbarung ist, gleichwohl aber in der noch nicht wiedergeborenen jüdischen Menschheit bis auf Christus Sünde und Tod wirket, wird 7, 7—24. erörtert und beantwortet. Die Schuld dieser Wirkung liege nicht an dem Gesetze Gottes, sondern an dem Menschen, dessen schlummernder Sündenhang von jenem zu

größerer Lebendigkeit entwickelt werde, während sein besseres Ich ohnmächtig seinem Inhalt zustimme. Gerade durch diesen inneren Widerstreit wirkt die vorbereitende Gnade Gottes das Bewußtseyn der inwohnenden Sünde und die Sehnsucht nach einer Erlösung von oben. Der psychologische Proceß, wie das Gesetz so ein Zuchtmeister auf Christum wird und der Israelit zum Danken, durch Christum erlöst zu seyn, gelangt, ist hier aus eigenster Erfahrung meisterhaft beschrieben. Hieran schließt sich die herrliche Darlegung des neuen heiligen und seligen Lebens des in Christo Erlösten (7, 25. bis 8, 29.). Was das mosaische Gesetz nicht zu wirken vermochte, durch die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch, insbesondere seinen Versöhnungstod, ist die Knechtschaft unter der Sünde und das Sündenelend im Gläubigen aufgehoben durch den heiligen Geist, welcher ihm in's Herz gegeben ist. Früher war und wandelte er im Fleisch (der sündlichen Menschennatur) zum Tode, jetzt ist und wandelt er im heiligen Geiste zum Leben. Auch sein Leib wird dereinst von Gott wegen seines in ihm wohnenden Geistes erweckt werden. Durch denselbigen weiß er sich als Kind Gottes, und als Miterbe Gottes und Christi hat er auch unter Leiden, ja gerade durch dieselben, die Zuversicht, dereinst mit der gesammten Natur zur Herrlichkeit der Kinder Gottes verklärt zu werden. Auf dem durch sein Vorherwissen bestimmten ewigen Rathschluß und der rechtfertigenden Gnade Gottes in Christo beruht sein Heil unerschütterlich. Hiermit schließt der theoretisch-didaktische Theil, in welchem Paulus den historisch-didaktischen Theil Kap. 9—11. oder die Verständigung über die Thatsache der damaligen Verwerfung Israels als Volk (vgl. S. 600) durch die Lehre von dem göttlichen Erwählungsrathschluß 8, 28 ff. und von der Glaubensgerechtigkeit bereits vorbereitet hat. Mit herzlicher persönlicher Theilnahme an dem Seelenheile der Genossen seines Volkes, dessen theokratische Vorzüge er aufzählt 9, 1—5., bespricht er dieses Räthsel der göttlichen Vorsehung. Ausgehend von der Unmöglichkeit, daß das Wort Gottes hinfällig werde, entwickelt er den Inhalt seiner Stiftungsgeschichte und des Wortes Gottes unter dem Alten Bunde mit Bezug auf die jüdischen Ansprüche und läugnet jede Ungerechtigkeit auf Seiten Gottes, der begnadigt oder verhärtet nach seinem Wohlgefallen, da Gott eben nach jenen durch nichts außer sich selber, namentlich weder durch Verdienst der Werke noch durch leibliche Abstammung in der freien Disposition über seinen allezeit zuvorkommenden Erwählungswillen, der durch menschliches Klügeln nicht gemeistert werden dürfe, behindert werde und faktisch aus Juden und Heiden, entsprechend den Worten der Schrift, sich Gefäße der Barmherzigkeit zubereitet habe, 9, 6—29. Die Schuld liege an den Juden. Denn während die Heiden auf dem von Gott verordneten Wege durch Glauben eingingen, wollten sie die Seligkeit durch Werke verdienen und nicht durch Glauben gerechtfertigt werden. Sie hätten zwar Eifer Gottes, aber nicht den rechten, und dem Evangelium, das auch ihnen verkündigt worden, wären sie nicht gehorsam gewesen, 9, 30—10, 21. Der Apostel wendet sich jetzt zum Troste für Israel und zum völligeren Verständniß der göttlichen Verfahrungsweise, auch die Zukunft des Reiches Gottes in's Auge fassend. Gott habe sein Volk jetzt eben so wenig verstoßen, wie einst zu den Zeiten des Elias, wo auch nur Wenige ihm treu blieben. Durch die Verstockung Israel's sey das Heil zu den Heiden gekommen, um jenes eifersüchtig zu machen. Die Israeliten, die sich nachträglich zum Glauben wendeten, könnten leichter als die Heidenchristen, die sich nicht überheben möchten, dem Gottesreiche, dem sie ursprünglich angehörten, von Gott wieder eingefügt werden, zum Segen der ganzen Kirche. Er schließt mit der Weissagung, daß, sobald die Fülle der Heiden gekommen sey, auch ganz Israel sich zu Christo bekehren werde, 11, 1—32. So trete in der Entwickelungsgeschichte der christlichen Kirche der Reichthum der göttlichen Weisheit und des allseitigen göttlichen Erbarmens in glänzendster Weise zu Tage, wegen dessen Paulus die geheimen göttlichen Wege anbetend preist 11, 33—36. Zweiter oder paränetischer Haupttheil 12, 1—15, 13. Wir erhalten hier Kap. 12. und 13. eine christliche Ethik in allgemeinen Grundzügen, welche unter Voraussetzung der in der Rechtfertigung

empfangenen göttlichen Gnade und Erneuerung durch den heiligen Geist Kap. 12. das christliche Leben überhaupt und Kap. 13, 1 ff. mit Rücksicht auf den Gehorsam und die Leistungen im Staate behandelt und 13, 8—14. als Erfüllung des ganzen Sittengesetzes die selbstlose Liebe und Nachahmung Christi empfiehlt, zumal bei der größeren Nähe der Endzeit. Dann mehr eingehend auf die besonderen Verhältnisse der römischen Gemeine ermahnt er diese 14, 1—15, 13., gewisse Differenzen über den Werth der Speisen und Feiertage, wie sie sich bei den Schwachgläubigen und Starkgläubigen (vgl. S. 594 ff.) in ihrer Mitte zeigten, in christlicher Liebe zu tragen und sich unter einander keinen Anstoß zu geben. Endlich der Epilog mit personellen Beziehungen und den gewöhnlichen Schlußformen 15, 14—16, 27.

Nach der genaueren Darlegung des Gedankeninhalts unseres Briefes läßt sich sein verschieden aufgefaßter Zweck um so sicherer feststellen. Derselbe ist keine Streitschrift wider das römische Judenthum, welches bei seiner Rückkehr aus dem Exil mit den Forderungen der jüdischen Religion auf die römischen Christen Eindruck (!) gemacht habe (Eichhorn, Einleit. in's Neue Testam. III. S. 206. 217). Denn Röm. 2, 1—5. 17—27. haben wir eine bloß *rhetorische* Ansprache an die Juden, und es wird die Herrlichkeit des Christenthums gegenüber von Judenthum und Heidenthum dargethan; nur darin hat Eichhorn recht gesehen, daß Paulus 1, 16. bis Kap. 11. die Mangelhaftigkeit des Judenthums nicht zunächst, wie man nach Analogie des Hebräerbriefs ohne genauere Untersuchung vorausgesetzt habe, gegen streng gesetzliche Judaisten in der römischen Gemeine erweist, wenn er mit der Behauptung auch zu weit geht, daß es überhaupt keine judaisirende Christen (s. dagegen Kap. 14. u. 15., wo Eichhorn vorwiegend an neupythagoräische heidenchristliche Asceten denkt) in Rom gegeben habe. Unser Brief ist auch keine Streitschrift wider die in Rom vorherrschende gesetzliche Richtung solcher Judaisten, welche besonders an dem paulinischen Universalismus Anstoß fanden (Baur, der dabei Kap. 9—11. zum eigentlichen Thema des Briefes macht) oder des Judaismus überhaupt (Schwegler), denn es läßt sich mit Sicherheit nicht einmal die Existenz dieses strengen Judaismus in der damaligen römischen Gemeine nachweisen, vgl. namentlich S. 590 ff. Der Hauptzweck des Briefs ist ferner nicht, die Parteien der Juden- und Heidenchristen in der römischen Gemeine mit einander auszusöhnen, wozu nach Hug die rechte Gelegenheit gekommen seyn soll, als jene aus dem von Claudius verhängten Exil zurückgekehrt seyen (!), was etwa nur zu Kap. 14. 15. passen würde. Das ist indeß richtig, daß Paulus die Leser nicht mit sich, sondern, so weit es überhaupt nöthig war, mit einander in das rechte brüderliche Verhältniß zu bringen hatte. Nach Credner, Einleit. S. 386 ff., sucht Paulus, im Begriff, einen neuen Wirkungskreis im Westen (Röm. 15, 24. 28.) zu betreten, die Christen in der Welthauptstadt Rom durch Darlegung seiner Art, das Evangelium zu predigen, sich günstig zu stimmen, weil davon die Erfolge seiner Predigt im Abendlande abhingen, indem er besonders darnach strebe, das den Juden in seiner Lehre Anstößige zu mildern und zu entfernen, 1, 16. 2, 9. 10. Kap. 9—11., besonders 11, 25—36. Was den letzten Punkt betrifft, so spricht Paulus nur einfach seine wirkliche Ueberzeugung über die Vorzüge Israel's als des Trägers der göttlichen Offenbarung aus (vgl. 1 Kor. 9, 19 ff. 7, 18 ff. 2 Kor. 8, 13. 14. Gal. 4, 1. Ephes. 2, 12. 19. und die Apostelgeschichte), woran ihn nichts hinderte, da er nicht, wie im Galaterbrief, mit exklusiven Judaisten zu thun hatte. Wenn Credner für sein damaliges conciliatorisches Streben in Betreff der Judaisten auch auf die Liebessteuer für die armen Christen Jerusalems großes Gewicht legt, so ist zu beachten, daß er sich zu dieser schon Gal. 2, 10.; vergl. 6, 10. verpflichtet hat und er von dieser Gesinnung gegen sein Volk überhaupt und namentlich auch zur Zeit der Korintherbriefe durchdrungen ist. Uebrigens hatte sich Paulus auch die römischen Christen, von denen mehrere seine Schüler und Gehülfen waren, nicht vor Allem erst noch günstig zu stimmen, vgl. S. 590. Nach Schott*) (der Römerbrief,

*) Ueber Schott vgl. auch J. Köstlin's Anzeige in Reuter's Repert. Februarheft 1860.

seinem Entzweck und Gedankengange nach ausgelegt, 1858) soll der Zweck des Briefs eine Apologie der Missionsthätigkeit (!) des Apostels seyn, sofern er jetzt ein ganz neues Feld derselben eröffnen wollte, da er jetzt (S. 104) vom Orient zum Occident (! Rom und Spanien) übergehend, sich an die dem heiligen Volke gegenüberstehende natürliche Menschheit (das hatte er ja schon früher gethan) wandte und die römische Gemeinde, mit der er im Glauben übereinstimmte, für sich gewinnen wollte. In dem Röm. 1, 16. aufgestellten Thema soll daher τὸ εὐαγγέλιον nicht das Evangelium, das Objekt der apostolischen Verkündigung, sondern die apostolische Verkündigung bezeichnen. Gegen Credner und Schott spricht auch, daß Paulus bei Abfassung unseres Briefes nicht die Leser selber, sondern sich und seine Berufsthätigkeit zunächst in's Auge gefaßt hätte, was gegen die ausdrücklichen Aussagen desselben streitet. Als Zweck seines schon oft beschlossenen Besuchs bei ihnen bezeichnet Paulus, ihnen eine geistige Gabe mitzutheilen, um sie in ihrem Glauben zu stärken, 1, 11. u. 13. 16, 25. Er erklärt wegen seiner Verpflichtung als Heidenapostel 1, 15. seine Bereitwilligkeit, auch ihnen das Evangelium zu verkündigen, und stellt, hieran anknüpfend, sofort sein Thema über die seligmachende Gotteskraft des Evangeliums 1, 16. auf, und am Schlusse des paränetischen Haupttheils sagt er, indem er auf die vorhergehende gesammte Erörterung zurückblickt, obwohl sie im Stande wären, sich selber zu belehren und zu ermahnen, so habe er das doch auch seinerseits kraft seines heidenapostolischen Berufs thun wollen 15, 14. 15. Es kann keinem Zweifel unterliegen, Paulus, welcher, nachdem er von Jerusalem an bis Illyrien das Evangelium verkündet und in diesen Gegenden keinen Raum mehr hat, im Begriffe steht, über Jerusalem nach Rom zu gehen, Röm. 15, 19 ff., will, indem er seine von ihm beabsichtigte baldige Anwesenheit ankündigt und die dortigen Freunde grüßt, in unserem der Phöbe, die er empfiehlt, mitgegebenen Briefe 16, 1. u. 2. zugleich das namentlich auch von seinen Schülern auferbaute religiös-sittliche Glaubensleben der römischen Christen, wie schon lange seine Absicht war, persönlich fördern und kräftigen. Er thut dieß so, daß er in den oben karakterisirten beiden Haupttheilen, dem theoretischen und paränetischen, abgesehen von Kap. 14. bis 15, 13., wo er auf den Parteigegensatz der Schwach- und Starkgläubigen unter den Lesern zu reden kommt, eine meistens objektiv gehaltene und darum für jede aus Juden- und Heidenchristen zusammengesetzte Gemeine, in welcher im Allgemeinen gesundes Glaubensleben herrschte, im Wesentlichen passende Darstellung bietet, wobei untergeordnete Beziehungen auf Judaisten*) prophylaktischer Art wie 3, 8. 4, 11—14. 6, 1. nicht ausgeschlossen sind. So im Allgemeinen auch Olshausen, Rückert, Reiche, Köllner, de Wette, Meyer, Reuß, Philippi u. A. Daß Paulus eine solche Sehnsucht nach Rom hat und ein so eingehendes Lehrschreiben an die römischen Christen richtet, hängt mit dem Umstande, daß er ihnen persönlich das Evangelium noch nicht gepredigt hatte, und mit seiner missionarischen Maxime, an den Brennpunkten des Völkerverkehrs, also wie früher in Antiochien, Ephesus, Korinth u. s. w., so jetzt namentlich in Rom, der gebietenden Hauptstadt der damaligen Völkerwelt, das Christenthum fest zu begründen, zusammen, und dazu, daß er damit jetzt nicht länger säumt, mochte, abgesehen von dem ihn beseelenden apostolischen Eifer, auch die 15, 31. erwähnte Besorgniß vor der ihm in Jerusalem drohenden Gefahr, rücksichtlich derer er sich leider nicht getäuscht hatte, beitragen. Daß er mit den Zuständen der römischen Christenheit hinreichend bekannt war, erhellt aus dem Inhalt unseres Briefs und ist bei dem lebhaften Verkehr der Weltstädte Rom und Korinth und seinen vielen römischen Freunden leicht begreiflich. Uebrigens war nicht der Umstand, daß das Evangelium in Rom schon von Anderen verkündet war — dies Hinderniß wäre geblieben —, sondern der Umstand, daß Paulus von Jerusalem bis

*) Was vor dem νυνὶ δέ 3, 21. über Gesetz, Beschneidung u. dergl. gesagt ist, soll nach dem Zusammenhange das Mangelhafte des Judenthums gegenüber der christlichen Heilsanstalt beweisen und geht nicht auf den innerchristlichen Gegensatz der Judaisten, setzt also noch weniger schon Judaisten in Rom voraus.

Illyrien immer noch genug *) zu predigen hatte, ohne auf fremden Grund zu bauen, dasjenige, was sein Kommen nach Rom oftmals hinderte, aber jetzt, da er in den genannten Gegenden keinen Raum mehr hatte, wegfiel. Auch aus 1, 13. erhellt, daß das, was ihn oftmals am Kommen hinderte, nicht die dort schon von Anderen geschehene Predigt des Evangeliums seyn kann. Was ihn trotz der letzteren und seiner gewiß nicht bloß für seine frühere Wirksamkeit geltenden Missionsmaxime Röm. 15, 20. 21. vgl. 2 Kor. 10, 12 ff. in Rom zu wirken treibt, ist einerseits seine von ihm mehrmals 1, 5. 6. 14. 15. 15, 15. 16. hervorgehobene Verpflichtung, den Christen gerade auch in dem wichtigen Rom als den seinem Heidenapostolat Anvertrauten das Evangelium zu predigen, andererseits der Umstand, daß nicht bloß seine Ankunft und Wirksamkeit dort gern gesehen wurde, sondern das römische Christenthum großentheils mittelbar durch seine Schüler auf ihn zurückging. So gut Paulus an die vorwiegend heidenchristlichen Gemeinen zu Kolossä und Laodicea schreiben konnte, obwohl sie von Anderen und zwar, wie es scheint, von Schülern des Apostels gestiftet waren, so gut konnte er auch an die auf ihn als Heidenapostel hingewiesenen römischen Christen trotz der erwähnten Missionsmaxime unser Schreiben richten. Doch bevor wir unsere Erörterung über Veranlassung und Zweck unseres Briefs beenden, wollen wir noch eines Einwurfs gegen unsere Auffassung des letzteren gedenken. Man hat unsere Behauptung einer wesentlich objektiven, d. h. durch judaistische Lehren innerhalb der römischen Christenheit nicht wesentlich bedingten Haltung des Apostels namentlich in dem theoretischen Theile oder in der Darlegung des von ihm verkündigten Evangeliums als dogmatisirend karakterisirt. Weil man gegenwärtig in jenem Abschnitte eine paulinische Dogmatik finde, die Basis aller dogmatischen Entwickelung der abendländischen Kirche, so werde leicht angenommen, die Bedeutung **), die ein apostolisches Sendschreiben von solchem Inhalt für alle folgenden Zeiten haben müsse, sey auch schon der Bestimmungsgrund seiner Abfassung gewesen. Es sey aber gegen die Eigenthümlichkeit der apostolischen Lehrweise, insbesondere auch gegen die Analogie aller übrigen paulinischen Briefe, höchstens mit Ausnahme des Briefs an die Epheser, und darum unhistorisch, zu meinen, daß der Apostel ohne einen besonderen äußeren Impuls nur für den Zweck einer rein objektiven Darstellung den Inbegriff der Wahrheiten des Evangeliums zusammengefaßt habe. Dieser äußere Impuls soll dann eben der Partikularismus der römischen Judaisten gewesen seyn (Baur, Paulus S. 337 ff.). Allein, abgesehen von dem, was gegen die Baur'sche Grundanschauung über römische Judaisten gesagt ist, und abgesehen von dem Epheserbriefe, den wir für ächt halten, so kann unsere Behauptung der einen bedeutenden Bestandtheil unseres Briefs bildenden wesentlich objektiven Darlegung der universellen Heilsbotschaft in Christo unmöglich unhistorisch seyn, wenn sie, wie gezeigt ist, durch die Thatsachen des Textes, wie durch die besonderen Entstehungsverhältnisse, also die Impulse unseres Briefes gefordert wird. Die Eigenthümlichkeit dieser bestand eben darin, daß Paulus, entsprechend der noch mangelhaften Unterweisung der römischen Christenheit, der Wichtigkeit der dortigen Missionsstation für das gesammte römische Reich und dem Umstande, daß er persönlich das Evangelium dort noch nicht gepredigt hatte, ihnen unter Anderem eine möglichst zusammenhängende Darlegung der universalen christlichen Heilsbotschaft von dem für seine Predigtweise karakteristischen Gesichtspunkte der Glaubensgerechtigkeit aus (nur kein gleichmäßig ausgeführtes

*) Das διό Röm. 15, 22. wird richtig z. B. von Meyer und Tholuck verstanden. Das falsche Verständniß wird unterstützt, wenn man Vs. 20. φιλοτιμοῦμαι für φιλοτιμούμενον liest, in welchem letzteren Falle V. 20—22. nur die nähere Bestimmung hinzufügt, unter welcher sich die V. 19. erwähnte Hauptsentenz vollzogen hat.

**) Diese Worte sind von Baur zunächst gegen Olshausen's Römerbrief, Einl. S. 55. gesagt, welcher unseren Brief, als an alle Heiden und Heidenchristen (vgl. dagegen schon Röm. 1, 7.) in der Metropole des Heidenthums gerichtet, dem an alle Juden und Judenchristen in Jerusalem, der Metropole des Judenthums (!) gerichteten Hebräerbrief zur Seite stellt, und der Vorwurf des unhistorischen Dogmatisirens ist hier nicht ohne allen Grund.

vollständiges System der christlichen Lehre) zu geben sich gedrungen sah. Alles, was er bietet, ist eigenste christliche Lebenserfahrung, und wenn er auch mit schärfster Dialektik verfährt, so handelt er nicht wie ein Theologe, der sein Glaubenssystem aufstellen will, sondern in Kraft seines Berufs. Die von uns angenommene allgemein gehaltene Beweisführung entspricht an sich aber auch der schriftstellerischen Individualität des Apostels, welcher dieselbe nach seiner Art, gern Alles principiell zu behandeln, sogar im Galaterbriefe Kap. 3, 6 — 4, 7. mitten in einem wider wirkliche Judaisten gerichteten Abschnitte angewendet hat. Da Paulus endlich mit der ganzen Christenheit den Alten Bund als göttliche, wenn auch unvollkommene Offenbarung ansah und das mosaische Gesetz die Erlangung des Heils von der Bedingung der Werke, der Beobachtung seiner Gebote abhängig machte, so konnte er seine Grundlehre von der Allen zugänglichen, aber auch Allen nothwendigen Rechtfertigung durch die Gnade Gottes in Christo mittelst des Glaubens gar nicht anders erörtern, als so, daß er die Antithese „und nicht durch Werke des Gesetzes“ und die heilsökonomische Bedeutung des Gesetzes zugleich *) berücksichtigte. Aus solchen Stellen läßt sich daher noch keine Polemik wider römische Judaisten erschließen, womit wir indeß einzelne ausdrückliche Beziehungen auf eigentliche Judaisten im prophylaktischen Sinne (s. S. 604) nicht läugnen wollen.

Fast alle christlichen Wesenslehren empfangen in unserem Briefe ihre Beleuchtung. Man findet in ihm mit Recht eine zusammenhängende, theilweise dialektische Darlegung der christlichen Lehre wie in keinem anderen der Briefe des Apostels, vorzugsweise freilich des Unterschieds von Gesetz (mit Einschluß des auch den Heiden von Natur innewohnenden Gesetzes) und Evangelium, der Lehren von der Sünde und der Gnade und der auf dem göttlichen Rathschluß beruhenden weisheitsvollen Entwickelung des Gottesreichs innerhalb der Weltgeschichte von Anbeginn. Unser Brief wird namentlich wieder von den Reformatoren hoch gehalten, da sie gegen den in die christliche Kirche von Neuem eingedrungenen Judaismus auf die in ihm und dem Galaterbriefe so klar entwickelte Rechtfertigungslehre zurückgingen. Luther sagt in seiner herrlichen Vorrede auf unsere Epistel: „Diese Epistel ist das rechte Hauptstück des Neuen Testaments und das allerlauterste Evangelium, welche wohl würdig und werth ist, daß sie ein Christenmensch nicht allein von Wort zu Wort auswendig wisse, sondern täglich damit umgehe, als mit täglichem Brod der Seelen.“ Melanchthon's loci communes, 1521, die erste protestantische Glaubenslehre, gingen aus Vorlesungen über unseren Brief hervor, in welchen er alle Hauptartikel des christlichen Glaubens entwickelt hat. Calvin, dessen Commentar über ihn sonst ausgezeichnet ist, gründet mit Unrecht auf ihn seine irrige Prädestinationslehre. Nach Melanchthon's Vorgange ward es allmählich mehr, als es exegetisch zulässig ist, üblich, in ihm ein eigentliches Compendium christlicher Dogmatik zu finden. Der Brief ist überhaupt viel und zum Theil eingehend bearbeitet. Hier verweisen wir nur noch auf die Commentare aus der neueren Zeit von Tholuck, Rückert, Reiche, Köllner, Olshausen, Fritzsche, de Wette, Meyer, Ewald, Philippi, van Hengel, sowie von den Katholiken Klee, Reithmayr, Adalb. Maier u. A. K. Wieseler.

Ronsdorfer Sekte. Unter den vielen verderblichen Auswüchsen und Glaubensverirrungen, denen man in der Geschichte der christlichen Kirche begegnet, ist die Ronsdorfer Sekte eine der merkwürdigsten und verdient, ungeachtet sie sich nur eine kurze Zeit zu behaupten vermochte, eine übersichtliche Darstellung in diesem Werke, weil sie auf's Deutlichste zeigt, bis zu welchen Verirrungen und damit verbundenen Unsittlichkeiten ein schlauer, gewissenloser Verführer unter dem Scheine der Heiligkeit die Menschen verleiten kann, wenn sie die Vernunft verachten und nicht dasjenige, was ihnen in biblischen Ausdrücken als christlicher Glaube vorgetragen wird, einer vernünftigen Prüfung unterwerfen.

---

*) Vergl. J. Köstlin, Untersuchungen über den Lehrgehalt des Römerbriefs mit Beziehung auf die kirchliche Lehrform, in den Jahrbb. für deutsche Theol. 1856. I. S. 76.

Als im Anfange des vorigen Jahrhunderts das durch starren Dogmatismus fast ganz erstickte religiöse Bewußtseyn des Volkes in verschiedenen Gegenden Deutschlands neu erwachte, und die ursprünglich dem Christenthume angehörende Idee der Bruderliebe schnell vielfachen Anklang fand, gelang es den fortgesetzten Bemühungen des Hofpredigers Conrad Brüßke in Offenbach in Verbindung mit dem Dr. Horch in Marburg und dem Dr. Kaiser in Stuttgart, die pietistischen, gewöhnlich mit dem Namen der **Feinen** bezeichneten Separatisten zu vereinigen und in Stuttgart eine philadelphische Gemeinde zu stiften. Fast gleichzeitig entstand, wahrscheinlich von dem Doktor der Medicin **Karl** veranlaßt, eine ähnliche Gemeinde in Berleburg, welcher sich eine Zeitlang der Graf Zinzendorf anschloß, der aber 1722 die anfangs ebenfalls separatistische Gemeinde der Herrnhuter stiftete und ausdrücklich philadelphische Gemeinde nannte (vgl. Real-Encykl. Bd. VIII, S. 253).

Während einerseits diese Gemeinden viele wahrhaft fromme Menschen unter ihren Mitgliedern zählten, die sich durch Sittlichkeit und ächt christliche Wohlthätigkeit auszeichneten und dabei ein stilles, eingezogenes und meistens auf sich beschränktes Leben führten, arteten andererseits die philadelphischen Ansichten und Grundsätze nicht selten in Schwärmerei und Sittenlosigkeit aus. In diesem Geiste gründete **Elias Eller** in Verbindung mit dem reformirten Prediger **Schleiermacher** zu Elberfeld im Jahre 1726 eine apokalyptisch-chiliastische philadelphische Gesellschaft, aus welcher, durch die Umstände begünstigt, später die **Ronsdorfer** Sekte hervorging. Elias Eller war im Anfange des vorigen Jahrhunderts geboren und der jüngere Sohn eines unbemittelten Landmannes in der kleinen Bauerschaft Ronsdorf im Herzogthume Berg, wo sich nicht nur der Pietismus, sondern mit demselben auch chiliastische und philadelphische Ansichten allmählich verbreitet hatten. Schon als Knabe zeichnete er sich unter seinen Mitschülern durch leichte Fassungsgabe, ein gutes Gedächtniß und einen ungewöhnlichen Grad von Ehrgeiz und Eigendünkel aus. Da nach dem Herkommen des Landes der väterliche Hof seinem älteren Bruder zufiel, so zeigte er vom Anfang an wenig Lust zu den ländlichen Arbeiten und suchte sich, sobald er die Schule verlassen hatte, durch Beschäftigung in den Fabriken der benachbarten Stadt Elberfeld seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Gewandt, umsichtig und geschickt zu allen Arbeiten, die ihm übertragen wurden, wußte er es bald dahin zu bringen, daß ihn eine reiche Wittwe Namens **Bolckhaus**, welche mit zwei eben heranwachsenden Söhnen das bedeutende und ausgedehnte Handelsgeschäft ihres verstorbenen Mannes fortsetzte, als Fabrikmeister in ihre Dienste nahm. In dieser Stellung, die ihm unter seinen Mitarbeitern einen großen Einfluß verschaffte, machte der junge Eller die Bekanntschaft einiger separatistischen Schwärmer und Pietisten, deren es damals in Elberfeld eine nicht unbedeutende Menge gab; durch diese lernte er zuerst die unter ihnen verbreiteten philadelphischen Ansichten kennen und begann, um sich bei ihnen geltend zu machen, nicht nur die Bibel, sondern auch alle ihm zugängliche Schriften älterer und neuerer Schwärmer und Separatisten fleißig zu lesen. Da dies von ihm mit Nachdenken geschah, so bildete sich in seinem lebhaften Geiste allmählich ein eigenes apokalyptisch-chiliastisches System aus, welches er mit den schon bekannten philadelphischen Ansichten schlau verband und als eine neue christliche Lehre seinen gläubigen Zuhörern in ihren häufigen Zusammenkünften mittheilte. Die lebhafte Theilnahme, welche er namentlich bei vielen Fabrikarbeitern fand, erregte auch die Aufmerksamkeit der Wittwe Bolckhaus; sie benutzte oft die sich ihr im Geschäftsverkehr darbietende Gelegenheit, sich mit ihm über seine neue Lehre zu unterhalten, und indem er zu ihr mit allem Feuer des Enthusiasmus von der himmlischen Liebe und dem Seelenbräutigam in bildlichen Ausdrücken sprach, erwachte in ihr unvermerkt die irdische Liebe, welche durch seine feurigen Schilderungen bald so stark wurde, daß sie, obgleich schon 45 Jahre alt, kein Bedenken trug, ihren 25jährigen schönen und kräftigen Fabrikmeister zu heirathen und dadurch zu einem reichen und angesehenen Fabrikbesitzer und Kaufmann zu machen.

Elias Eller hatte jetzt das Ziel erreicht, auf welches sein Ehrgeiz seit längerer Zeit gerichtet war. Als reicher Kaufmann sah er sich im Besitze aller Mittel, deren er bedurfte, um die Menschen für sich zu gewinnen und zugleich von sich abhängig zu machen. Er trat mit dem Pastor Schleiermacher, der, von religiöser Schwärmerei befangen, sich den philadelphischen Ansichten zuneigte, in engere Verbindung und veranstaltete unter dessen Beistande in seinem Hause häufige Zusammenkünfte der Gläubigen, denen er seine neue Lehre, soweit er es seinen Absichten für angemessen hielt, vortrug, während er sie mit Thee, Wein und Speisen reichlich bewirthete. Dabei nahm er in seinem Aeußeren mit jedem Tage mehr ein scheinheiliges, frommes Wesen an, befliß sich fast nur in der Sprache des Jacob Böhme und anderer Mystiker zu reden und wußte durch das Feierliche und Ungewöhnliche in seinen Mienen und Ausdrücken bei der ihm ergebenen Gesellschaft den Glauben an seine prophetischen Gaben zu erwecken und zu bestärken. Je höher sein Ansehen als neuerstandener Prophet stieg, desto zahlreicher strömten ihm die Anhänger zu. Sie nannten sich selbst die Erweckten und Auserwählten, und wenn sie des Abends ihre Versammlungen hielten, begrüßten sie sich jedesmal nach dem Beispiele Ellers als Brüder und Schwestern mit dem Liebeskusse, den sie beim Abschiede wiederholten. Unter ihnen erschien zuweilen ein junges, durch körperliche Schönheit ausgezeichnetes Mädchen, Anna van Buchel, die Tochter eines Bäckers in Elberfeld. Sobald Eller bemerkte, daß er ihre Phantasie durch seine verführerischen Schilderungen zur höchsten Gluth der Wollust aufgereizt hatte, trat er ihr näher und ließ sich selbst dazu herab, sie zu belehren, wie sie pausen und harren müsse, um Entzückungen und himmlische Erscheinungen zu bekommen. Sodann erklärte er ihr die Offenbarung Johannis, sprach mit ihr vom tausendjährigen Reiche und von den hohen göttlichen Gaben, deren sie gewürdigt, und zu welchen sie vom Herrn berufen sey.

Seit dieser Zeit besuchte Anna van Buchel die Versammlungen der Erweckten regelmäßig, und als eines Abends der Pastor Schleiermacher in einem längeren Vortrage unter Anderem erklärte, daß das siebenköpfige Thier in der Offenbarung Johannis seine Macht und Stärke von dem Drachen, der alten Schlange, die da heiße der Teufel und Satanas, habe, welcher sein Amt und seine Herrschaft in der von Gott abgefallenen Menschheit führe, daß ferner die in der bezeichneten Stelle erwähnten sieben Häupter und zehn Hörner ihre Verwaltung in einem jeden unwiedergebornen Menschen ausübten, nach Art der sieben Gräuel, die in den Menschen herrschten, begann plötzlich das Gesicht des jungen Mädchens von einer Purpurröthe zu glühen, ihre Glieder geriethen in eine zitternde Bewegung, und sie sprach in diesem Zustande wie eine Begeisterte mit verklärtem Antlitze von der Nähe der ersten Auferstehung, vom tausendjährigen Reiche, das mit dem Jahre 1730 seinen Anfang nehmen würde, von dem herrlichen Leben in demselben, und außerdem von so unerhörten, seltsamen Dingen, daß die Anwesenden auf ihre Kniee niedersanken, beteten und staunend über diese wunderbare Erscheinung den Namen Gottes, der sie solcher Gnade gewürdigt habe, aus vollem Herzen priesen. Unterdessen hatte sich Anna van Buchel von ihrer Aufregung wieder erholt, sie erzählte nun der Gesellschaft ihre seit einiger Zeit bei Tage und bei Nacht gehabten Gesichte und Träume und berichtete, wie der Herr selbst ihr erschienen sey und mit ihr geredet habe. Da faltete der Prediger Schleiermacher andächtig die Hände und flehte den Herrn in feierlichem Gebete an, daß er dem Vereine der Frommen oder einem seiner Auserwählten durch diese unschuldige, von ihm erkorene Jungfrau seinen Willen offenbaren möchte. Darauf trennte sich die Gesellschaft nach dem Liebeskusse in ehrfurchtsvoller und feierlicher Stimmung, und Anna van Buchel galt von nun an unter ihnen für eine wahrhafte Prophetin. Auch später noch wiederholten sich bei ihr, wie sie angab, die himmlischen Erscheinungen und Gesichte; doch behauptete sie, daß sie dasjenige, was der Herr ihr auf diese Art geoffenbart habe, ohne dessen ausdrückliche Erlaubniß nicht mittheilen dürfte. Gleichwohl brachte Eller nicht selten des Morgens früh seinem Freunde Schleiermacher einen Zettel, auf welchem die Worte, die sie angeblich in ihren

nächtlichen Erscheinungen von dem Herrn vernommen hatte, niedergeschrieben waren; und dieser versäumte dann niemals am Abend in der Versammlung darüber Vorträge zu halten, wodurch er der neuen Lehre immer mehr Anhänger gewann; und noch war kein volles Jahr verflossen, als Eller sich der freudigen Ueberzeugung überlassen konnte, daß die nach ihm genannte Sekte schon gegen 50 Haushaltungen zählte. Indessen hatte seine Frau seinen vertrauten Umgang mit der Anna van Buchel und ihre gegenseitigen Liebkosungen schon längere Zeit mit Mißtrauen betrachtet, und als er ihren eindringlichen Vorstellungen die Versicherungen seiner Unschuld entgegensetzte, den Liebesverkehr aber nichtsdestoweniger fortsetzte, so warf sie ihm zuletzt in ihrer erwachten Eifersucht offen seine Untreue vor, nannte Anna van Buchel eine heuchlerische Buhldirne, erkärte ihre Prophezeiungen für Betrügerei und drohte endlich sogar das ganze Treiben der Versammlung bekannt zu machen und dieselbe auseinander zu sprengen, um ihr Vermögen, so viel noch möglich sey, zu retten und ihren häuslichen Frieden wieder herzustellen. Durch diese in der Leidenschaft ausgestoßenen Drohungen wurden Eller und seine nächsten Anhänger in eine solche Wuth versetzt, daß sie mit der größten Heftigkeit auf die unglückliche Frau losstürmten, sie mit den ärgsten Schimpfworten überhäuften und sie selbst thätlich mißhandelt haben würden, wenn sie, von Furcht und Schrecken ergriffen, ihnen nicht eilig ausgewichen wäre und sich auf ihr Wohnzimmer zurückgezogen hätte. Hier angekommen, sank sie ohnmächtig zu Boden, und als sie sich von ihrem bewußtlosen Zustande einigermaßen wieder erholt hatte und zu ihren häuslichen Geschäften zurückkehren wollte, sah sie sich, gleich einer Gefangenen, eingesperrt. Jetzt erkannte sie ihre fürchterliche Lage. Da Niemand auf ihr wiederholtes Rufen nach Freilassung hörte, ward sie aufs Höchste zum Zorn gereizt; sie fing an zu lärmen, zu toben, ihr eigenes Schicksal und Alle, die sie in's Verderben geführt hatten, zu verfluchen, und gab ebendadurch ihrem Manne einen erwünschten Vorwand, sie für verrückt zu erklären, worin alle Mitglieder der Versammlung, welche sie so toben hörten, nicht ermangelten ihm beizustimmen. Jetzt durfte Anna van Buchel dreist wagen, der Versammlung der Gläubigen eines Abends zu verkündigen, daß ihr der Herr geoffenbart habe, die alte Frau Eller wäre von einem bösen Geiste besessen und würde nächstens zum Teufel fahren; sie sey niemals Ellers Weib gewesen, sondern ihm nur gegeben, um sein Fleisch zu kreuzigen. Hierauf befahl sie den Söhnen derselben, Jacob und Johann Bolckhaus, die es mit Eller hielten, zu ihrer Mutter zu gehen und ihr zu sagen: sie könnten und wollten sie nicht mehr als ihre Mutter anerkennen, weil sie mit dem Teufel Gemeinschaft hätte. Unter diesen Umständen war die Unglückliche ein halbes Jahr lang täglich den ärgsten Beschimpfungen, Belästigungen und Quälereien preisgegeben, bis sie, zu der äußersten Verzweiflung gebracht, von denselben durch den Tod befreiet wurde. Eller jubelte mit seinen Anhängern vor Freude und sagte, daß die babylonische Hure gerichtet sey; dem Prediger Schleiermacher befahl er dann zum Texte der Leichenrede die Worte des Jesaias Kap. 5, Vs. 16 zu nehmen: „Aber der Herr Zebaoth erhöhet werde im Recht, und Gott, der Heilige, geheiliget werde in Gerechtigkeit."

Kurze Zeit nach dem Begräbniß seiner ersten Frau, deren Tod er mit Ungeduld erwartet hatte, heirathete Eller die Anna van Buchel, mit welcher er schon längst in einem unsittlichen Verhältnisse gelebt hatte, um, wie er vorgab, ihre Unschuld zu bewahren. Während er seit dem Jahre 1726 als Stifter einer neuen Religionssekte sein Wesen mehr im Stillen getrieben hatte, beschloß er jetzt, ermuthigt durch das Ansehen, welches Anna als Prophetin besaß, offener mit seiner Lehre hervorzutreten. Demgemäß behauptete er, übereinstimmend mit den Prophezeiungen des Professors Horch in Marburg, daß nach Offenbarung Johannis Kap. 3, Vs. 1 und 7 die sardische Kirche im J. 1729 aufhören und 1730 die glückselige Zeit der philadelphischen Kirche beginnen werde. Nun mehrten sich auch die Erscheinungen und Traumgesichte seiner Frau, und was sie als göttliche Offenbarung verkündigte, wurde in eine Schrift eingetragen, die später unter dem Namen der Hirtentasche nur den eingeweihten und

vertrauten Anhängern als ein Geheimniß mitgetheilt ward. Zunächst gab sie an: „der Herr habe ihr geoffenbart, sie und ihr Ehemann wären aus dem Stamme Juda und zwar aus dem Geschlechte Davids entsproßen, welches Geschlecht der Höchste mit dem Stamme bis auf ihre Zeit rein und unbefleckt erhalten hätte; sie beide sollten nach dem Willen Gottes die Gründer des neuen Reiches Jerusalem seyn; Könige und Fürsten sollten von ihnen herkommen, und wer ihnen nicht gehorchen wollte, dem sollten sie mit Füßen auf die Hälse treten; sie und ihr Mann wären die zwei Zeugen, welche die Macht hätten, den Himmel zu verschließen, daß es nicht regne, nach Offenbarung Johannis Kap. 11; sie sey das Weib mit der Sonne bekleidet, nach Offenbarung Johannis Kap. 12, eine Hütte Gottes bei den Menschen Kap. 21, 3, und die Braut des Lammes, nach dem Hohenliede Salomonis, vergl. Psalm 48, 10; der Herr rede mit ihr in einer solchen klaren und deutlichen Stimme, wie Jemand mit seinem Freunde redet, oder wie vor Zeiten Jehova mit Moses von Angesicht zu Angesicht; sie selbst sey das Gegenbild Mosis, Eller aber Aaron oder der Mund Mosis, nach 2. B. Mosis 4, 16, weil er den Beruf habe, die göttlichen Reden, welche ihr im Verborgenen kund gethan würden, den erweckten Christen vorzutragen. Auch ihrem Manne wäre der Herr selber erschienen und hätte die Vorhaut seines Fleisches beschnitten, und die Schmerzen dieser Beschneidung müßte er so lange erdulden, bis der neue Bund seine Kraft hätte.

Nachdem Eller sich überzeugt hatte, daß diese angeblichen Offenbarungen von seinen Anhängern mit ehrfurchtsvollem Staunen und gläubigem Vertrauen aufgenommen wurden, schritt er seinem Ziele näher und verkündigte ihnen, der Herr sey seiner Frau erschienen und habe ihr die frohe Botschaft kund gethan, daß sie die Zionsmutter sey, welche den Heiland der Welt, der zum zweiten Male der sündigen Menschheit erscheinen werde, gebären solle; derselbe würde die Heiden mit der eisernen Ruthe weiden und der König des tausendjährigen Reiches werden; nach den 70 Wochen des Propheten Daniel würde die Zeit ihren Anfang nehmen, und der Satan sollte 1000 Jahre gebunden seyn. Ein ander Mal betheuerte sie, der Herr sey ihr auf einer grasigen Weide erschienen, auf einem rothen Schimmel reitend, und neben ihm sieben daselbst weidende Schafe; die letzteren bedeuteten die Kinder, die Eller mit ihr erzeugen würde. Um einen recht tiefen Eindruck auf die Gläubigen zu machen, hatte sie zuweilen auch in der Versammlung selbst Erscheinungen, indem sie sich im höchsten Grade entzückt stellte und vorgab, den Himmel geöffnet und den glückseligen Zustand der Kinder Gottes zu sehen, dann wieder mit Schauder erzählte, wie sie in die Hölle geführt würde und den elenden Zustand der Verdammten erblickte, oder auch wohl unter schrecklichen Gebärden erklärte, wie sie den Versuchungen des Teufels bloßgestellt sey, weshalb ihr der Herr auch verboten habe nach gewissen Plätzen, zum Beispiel nach einer Stelle an einem kleinen Bache in der Nähe von Elberfeld, zu gehen, weil dort dem Teufel seine volle Macht eingeräumt sey.

Durch diese und ähnliche Erscheinungen war das Ansehen der Frau Ellers schon außerordentlich gestiegen, als zur Freude aller Gläubigen sich zeigte, daß sie sich in gesegneten Umständen befand. Von allen Seiten wurden ihr nun kostbare Geschenke dargebracht, und alle Glieder der erweckten Gemeinde beeiferten sich, ihre Gunst zu gewinnen; denn sie lebten der freudigen Hoffnung, daß die Mutter Zions den Heiland der Welt zum zweiten Male gebären würde. Allein statt eines Sohnes, den man erwartete, genaß sie einer Tochter, und die Gläubigen sahen sich in ihren Hoffnungen unangenehm getäuscht. Doch Eller wußte sich in der Verlegenheit, in die er so unerwartet gerathen war, zu helfen. Er tröstete die Versammelten mit einigen Sprüchen der Bibel und verkündigte ihnen feierlichst, der Herr habe ihm geoffenbart, daß das neue Reich seinen Anfang noch nicht habe nehmen können, weil das Zutrauen zu Eller und der Zionsmutter unter ihnen noch schwankend sey; deshalb möchten sie, setzte er hinzu, sich nur in gläubiger Hoffnung erhalten, damit die Schrift erfüllet würde. Als ihn dann im Jahre 1733 die Zionsmutter, aufs Neue schwanger, mit einem Sohne erfreute,

sagte er triumphirend: „die Zeit der Erfüllung ist erschienen, daß das Weib mit der Sonne bekleidet", wie es in der Offenbarung Johannis Kap. 12, Vs. 1 und 5 heißt, „einen Sohn gebären wird, der alle Heiden mit der eisernen Ruthe weiden soll"; von dem ferner Psalm 2, 9 gesagt wird: „Du sollst sie mit einem eisernen Zepter zerschlagen; wie Töpfe sollst du sie zerschmeißen," — und Psalm 68, 28: „Da herrschte unter ihnen der kleine Benjamin." In der That erhielt der Knabe in der Taufe den Namen Benjamin, und alle Gläubige, die zu ihm herantreten und ihn sehen durften, verehrten ihn schon in der Wiege als den künftigen großen Propheten und den Heiland der Welt. Und um seine Anhänger in diesem eitlen Glauben zu bestärken, versicherte Eller mit feierlich=ernster Miene: er sey nicht natürlicher Vater seiner Kinder, sie wären vielmehr unmittelbar von Gott gezeugt und daher ohne Sünde geboren; Benjamin sey der Sohn Gottes, wie in der Bibel geschrieben stehe: „Er wird wiederkommen in einer Wolke," und Hebräer 9, 28: „Zum anderumahl aber wird er wiederkommen ohne Sünde denen, die auf ihn warten, zur Seligkeit."

Da sich die Zahl der Gläubigen allmählich so sehr vermehrt hatte, konnte Eller daran denken, aus der Gemeinde eine Kirche nach seinem Sinne zu bilden. Er vertheilte demnach seine sämmtlichen Anhänger in drei Klassen. Zur ersten Klasse gehörten die im Vorhofe, welche sich zwar zu ihm bekannten, aber noch nicht von allen Lehren und Geheimnissen unterrichtet waren; zur zweiten rechnete er die an der Schwelle, welche als Eingeweihte in der Gemeinde Standespersonen genannt wurden; und endlich zur dritten die Vertrautesten unter den Eingeweihten, die sich schon in dem Tempel befanden und Geschenke genannt wurden.

Die vornehmsten Glaubenslehren dieser neuen Kirche durften nur den Eingeweihten mitgetheilt werden, und diese mußten vorher schwören, daß sie dieselben als unverletzliche Geheimnisse bewahren wollten. Sie lassen sich, wenn man die betreffenden Aeußerungen darüber, sowie sie sich an verschiedenen Stellen der Hirtentasche zerstreut finden, zusammenstellt, auf folgende 8 Hauptpunkte zurückführen.

1) Gottes Wesen liegt zwar in jeder Creatur; aber in Eller allein wohnt die Fülle der Gottheit.
2) Die Bibel ist zwar Gottes Wort; da aber Gott der Herr sich Ellers Frau offenbart und ihr gesagt hat, daß eine neue Zeit anfangen solle: so ist auch eine neue Offenbarung nöthig, und diese ist die Hirtentasche.
3) Nicht nur die alten Heiligen werden nochmals auf der Erde erscheinen, sondern auch der Heiland wird noch einmal geboren werden.
4) Eller ist das Gegenbild Abrahams, aber größer als dieser. In Abraham ist die Person des Vaters, in Isaak die Person des Sohnes und in Sarah die Person des heiligen Geistes gewesen. In Eller dagegen wohnt die Fülle der Gottheit. Der Herr hat ihn auch zum Segen gestellt, so daß jetzt kein Segen und keine Glückseligkeit zu hoffen ist, als allein durch ihn, dem der Herr seinen Rathschluß geoffenbart hat; daher Alle, die es nicht mit ihm halten oder ihm entgegen sind, nichts Anderes als den Fluch des Herrn zu erwarten haben.
5) Eller, von Gott selbst beschnitten, muß um der Sünde des Standes willen Krankheit und Schmerzen ertragen, nach Jesaias Kap. 53.
6) Moses und Elias sind nicht bloß Vorbilder von Christus, sondern auch von Eller gewesen.
7) Ebenso sind auch David und Salomo Vorbilder von Eller.
8) Ellers Kinder sind unmittelbar von Gott erzeugt worden.

Die diesen Glaubensartikeln entsprechende Sittenlehre mußte um so mehr von den Grundsätzen des Christenthums abweichen, da sie, obgleich sie Manches von denselben aufnahm, nicht Tugend und Herzensreinheit, sondern grobe, sinnliche Genußsucht zur Grundlage hatte.

Nachdem Eller die neue Sekte gestiftet hatte, war er nicht mehr zufrieden mit

seinen Erfolgen in Elberfeld und der Umgegend, sondern schickte auch Apostel seiner Lehre durch ganz Deutschland, nach der Schweiz und den nordischen Ländern aus, und überall, wohin sie kamen, predigten sie den erweckten Gläubigen das neue Heil, welches der Welt durch Eller zu Theil werden sollte. Indessen traten ihm, während er auch auswärts seine Lehre zu verbreiten strebte, in der Heimath selbst verdrießliche Hindernisse in den Weg. Der kleine Benjamin, von dem nicht nur seinerseits versichert, sondern auch allgemein geglaubt ward, daß er der zum zweiten Male im Fleische erschienene Sohn Gottes und Heiland der Welt sey, dazu bestimmt, ewig unter seinem Volke zu wohnen und dasselbe vor allen seinen Feinden zu beschützen, starb zum Kummer der Eltern und zum Schrecken der gläubigen Gemeinde, als er kaum das erste Jahr seines Lebens zurückgelegt hatte. Bei sehr vielen Anhängern ward dadurch der Glaube an die Zionsmutter und den Zionsvater auf eine bedenkliche Weise erschüttert; und wenn es Eller auch gelang, die Wankelmüthigen durch biblische Sprüche, zum Beispiel Offenbarung Johannis 12, 5: „Und sie gebar einen Sohn, ein Knäblein, der alle Heiden sollte weiden mit der eisernen Ruthe. Und ihr Kind ward entrückt zu Gott und seinem Stuhle“, sowie Hebräer 10, 37.: „Dennoch über eine kleine Weile, so wird kommen, der da kommen soll, und nicht verziehen“; so vermochte er doch trotz aller Schlauheit nicht zu verhindern, daß seine Umtriebe die Aufmerksamkeit des Consistoriums und einiger angesehenen und vernünftigen Männer zu Elberfeld erregten. Seit dem Jahre 1735 wurden Nachforschungen über seine Lehre angestellt und mehrere Personen, die sein Haus Abends besuchten, verhört. Da jedoch die Einen als solche, die sich noch im Vorhofe befanden, den Inhalt der neuen Lehre nur oberflächlich kannten und sich sehr unsicher darüber erklärten, die Eingeweihteren aber, denen das, was sie wußten, als Geheimniß anvertraut war, durch einen bei ihrer Aufnahme geleisteten feierlichen Eid gebunden, absichtlich nichts davon aussagten; so ergaben die Untersuchungen so geringe Anhaltspunkte, daß man es nicht wagte, weiter gegen ihn einzuschreiten. Gleichwohl fühlte er den Boden unter sich so sehr gelockert, daß er sich auf alle kommende Fälle zu sichern suchte. Er ließ sich daher in Ronsdorf, seinem Geburtsorte, ein geräumiges Haus bauen, nannte Elberfeld ein zweites Sodom und Gomorrha und erklärte, der Herr habe der Zionsmutter geoffenbart, sie solle nach Ronsdorf ziehen und daselbst eine Stadt, das neue Jerusalem, bauen, wo er sein Volk segnen, schützen und erhalten wolle, während er über Elberfeld ein schreckliches Gericht verhängen und es mit Feuer und Schwert vertilgen werde.

Es war im Jahre 1737, als Eller mit seiner Familie nach Ronsdorf übersiedelte. Viele seiner Anhänger folgten ihm sogleich und bauten sich daselbst mit solchem Eifer an, daß in Kurzem 50 neue, schöne Häuser den kleinen Ort zierten. Fast alle Wohnungen waren auf die Art gebaut, daß ihre Vorderseite gegen Morgen nach Zion, d. h. dem Hause Ellers, gerichtet war. Denn dieses Haus sollte die Stiftshütte, die Frau Eller aber die Bundeslade Urim und Tummim darstellen.

Das nächste Bedürfniß für die neue separatistische Gemeinde war eine Kirche und ein eigener Prediger. Um diese zu erlangen, wußte sich Eller sogenannte Collekten-Scheine zu verschaffen, mit welchen er zuverlässige Abgeordnete in verschiedene Gegenden Deutschlands, sowie nach Holland, England und in die Schweiz aussandte und für die Gemeinde Gottes in dem neuen Jerusalem Geld sammeln ließ. Da sie überall als gläubige und fromme Christen aufgenommen wurden, brachten sie so bedeutende Summen zusammen, daß nach ihrer Rückkehr nicht nur eine neue Kirche in Ronsdorf gebaut werden konnte, sondern daß man auch auf Ellers Vorschlag den Prediger Schleiermacher aus Elberfeld nach Ronsdorf berief. Am 24. December 1741 hielt derselbe seine Antrittspredigt in der neuen Kirche und gelobte das Beste der Gemeinde mit allem Eifer zu befördern. Daher glaubte Eller zuversichtlich, in ihm einen treuen Beförderer seiner Absichten gewonnen zu haben. Auch gingen Beide eine Zeitlang gemeinschaftlich Hand in Hand, und als bald darauf von der Zionsmutter, statt des verheißenen zweiten

Benjamin, eine Tochter geboren wurde, war es vorzüglich Schleiermacher, welcher die von Zweifeln beunruhigten Gemüther der Gläubigen so lange aufrecht erhielt, bis Eller der Verlegenheit dadurch ein Ende machte, daß er die vornehmsten Glieder der Gemeinde zu sich berief und ihnen ankündigte, der Herr habe der Zionsmutter geoffenbart, daß ihre Tochter dazu berufen sey, männliche Thaten zu verrichten; und kaum war das Mädchen zwei Jahre alt, so wurde ihm von den bethörten Menschen göttliche Ehre erwiesen. Selbst die Bildnisse, welche Eller um diese Zeit von sich, seiner Frau und Tochter hatte malen lassen, wurden von seinen Anhängern mit scheuer Ehrfurcht betrachtet; wer aber das Glück hatte, mit der Familie zu Tische zu sitzen, der glaubte das Brod im Reiche Gottes zu essen und in der Gemeinde der Auserwählten vorzugsweise begnadigt zu seyn.

Von nun an richtete Eller sein ehrgeiziges Streben hauptsächlich darauf, das neue Jerusalem zu erweitern, und so viel wie möglich in demselben als unumschränkter Herr zu gebieten. Er ließ allenthalben durch vertraute Anhänger leichtgläubige Menschen anwerben und streckte ihnen, wenn sie verheirathet und unbemittelt waren, Geld zum Bau ihrer Häuser vor; unverheiratheten jungen Männern gab er Credit und Arbeit, nöthigte sie, Mädchen, die er ihnen vorschlug, zu Frauen zu nehmen, und machte sie dadurch völlig von sich abhängig. Geriethen sie dann später in Mangel und Noth und wandten sich mit der Bitte um Hülfe an ihn, so wies er sie stolz und unfreundlich ab, behandelte sie sogar hart und grausam, wenn sie von ihm abzufallen drohten, um dadurch auch bei Anderen Furcht zu erwecken.

Durch den Aufbau so vieler Häuser war das kleine Ronsdorf in wenigen Jahren so sehr vergrößert, daß es Eller nicht schwer wurde, demselben durch seinen Einfluß bei den Regierungsbehörden die Stadtgerechtigkeit auszuwirken und Obrigkeit und Stadtgericht nach der damals bestehenden Verfassung des Herzogthums anzuordnen. Bürgermeister und Richter wurden aus der Bürgerschaft gewählt, und Eller nahm ohne Widerrede die ersten Stellen für sich in Anspruch. Nur der Gerichtsschreiber mußte ein vom Staate bestätigter Rechtsgelehrter seyn; aber auch dieser war eine Creatur Ellers, ohne dessen Willen daher weder im Magistrate noch beim Gerichte etwas beschlossen wurde. So geschah nur das, was er wollte, und er durfte sich für den unumschränktesten Gebieter in dem neuen Jerusalem halten. Die Gesunden richteten sich nur nach seinem Willen; die Kranken suchten bei ihm Hülfe, empfahlen sich seiner Fürbitte und erwarteten von seinem prophetischen Ausspruche die Entscheidung, ob sie genesen oder sterben würden. Keine Verlobung oder Verheirathung durfte in Ronsdorf ohne seine Bewilligung geschehen. Wurde ein Kind geboren, so mußte die Geburt ihm angezeigt werden; er bestimmte dann die Taufpathen, gab dem Kinde irgend einen biblischen Namen und ordnete die Taufhandlung an, welche nicht nur höchst leichtsinnig vorgenommen, sondern in der Regel auch mit einem so wilden Gastgelage beschlossen wurde, daß sich die Gesellschaft selten anders, als in dem Zustande völliger Betrunkenheit trennte. Auf dieselbe leichtsinnige und ausschweifende Weise ward das heilige Abendmahl, die Aufnahme in die Gemeinde der Auserwählten, die Einweihung in die Klasse der Standespersonen sowie der Geburtstag Ellers oder eines Mitglieds seiner Familie gefeiert. Bei solchen Gelegenheiten suchte Eller seinen Anhängern, besonders denjenigen unter ihnen, denen er nicht recht traute, die verborgensten Gedanken und Geheimnisse ihres Innern zu entlocken. Dabei erklärte er offen, daß er solche Genüsse des Lebens für ein Vorrecht der Freiheit des Evangeliums in dem neuen Zion halte, die ebenso wenig sündlich seyen, als es Abrahams Verbindung mit der Hagar, die That Davids mit der Bethsaba und Salamons Vielweiberei im Alten Testamente wäre.

Als darauf die Zionsmutter im Jahre 1744, nachdem sie noch eine Tochter geboren hatte, plötzlich starb und ihr Tod in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt blieb, Eller aber, um die bestürzten und beängstigten Glieder seiner gläubigen Gemeinde zu beruhigen und zu trösten, mit der Versicherung hervortrat, daß Alles, was er früher

von seiner Frau gesagt habe, von jetzt an auf ihn selbst übertragen, mit einem Worte, daß er Prophet, Hoherpriester und König sey, ja daß, wie es in der Hirtentasche geschrieben stehe, nicht allein Christus, sondern auch die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohne, daß Gott und Christus selbst in ihm sich den Gläubigen offenbare: da begann Schleiermacher Zweifel gegen dessen Aufrichtigkeit und Unfehlbarkeit zu hegen, und indem er nach dem Ausspruche Christi: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen", das sündhafte Leben erwog, zu dem derselbe durch sein Beispiel und seine Lehre die Gemeindeglieder verleitete, erkannte er endlich seine Bosheit und Heuchelei. Nun bat er Gott mit reuigem Herzen um Vergebung dessen, was er in seiner Verblendung sich hatte zu Schulden kommen lassen, und um wenigstens noch so viele Seelen als möglich zu retten, bekannte er öffentlich seinen Irrthum, schalt Eller einen Betrüger und Verführer des Volks und bestrebte sich mit allem Ernst, durch seine Predigten die Irregeleiteten zu belehren und die Verführten auf den Weg der Besserung zurückzuführen.

Sobald Eller bemerkte, daß sich Schleiermacher von ihm abgewandt hatte und mit jedem Tage einen größeren Anhang in der Gemeinde fand, verbot er Anfangs das Anhören der ihm nachtheiligen Predigten, und als die Meisten sein Verbot unbeachtet ließen, brachte er es mit Hülfe der von ihm gänzlich abhängigen und ihm treu gebliebenen Gemeindeglieder dahin, daß einer seiner feurigsten Anhänger, der Prediger Wülfing von Solingen, zum zweiten Prediger der Gemeinde gewählt wurde, um durch denselben Schleiermachers Einfluß zu schwächen oder ganz unschädlich zu machen. Auch diejenigen, welche diese Wahl nicht billigten, stimmten aus Furcht vor Eller in die allgemeine Freude ein, und Alle ohne Ausnahme, mochten sie reich oder arm, vornehm oder gering seyn, beeiferten sich bei dem Umzuge Wülfings von Solingen nach Ronsdorf durch das Tragen irgend eines Hausgeräthes persönlich behülflich zu seyn. Die Besoldung dieses zweiten Predigers, an dem Eller aufs Neue eine bedeutende Stütze erhielt, sollte nach seiner Bestimmung aus dem Verkaufe der Kirchenstühle und aus gesammelten Geldern bestritten, der Betrag der Nebeneinkünfte oder der sogenannten Accidentien dagegen von beiden Predigern gleichmäßig getheilt werden. Ungeachtet seines blinden Eiferns für Eller erhielt Wülfing ein gutes Vernehmen mit Schleiermacher eine Zeit lang aufrecht; doch konnte dasselbe auf die Dauer um so weniger bestehen, da Letzterer nicht nur fortfuhr, Ellers Lehre zu bekämpfen und stets erbaulich zu predigen, sondern auch immer mehr Zuhörer bekam, während Wülfing nicht nur höchst unerbauliche Predigten, wie über des Königs Og zu Basan eisernes Bett, 5 Mosis 3, 11, oder über die Worte Lukas 19, 4: „Und Zachäus stieg auf einen Maulbeerbaum," hielt, sondern auch bei jeder Gelegenheit die Ellersche Glaubens- und Sittenlehre und das neue Jerusalem als das größte Heil der Gläubigen unablässig empfahl. Als darauf im Jahre 1749 ein reicher Kaufmann Namens Bosselmann zu Ronsdorf nach allmählichem Hinschwinden seiner Kräfte unter verdächtigen Umständen starb, und Eller in den ersten Wochen der Trauer die Wittwe heirathete, und zugleich sein unsittliches und frevelhaftes Leben in den von ihm veranstalteten Zusammenkünften mit seinen ergebenen Anhängern frech fortführte, Wülfing aber dieß nichtsdestoweniger gut hieß und sich sogar nicht scheute, in seinen Unterredungen mit den Gemeindegliedern dreist zu behaupten, sie hätten durch den Tod von Ellers zweiter Frau nichts verloren, sondern vielmehr gewonnen, denn Eller selbst hätte so gut göttliche Offenbarungen, als seine Frau sie gehabt habe, er sey Serubabel und der Siegelring an der Hand Gottes: da erklärte sich Schleiermacher öffentlich um so nachdrücklicher gegen denselben und machte ihn dadurch zu seinem erbittertsten Feinde. Auch folgte die Rache sehr bald nach, indem auf Ellers Befehl am 4. Juni 1749 der Küster mit einem langen Zettel in der Hand durch die Straßen der Stadt ging und den Vornehmsten der Gemeinde anzeigte, daß sie sich den 5. d. M. Vormittags 8 Uhr in der Kirche zu einer wichtigen Berathung einfinden möchten. Hier ward ihnen nun erklärt, daß bei der Uneinigkeit, die durch die Prediger in der Gemeinde entstanden sey, das Consistorium einige Männer ausgewählt habe,

welche auf die Prediger und ihre Predigten Acht geben und demnächst darüber unparteiisch berichten sollten. Darauf wurde eine Anklage gegen Schleiermacher erhoben und ihm das fernere Betreten der Kanzel untersagt. Vergebens suchte der Verfolgte Schutz bei der Landesregierung, weil gleichzeitig von der Gemeinde eine Deputation nach Düsseldorf und Manheim abgesandt war, welche unter anderen Schriften eine Vorstellung von 20 Artikeln überreichte, worin sie ihren Prediger Schleiermacher fälschlich beschuldigten, daß er ein Störer der allgemeinen Ruhe wäre, irrgläubige, im römisch-deutschen Reiche nicht geduldete Lehren öffentlich vortrüge, über die Katholischen, den Pabst und den Landesherrn schimpfte und durch seine ferneren Amtsverrichtungen den allgemeinen Untergang der Stadt Ronsdorf herbeiführen würde. Eine von der Regierung angeordnete und mit einem Commando von 50 Mann nach Ronsdorf abgeschickte Commission schlug, während sich die Ellersche Partei die gewaltthätigsten Auftritte erlaubte, einen Vergleich vor, der zwar durch ein kurfürstliches Rescript vom 15. Juni 1749 bestätigt, gleichwohl von den Gemeinde-Deputirten verworfen wurde, bis man endlich nach langem Hin- und Herstreiten den 25. Juni dahin übereinkam, daß der Prediger Schleiermacher seine Stelle aufgeben, und dagegen von der Stadt 5200 Rthlr. für seine Besitzungen in Ronsdorf erhalten sollte. Er zog wenige Tage darauf nach Elberfeld, nachdem er 3000 Rthlr. baar ausgezahlt und über das Uebrige einen Wechsel ausgestellt erhalten hatte, den man aber später aus nichtigen Gründen nicht anerkennen wollte. Die Ronsdorfer wählten statt seiner auf Ellers Betrieb den Prediger Rubenhaus von Ratingen, der seit 1738 ein eifriger Vorsteher und Beförderer ihrer Sekte war und von dem ein Zeitgenosse sagt: „Dieser Rubenhaus ist, in Ansehung des blinden Gehorsams, dem Eller fast ebenso gelungen, gleichwie Wülfing. Ueberhaupt aber liebt er, nach den Grundsätzen der Ronsdorfer, mehr den Bachum, als die Minervam.“

Mit der Entfernung Schleiermachers war indessen Ellers Rachsucht noch nicht befriedigt; er brachte ihn vielmehr, um ihn gänzlich zu Grunde zu richten nun auch noch in den üblen Ruf, mit dem Teufel im Bunde zu stehen und von demselben das Hexen gelernt zu haben; und er wurde darin von dem Prediger Wülfing thätig unterstützt. Bei dem weitverbreiteten Glauben des Volkes an Hexenmeister und Zauberer war es damals nicht schwer, Jemanden auf diese Weise der Verachtung und Verfolgung auszusetzen, wenn man nur Zeugen für seine Behauptung aufstellen konnte, und an solchen fehlte es einem Eller niemals. Der Prediger Wülfing verkündigte sogar eines Sonntags der Gemeinde von der Kanzel: der böse Geist sey in Schleiermacher gefahren und habe ihn zu einem großen Hexenmeister gemacht; denn er selbst habe ihn vor Kurzem des Nachts mit einem Dreizack in der Hand auf dem Schornsteine eines Nachbarhauses gesehen. Auch wisse er, daß sich derselbe in eine Schlange, Kröte, in einen Ziegenbock, in eine Katze, einen Hund, Raben und dergleichen verwandle, die Getränke und Speisen vergifte und die Häuser und Menschen bezaubere. Die meisten Einwohner der Stadt glaubten an diese angeblichen Hexereien und Zaubereien, und wer nicht daran glaubte, mußte sich wenigstens so stellen, als ob er es thäte, so daß Jedermann ohne Unterschied sich beeilte, nach der Vorschrift Ellers durch häufiges Waschen und Reinigen seines ganzen Hauses und aller Gegenstände in demselben sich gegen alle bösen Einwirkungen des Hexenmeisters zu schützen. Hierauf wurde von Eller eine förmliche Anklage gegen Schleiermacher wegen Zauberei bei der Regierung erhoben, und er würde, da die in der Anklage angeführten Thatsachen von ergebenen Anhängern seines Gegners als Zeugen gewissenlos beschworen wurden, verhaftet und wahrscheinlich als ein gefährlicher Hexenmeister und Zauberer verurtheilt und hingerichtet worden seyn, wenn er sich nicht, zeitig von seinen Freunden gewarnt, der ihm drohenden Gefahr durch die Flucht nach Holland entzogen und daselbst Schutz gefunden hätte. Dennoch durfte er es als eine glückliche Fügung der Vorsehung ansehen, daß Eller den 16. Mai des Jahres 1750 starb und somit jede Verfolgung von dieser Seite aufhörte.

Mit Eller verlor die von ihm gestiftete Ronsdorfer Sekte ihre Hauptstütze. Zwar

erklärte der Prediger Wülffing auf der Kanzel: „Elias sey gen Himmel gefahren und habe seinen Mantel fallen lassen" und bezeigte große Lust, das Treiben seines Meisters und Vorbildes mit Johannes Bolckhaus, dem Sohne von dessen erster Frau, fortzusetzen. Allein auch ihm fristete das Schicksal nur noch eine kurze Zeit das Leben, und der größte Theil der Ronsdorfer machte, da die Stadt zum Glück vernünftige und rechtschaffene Prediger erhielt, der schwärmerischen und unsittlichen Lehre der Eller'schen Sekte ein Ende, indem er zu dem reinen evangelischen Glauben seiner Väter zurückkehrte. Auch Schleiermacher fand endlich einen rastlos thätigen Vertheidiger seiner Unschuld an dem Candidaten Joh. Werner Knebel, und verdankte seine vollkommene Rechtfertigung und Rettung theils den beiden beachtungswerthen Gutachten, welche die theologischen Fakultäten zu Marburg und Herborn auf Knebels Antrag über die Schleiermacher schuld gegebene Zauberei ausgestellt hatten, theils den gewissenhaften Untersuchungen der bergischen Synode und der trefflichen Vorstellung des Abgeordneten derselben, des Pastors Lepper, an die preußische Regierung.

Quellen dieses Artikels sind: Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte, oder die Geheimnisse der Bosheit der Ronsdorfer Sekte (von Joh. Werner Knebel). Frankfurt und Leipzig. 1750. 4. — Ronsdorffischer Katechismus von Petrus Wülffing, Consistorialrath und Prediger der evangelisch-reformirten Gemeine der Stadt Ronsdorff. Düsseldorf 1756. 8. — Johann Bolckhaus, Ronsdorfs Gerechte Sache. Düsseldorf 1757. 8. — Das jubelirende Ronsdorff, abgefaßt von Petrus Wülffing und herausgegeben von Joh. Bolckhaus. Mühlheim a. Rh. 1761. 8. — Ronsdorffs silberne Trompete oder Kirchenbuch, abgefaßt von Petrus Wülffing, Consistorialrath und Prediger der reformirten Gemeine in der Stadt Ronsdorff. Mühlheim a. Rh. 1761. 8. Angehängt: Ronsdorffs Kirchen-Formularen. — Theodor oder die Schwärmer von (Heinrich) Jung-Stilling. — Versuch einer Geschichte der religiösen Schwärmerei im ehemaligen Herzogthum Berg von J. Ad. Engels. Schwelm 1826. 8. — G. H. Klippel.

Rosenbach, Johann Georg, ein Sporergeselle aus Heilbronn, (sein Vater, Melchior Rosenbach, war Hofsporer daselbst), trat mit seinen Schwärmereien im Jahre 1703 hervor. Er bekennt von sich selbst, daß er in der Jugend in den Stricken des Satans und in den Banden der Sünde gelegen, bis er durch besondere Gelegenheit sich zu Gott bekehrt habe. Diese Gelegenheit gab ihm der Notarius Johann Adam Rabe zu Erlangen durch seine Schriften*). Durch diese erweckt und durch innere Gesichte sich zur Bekehrung Anderer berufen fühlend, ließ er sein Handwerk liegen und durchzog, predigend und Betstunden haltend, die Städte Bamberg, Nürnberg, Erlangen, Altdorf, wo einige Professoren der Universität sich für ihn aussprachen, Heilbronn, Heidelberg, Tübingen, wo er unter den Studirenden Anhänger gewann, Koburg, wo er, in Gegenwart des Herzogs von Sachsen-Saalfeld und des General-Superintendenten Dr. Stempel, ein Verhör zu bestehen hatte, Halle, Berlin, Hamburg, wo er des Diebstahls beschuldigt wurde, und andere. Aber überall, wohin er kam, setzte sich ihm, seiner schwärmerischen Lehren wegen, die Geistlichkeit entgegen, überall wurde er von der Obrigkeit ausgewiesen. Endlich kam er auf seinen Wanderzügen nach Holland, wo sich allmählich seine Spur gänzlich verlor, nachdem noch zuvor von da die Nachricht von dem Aufhören seiner Schwärmereien nach Deutschland gekommen war.

In dreien Schriften, die ohne Angabe des Ortes, die dritte auch ohne Angabe des Jahres erschienen sind, („Glaubens-Bekenntniß", 1703; „Wunder- und gnadenvolle Bekehrung", 1704; und „Wunder- und gnadenvolle Führung Gottes eines auf dem Wege der Bekehrung Christo nachfol-

*) „Wahrer Christ", 1699. „Weg durch die Kreuz-Pforte zu Christo", 1701. „Sonnenklare Mittags-Helle auf die dunkle Morgenröthe", 1702.

genden Schafes“) hat Rosenbach die Irrthümer, die er predigte, des Weiteren auch durch den Druck dargelegt. Diesen Schriften zufolge hielt Rosenbach nichts von der Kindertaufe, weil man zu ihr in der Schrift keinen Befehl habe, und sie auch in der ersten Kirche nicht gebräuchlich gewesen sey. Er nahm bei der Kindertaufe besonders daran Anstoß, daß man bei den getauften Christenkindern keine Merkmale der Wiedergeburt oder bessere Kennzeichen des Guten, so innerlich in ihnen läge, wahrnähme, als an den ungetauften Kindern der Türken und Heiden, indem jene ebenso hartnäckig, ungeduldig, rachgierig und liederlich, wie diese, wären; woraus man zu schließen habe, daß die Kraft der Wiedergeburt, welche man der heiligen Taufe beilege, keinen Grund habe, und solche bei den Getauften sich erst in den späteren Jahren äußern müsse. — Was das heilige Abendmahl anbetrifft, so lehrte er, daß dasselbe nur zum Gedächtnisse Jesu Christi gestiftet sey, aber nicht, damit wir darauf unsere Seligkeit bauen könnten. — Das Predigtamt lästerte er auf alle mögliche Weise. Er sagt: Die Prediger könnten unmöglich bei ihrem Amte ein gutes Gewissen haben, so lange sie meinten, sie seyen Christi Diener; sie hätten keine Macht, Sünden zu vergeben; der Beichtstuhl sey gänzlich abzuschaffen, denn wie er jetzt beschaffen, sey er eine verfluchte Abgötterei und Gaukelei; auf die symbolischen Bücher zu schwören, sey etwas Ungereimtes. — Das Kommen eines tausendjährigen Reiches und den mittleren Zustand der Seelen nach dem Tode behauptete er fest. — Er machte einen Unterschied zwischen der heiligen Schrift und dem Worte Gottes, indem er jene nur für ein bloßes Zeichen, für einen todten Buchstaben zugab. — Christus hielt er zwar für den Heiland der Welt, glaubte aber, es könnten auch diejenigen, welche von ihm keine Erkenntniß hätten, durch ihn selig werden, sofern nur das Fünklein, das von Natur in ihrer Seele läge und nichts Anderes, als der innerliche Christus sey, erweckt und gleichsam aufgeblasen werde. — Den Glauben vermischte er mit dessen Früchten, und die Rechtfertigung mit der Heiligung.

Als das „Glaubens-Bekenntniß“ des Rosenbach im Jahre 1703 zu Heilbronn erschienen war, ließ der dortige Pastor Johann Philipp Storr eine „Abfertigung des Rosenbachschen Glaubens-Bekenntnisses“ drucken, auf welche Rosenbach mit einer „Nothwendigen Adresse“ erwiderte, der er verschiedene lobende Zeugnisse etlicher Professoren zu Altdorf, als Lange's, Wagenseil's, Rötenbeck's und anderer beigefügt hatte. Dies veranlaßte Storr im J. 1704 ein „Sendschreiben an die Universität Altdorf“ drucken zu lassen, in welchem er jene Professoren wegen ihres Lobes der Rosenbach'schen Irrthümer scharf tadelte und die letzteren ausführlich nachwies. Noch in demselben Jahre trat der Professor Johann Michael Lange in Altdorf in einer „Antwort auf Storr's Send-Brief“ für die Angegriffenen auf. Lange gesteht zunächst in dieser Antwort, daß er es nicht gern gesehen habe, daß sein Attest über Rosenbach gedruckt worden, und theilt dann, was darin anstößig scheint, in vier Theile, indem er handelt 1) von den symbolischen Büchern, die man für keine Norm ansehen könne, darnach man sich im Lehren zu richten und darauf man eidlich zu verbinden sey; 2) von der Schul-Orthodoxie; 3) von den sogenannten Pietisten und Philadelphern, und 4) von Rosenbach selbst, den er vertheidigt, und an dem er nichts Tadelnswerthes finden kann. Dieser Schrift Lange's setzte Storr 1705 eine „Abgenöthigte und festgegründete Wiederantwort“ entgegen, „in welcher nicht nur der Send-Brief gründlich gerettet, sondern auch zugleich die Gräuel der fanatischen Pietisterei allen redlich lutherischen Christen zu Abscheu und Verwahrung ferner entdecket und widerlegt wurden.“ Gegen das in der Schrift Lange's von den symbolischen Büchern Gesagte edirte 1705 Edzardi „Vindicias librorum symbolicorum oppositas Joan. Mich. Langii cavillationibus.“ Außerdem erschien noch im Jahre 1706 gegen Rosenbach: „Die Traum-Theologie des neuen Sehers J. G. Rosenbach“ von Aegidius Zinck, Pfarrer zu Nageln; und als dawider ein Schreiben A. H. Weber's an Rosenbach herauskam, setzte Zinck

diesem Schreiben 1706: „Ein Dutzend handgreiflicher Fastnachts-Fratzen“ entgegen. — Für Rosenbach sprach sich, neben Lange, der Hofrath Pfanner in seinem „Unparteiischen Bedenken“ (1707) aus, und als die „Unschuldigen Nachrichten“ (1707, S. 172) Eins und Anderes gegen dies Bedenken äußerten, antwortete Pfanner darauf in einer „Verantwortung seines Bedenkens.“ (1708).

Vergl. Walch's Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche. Th. I. S. 799 f. und S. 838 f. Th. II. S. 755 ff. Th. V. S. 1029 ff. — Unschuldige Nachrichten 1704. S. 852. 1707, S. 172. 1708, S. 758. 1715, S. 1054. 1716, S. 426 ff. 1721, S. 1096. — von Einem's Kirchengesch. des 18. Jahrh. Bd. II. S. 747 f. und Schröckh Kirchengesch. seit der Reform. Th. VIII. S. 404. L. Heller.

Roth, Karl Johann Friedrich, Jur. Utr. Dr. von, k. bayerischer Staatsrath, 20 Jahre lang Präsident des protestantischen Ober-Consistoriums zu München, hat durch diese seine Stellung und den persönlichen Einfluß, der, während er sie bekleidete, von ihm ausging, in der Geschichte der protestantischen Landeskirche Bayerns einen wichtigen Abschnitt eingeführt und befestigt, und sich ein bleibendes Gedächtniß dadurch gesichert. Die Jahre 1828 bis 1848, in denen er an der Spitze der obersten protestantischen Kirchenbehörde in Bayern stand, schließen in sich einen mannichfachen Wechsel der öffentlichen Stimmung überhaupt und der kirchlichen Richtung insonderheit. An seinen Namen knüpfte sich großentheils der Umschwung, der die erste Hälfte dieses Abschnittes karakterisirte, und in den Kämpfen, welche die zweite Hälfte füllten, verdankte man seiner sicheren maßvollen Leitung mehr als die Zeitgenossen wußten oder doch anzuerkennen geneigt waren. Folgende Züge sollen dienen das Bild des Mannes zu vergegenwärtigen und zu bewahren, der in mehr als einem Betracht wie eine Gränzmarke dasteht zwischen den Bestrebungen, welche in Kirche und Staat seit seinem Abtreten aus dem öffentlichen Leben überhand genommen haben, und den strengeren Ueberlieferungen früherer Zeiten, in denen sein eignes Wesen und Leben tiefe Wurzeln hatte.

Geboren war er am 23. Januar 1780 zu Vaihingen an der Enz in Würtemberg, und hatte zum ersten Lehrer seinen Vater, einen tüchtigen Schulmann, wie deren jenes Ländchen mehr gestellt hat als irgend einer selbst der größeren deutschen Staaten. Zu inniger Vertrautheit mit den alten Sprachen ward er von Kind auf erzogen, und der Einfluß des frühe schon lieb gewonnenen, nie abgebrochenen Verkehres mit dem klassischen Alterthum drückte seiner gesammten Denkungs- und Handlungsweise einen Stempel auf, wie er unter dem Ueberhandnehmen moderner Zeitströmungen nicht leicht mehr gefunden und immer schwerer zu erlangen seyn wird. Ein anderer Faktor seines geistigen Lebens, der christliche Glaube und die Entschiedenheit positiv christlicher Ueberzeugung, trat erst später bei ihm hervor auf dem Wege reifender Erfahrung und einer langsam aber sicher fortschreitenden Umwandlung seiner Anschauungen und Grundsätze. Denn als Jüngling schwärmte auch er, wie die Mehrzahl seiner Zeitgenossen, für die durch Voltaire und besonders Rousseau in Umlauf gekommenen Vorstellungen, und meinte auf deren Grund eine durchgreifende Umgestaltung aller bestehenden Verhältnisse erwarten und an seinem Theile fördern zu sollen. In dieser Stimmung war es ihm unmöglich, als er im Herbst 1797 die Universität Tübingen bezog, dem Studium der Theologie sich zu widmen, wie er selbst früher beabsichtigt und sein Vater gewünscht hatte. Er ergriff dafür das Studium der Rechte, wobei er an dem ausgezeichneten Rechtslehrer Malblanc einen eben so einsichtsvollen als väterlich gesinnten Führer erhielt. Ueber der Durchforschung der römischen Rechtsquellen entwickelte sich bei ihm der Sinn und das Verständniß für Geschichte, der ihn fortan begleitete und zu einem ihrer gründlichsten Kenner machte. Eine frühreife Frucht dieser Beschäftigung war seine Abhandlung de re Romanorum municipali, mit welcher er als 21jähriger Jüngling den Doktorgrad der Rechte sich erwarb, und welche, wie sie

schon bei ihrem Erscheinen die Anerkennung der bedeutendsten Männer von Fach erlangt hat, noch heute ein lesenswerthes Zeugniß gleich großer Gelehrsamkeit wie Scharfsinnes ist. Von Malblanc empfohlen trat er bald nach vollendetem Universitätsstudium in den Dienst der damaligen freien Reichsstadt Nürnberg und vertrat die Interessen derselben als ihr Rechtsconsulent in Paris, Wien und Berlin. In dieser Stellung war er genöthigt, ein bis dahin ihm völlig fremdes Gebiet zu betreten, nämlich das der Finanzen, deren unheilbare Zerrüttung die frühere Selbstständigkeit Nürnbergs auch ohne die dazu gekommenen politischen Umwälzungen unhaltbar gemacht hätte. Als diese Stadt an die Krone Bayern kam, trat auch er in den Dienst dieses Staates über, und zwar in demselben Geschäftszweig, in welchem er zuletzt gearbeitet hatte, erst als Finanzrath des Pegnitzkreises in Nürnberg, dann 1810 als Oberfinanzrath in München, und 1817 als Ministerialrath in dem k. Staatsministerium der Finanzen. Aber die ungewöhnliche Bildung des Mannes, von der unter anderem die in klassischem Stil verfaßte Monographie de bello Borussico Commentarius, erschienen 1809 unter dem damals noch Alle blendenden Zauber Napoleonischer Machtherrlichkeit, Zeugniß ablegte, hatte ihm schon 1813 auch die Wahl zum Mitglied der kgl. bayrischen Akademie der Wissenschaften in München erworben, an deren Geschäften er den lebendigsten Antheil nahm und von welcher er bald eines der hervorragendsten Mitglieder wurde. Unter den vielen trefflichen Männern, denen das junge Königreich Bayern seinen raschen Aufschwung und die hohe Blüthe verdankte, zu der es noch unter seinem ersten Könige Maximilian Joseph I. sich erhob, nahm Roth schon damals eine ehrenvolle Stelle ein. Mit Jakobi, dem Präsidenten der Akademie der Wissenschaften, mit Niethammer, dem eine Zeit lang die Organisation und Leitung des gelehrten Schulwesens in Bayern übertragen war, mit Thiersch, dem Meister der klassischen Studien, später mit Schubert, als dieser an die Universität München berufen worden war, trat er in innige Beziehungen und zum Theil in Freundschaftsbande, welche erst der Tod gelöst hat. Schon hatte auch seine religiöse Ueberzeugung den Standpunkt gewonnen, den er später als Präsident des Ober-Consistoriums mit durchschlagendem Erfolg behauptete. Zwei Werke, dergleichen wohl selten aus den Händen eines Finanzbeamten hervorgehen werden, die Weisheit Dr. Martin Luthers, ein Auszug aus dessen Schriften, den Roth 1817 herausgab, und Hamanns Werke, die 1825 von ihm besorgt erschienen, bezeichnen die Wendung, die in dem begeisterten Anhänger Rousseaus sich vollzogen hatte. Im Jahre 1828 berief ihn dann König Ludwig I. von Bayern, dessen besonderes Vertrauen Roth bis an sein Ende genossen hat, zum Präsidenten des Ober-Consistoriums. Dies war das Amt, das er zwar nicht gesucht, wohl aber, wenn irgend eines, sich gewünscht hatte, und mit dessen Uebertragung an ihn begann die segensreichste Zeit seines amtlichen Wirkens.

Wie allenthalben in Deutschland, so war auch in den vielerlei protestantischen Gebietstheilen, welche seit 1806 nach und nach zur Krone Bayern geschlagen worden waren, die aufklärerische Richtung herrschend geworden, welche im letzten Drittheil des vorigen Jahrhunderts ihren Siegeszug durch alle Theile der christlichen Kirche gehalten hatte. Aber auch die Gegenwirkung hatte in Bayern schon begonnen. Von Erlangen ging durch Krafft seit 1817 eine belebende Anregung aus, welche besonders von 1825 an je die begabtesten und eifrigsten unter den studirenden Jünglingen ergriff. Gleichzeitig hatte eine entschlossene Schaar bereits im Amte stehender Geistlicher in dem von Brandt redigirten homiletisch-liturgischen Correspondenzblatt angefangen mit schneidigen Waffen die Hohlheit und geistige Armuth des abgestandenen Rationalismus zu bekämpfen. Die Kräfte verjüngten Lebens waren da; sie brauchten nicht erst geschaffen, erst geweckt zu werden; es fehlte nur die leitende Obhut und der wohlwollende Schutz, der ihnen Raum gab und wider gehässige Angriffe und widerwillige Beeinträchtigung sie deckte, so konnte die eben so heilsame als nothwendige Umwandlung im kirchlichen Amt und Leben sich vollziehen ohne Ueberstürzung und ohne die unver-

meidlichen Gebrechen, welche künstlich gezogenen Treibhauspflanzen anzukleben pflegen. Diesen Schutz und diese besonnene Pflege fand die protestantische Landeskirche in Bayern unter ihrem Präsidenten Roth. Weit entfernt als Verfolger einer Richtung, welche die seinige nicht war, aufzutreten, setzte er sich von Anfang an die Aufgabe, lediglich das vorhandene Gute zu pflegen, und den positiven Einfluß, den seine Stellung ihm gab, zu verwenden zu dessen Förderung und Mehrung. An dem Erfolge war dann nicht zu zweifeln, wenn anders das erwachte Leben ein solches war. Denn Leben schaffen kann keine Behörde; sie kann bloß behüten, fördern und bewahren, was davon schon da ist, und diese Aufgabe nach ihrer Bedeutung sowohl als nach ihrer Beschränkung stand Roth von Anfang klar vor Augen, weßhalb seine Wirksamkeit zwar vielleicht eine langsamere war, als manche wünschten, aber nachhaltiger und sicherer, als andere erwarten mochten.

Die kirchlichen Bekenntnisse standen in der Landeskirche noch in unbestrittener formaler Geltung und bilden noch heute das Grundgesetz für die theologische Fakultät an der Landesuniversität Erlangen; aber es fehlte viel, daß sie von der Mehrzahl der Theologie Studirenden nur gehörig gekannt worden wären. Exegetische Studien waren schon durch Winer's Einfluß in Erlangen gefördert worden; aber nur wenige Studirende besaßen das erforderliche Maß von sprachlichem Sinn und Fertigkeit, um sie erfolgreich zu betreiben, und besonders Kenntniß des Hebräischen war eine seltene, an denen, welche etwas mehr als zur Noth einen Psalm zu übersetzen vermochten, angestaunte und bewunderte Sache. Viele förderliche Einrichtungen, wie die regelmäßige Einlieferung wissenschaftlicher Arbeiten von Seiten der Geistlichen und die Einsendung gehaltener Predigten zur Prüfung und Beurtheilung der kirchlichen Behörden standen vorschriftgemäß in Uebung; aber sie bedurften der Neubelebung und liebevollen sorgfältigen Benützung durch fleißige Durchsicht, anregende Beurtheilung, Aufmunterung und Rüge, um die von ihnen zu hoffende Frucht zu tragen. Die ganze Organisation der Landeskirche war höchst zweckmäßig, und durch die wichtige Consistorialordnung vom Jahre 1809 den Behörden der erforderliche Spielraum nach unten und oben gesichert; die Verfassung des Königreichs vom Jahre 1818 mit ihren Beilagen hatte den schon bestehenden Einrichtungen eine neue Sanktion und gesetzliche Bürgschaft gegeben. Unter dem Ober-Consistorium standen die drei Consistorien zu Ansbach, Bayreuth und Speyer; unter diesen die Dekanate, und zwar unter dem in Ansbach 33, unter dem in Bayreuth mit Einschluß der später aufgelösten zwei Mediatconsistorien Kreuzwertheim und Thurnau 30, unter dem zu Speyer 15. Zu ihnen kam das unmittelbar unter dem Ober-Consistorium stehende protestantische Dekanat München. Jedes Dekanat umfaßte eine Anzahl von Pfarreien, die größten ohngefähr 20, das kleinste 4, je nachdem die geographische Lage und die größere oder geringere Dichtheit der protestantischen Bevölkerung ihre Zusammenfassung erlaubte. Jährlich versammelten sich die Geistlichen jedes Dekanatbezirkes sammt einer Anzahl weltlicher Mitglieder aus dem Schooß der Gemeinden (welche damals auf Vorschlag der Pfarrämter und Dekanate von dem Consistorium bestimmt wurden) zu einer Diöcesansynode, alle vier Jahre die Deputirten sämmtlicher Dekanate eines Consistorialbezirkes zu einer Generalsynode, welche über gemachte Vorlagen berathende Stimme und das Recht der Antragstellung in inneren kirchlichen Angelegenheiten hatte. Für die Beaufsichtigung und Verwendung der theologischen Candidaten bestanden zweckmäßige Instruktionen; ebenso für die zweifache Prüfung der Candidaten pro candidatura und pro ministerio, dehnbar genug, um nicht widernatürlich zu binden, bestimmt genug, um Willkür und Unsicherheit der Beurtheilung zu verhüten. Alle diese Einrichtungen brauchten nur mit dem Geiste gewissenhafter Treue und mit Vermeidung ungeistlichen Schlendrians gehandhabt zu werden, um ohne alle Gewaltsamkeit, mit gleichmäßiger Wahrung der individuellen Freiheit und der alle bindenden Pflicht eine Besserung des kirchlichen Dienstes herbeizuführen, welche auch dem gesammten kirchlichen Leben neuen Aufschwung geben mußte.

Zu diesem Geschäfte geräuschloser, aber durch Stetigkeit wirksamer Benützung des Gegebenen war Roth der rechte Mann. Er verstand es wie wenige, eine Autorität zu üben, die unwillkürlich und wie ganz von selbst den andern unterwarf, und ohne viele Worte aufzuwenden durch die Scheu, die seine Person umgab, den Eifer spornte und das Pflichtgefühl erhöhte. Dazu diente ihm vor allem die eigene Berufstreue, die nicht verborgen bleiben konnte. Es mußte Eindruck machen, als bekannt ward, daß der Präsident des Ober-Consistoriums die Mühe sich nicht verdrießen ließ, die eingesandten wissenschaftlichen Arbeiten und Predigten der jüngeren Geistlichen und Candidaten selbst durchzusehen und von den Leistungen der Einzelnen Kenntniß zu nehmen. Es konnte die Wirkung davon nicht ausbleiben, daß ein Mann von anerkannter wissenschaftlicher Autorität an der Spitze des Kirchenregimentes stand, der das Vertrauen seines Königs genoß, und dem die Förderung der kirchlichen Interessen eigne Herzenssache war. Dazu ließ er kein Mittel unbenützt, so viele Geistliche als möglich persönlich kennen zu lernen und je nach Umständen und Bedarf sie näher an sich zu ziehen. Die Pfarrer und Candidaten, welche in München wohnten, wurden in regelmäßigem Wechsel an seinen Abendtisch gezogen. Jeder Dekan oder Pfarrer des Landes, der München berührte, fand bei ihm offenen Zutritt, Rath und Förderung, wie er sie brauchen konnte. Im Sommer jedes Jahres, von dem er einige Monate auf seinem Landgut zwischen Nürnberg und Erlangen, recht in der Mitte der protestantischen Bevölkerung von Bayern, zuzubringen pflegte, war es sein Wunsch, von den Geistlichen der Umgegend besucht zu werden, und nicht leicht wurde einer entlassen, ohne seinen gastlichen Tisch kennen gelernt zu haben. Alle diese persönlichen Beziehungen aber dienten dem Zwecke, heilsam anzuregen und die Bande des Kirchendienstes in seinen verschiedenen Abstufungen zu befestigen und zu beleben. Auf die Besetzung der Dekanate mit tüchtig gebildeten und praktisch bewährten Männern ward ein der Kirche höchst förderlicher Bedacht genommen. Die Prüfungen der Candidaten wurden verschärft, nicht durch Steigerung der Forderungen an sie, sondern durch entschiedene Zurückweisung solcher, die auch das billigst gestellte Maß nicht erreichten. Mit dem sittlichen Wandel der Geistlichen ward es genauer genommen, und Anstößigkeiten, wo sie zur Kunde der Behörden kamen, nicht geduldet. Das alles zusammen genommen diente den besseren Gliedern der Geistlichkeit zur Stärkung und Befriedigung, und die schlechteren wurden mindestens vorsichtig und mieden grobes Aergerniß. Der kirchliche Dienst kam nach und nach in Bayern auf eine Stufe zusammengreifender Ordnung und gewissenhafter Pflichterfüllung, um die manche Nachbarländer es beneiden konnten.

Ganz besonders mußte einem Manne, wie Roth war, die Heranbildung der Theologie studirenden Jugend am Herzen liegen. Der verfassungsmäßige Einfluß des Ober-Consistoriums auf die Besetzung der theologischen Lehrstühle an der Universität Erlangen wurde mit Erfolg geltend gemacht. Männer wie Höfling, Thomasius, Harleß wurden von Roth hervorgezogen und auf seinen Betrieb an die Universität berufen. Von ihm stammten auch zwei Einrichtungen her, von denen freilich die eine dem Sturmjahr 1848 wieder erlegen ist, die andere nicht die Ausdehnung gewonnen hat, die er ihr wünschen mochte, die aber beide durch vielfach gesegneten Erfolg sich bewährt haben: das Ephorat für die Theologie Studirenden in Erlangen war die eine; das evangelische Predigerseminar in München ist die andere. — Ein Ephorus ward bestellt zur Leitung und Beaufsichtigung des Studiums der Jünglinge, die sich der Theologie widmeten, und hatte zu diesem Behufe unter sich vier Repetenten, einen für jedes der vier Jahre des akademischen Studiums, welche die Studirenden einige Male wöchentlich um sich zu versammeln und in vorgeschriebener Abstufung der Gegenstände wissenschaftliche Conversatorien mit ihnen zu halten, auch sonst leitend und fördernd auf ihre Beschäftigungen einzuwirken hatten. Es ist zuzugeben, daß diese Einrichtung an einem Fehler litt, der ihr von vorn herein Ungunst zuzog. Das Ephorat war in den Organismus der Universität nicht gehörig eingegliedert worden; die theologische Fakultät hatte weder Antheil an

seiner Aufstellung und Besetzung, noch eine geordnete Mitwirkung bei der ihm anbefohlenen Leitung der Studirenden. Der Ephorus stand unmittelbar unter dem Ministerium des Innern, an welches ausschließlich er Bericht zu erstatten hatte, und sowohl seine Berufung als die der Repetenten geschah direkt von demselben Ministerium nach gutachtlichem Antrage des Ober-Consistoriums. Die glückliche Wahl in der Person des ersten und einzigen Ephorus, Höflings, diente jedoch wesentlich den Mißständen und Unzuträglichkeiten vorzubeugen, die sonst kaum ausgeblieben wären, und es kann nicht geläugnet werden, daß die Wirkung des ganzen Instituts trotz der Ausstellungen, die man an ihm wie an jeder menschlichen Einrichtung leicht machen konnte, eine heilsame, gesegnete war und seinen schnellen Untergang beklagenswerth erscheinen läßt. Aus dem Kreise der Repetenten gingen akademische Lehrer hervor wie v. Hofmann, H. Schmid, Schöberlein, Luthardt; andre traten in den praktischen Kirchendienst und pflegten unter ihren Amtsgenossen den Sinn für theologische Wissenschaft. Schon als eine Pflanzschule in diesen beiden Richtungen verdient das Repetenteninstitut Anerkennung, und was dessen Einfluß auf den Studienfleiß der akademischen Jugend betrifft, so wollen Männer, welchen die Gelegenheit, Wahrnehmungen darüber zu machen, reichlich zu Gebote stand, behaupten, daß das Jahr 1848 in dieser Hinsicht einen fühlbaren Abschnitt gebildet habe, nicht zum Vortheil der späteren Zeiten. Denn in diesem Jahre war das Ephorat eine der ersten Ordnungen, wider welche der Freiheitsdurst der Studirenden sich erhob, und die theologische Fakultät hatte kein Interesse, für das ihr fremde Institut einzutreten; so ward es denn preis gegeben und durch Ministerialentschließung wieder aufgehoben; in Erlangen aber herrscht seitdem unbeschränkte Lehr- und Lernfreiheit, deren Kehrseite freilich die Freiheit ist auch nichts zu lernen, oder so zu lernen, daß es keine Frucht bringt.

Das evangelische Predigerseminar in München, die andere Schöpfung Roths, war ursprünglich zur Aufnahme von jährlich vier Candidaten bestimmt, welche ihre erste Prüfung mit gutem Erfolg bestanden hatten und dann noch zwei Jahre in dem Seminar unter der Aufsicht des Ober-Consistoriums mit praktischen Uebungen zubringen sollten, so daß nach Ablauf des ersten Jahres immer acht gleichzeitig in demselben waren. Später hat der Mangel an Mitteln genöthigt, die Zahl auf sechs zu reduciren und nur noch drei in jedem Jahre zu berufen. Mit welcher väterlichen Liebe aber die Candidaten des Seminars im Roth'schen Hause aufgenommen waren, und wie viel Anregung und Förderung durch Rath und That in jeder Hinsicht ihnen aus demselben zufloß, das kann aus dem Herzen und Gedächtniß derer, welche sie genossen haben, unmöglich ausgelöscht seyn. Auch wird nicht leicht ein Seminarist ausgetreten seyn, der nicht durch den lehrreichen Aufenthalt in einer Stadt wie München und den näheren Einblick in die vielseitige kirchliche Thätigkeit, welche die große, die verschiedensten Elemente in sich fassende dortige evangelische Gemeinde fordert und genießt, wohlthätig angeregt worden wäre und mit Befriedigung auf die im Seminar zugebrachte Zeit zurückschaute.

Unter solchen nach allen Seiten wirksamen und mit erfreulichem Erfolg gesegneten Bestrebungen waren die ersten zehn Jahre verflossen, während welcher Roth das Präsidium des Ober-Consistoriums führte. Nun folgte aber eine Zeit bis dahin ungewohnten Kampfes und einer Bedrängniß, die in dem Königreiche Bayern neu war. Die Leitung des Ministeriums des Innern, unter dem das Ober-Consistorium steht, war 1837 an den Minister von Abel gekommen. Die zehn Jahre, während deren sie ihm anvertraut blieb, haben auch in andern Zweigen der Staatsverwaltung verhängnißvolle Spuren hinterlassen; am schwersten empfand sie die protestantische Kirche in Bayern. Auf mannigfache Weise wurde versucht ihren Bestand zu schmälern oder doch an ihrem Ansehen und an ihrer Ehre sie zu schädigen. Unter Abels Ministerium erschien aus Anlaß vorkommender Fälle und je durch deren Gestalt und Lage bedingt eine ganze Reihe von Verordnungen und Entscheidungen über die Erziehung der Kinder aus ge-

mischten Ehen zwischen Protestanten und Katholiken, welche sämmtlich berechnet waren der katholischen Kirche das Uebergewicht zu sichern, Uebergriffen derselben thunlichst Raum gaben oder deren Ahndung illusorisch machten, und welche, wenn auch nicht geradezu den Buchstaben, der vielmehr künstlich interpretirt wurde, doch um so entschiedener den Sinn der verfassungsmäßigen Bestimmungen über das gleiche Recht beider Confessionen im Staate verletzten. Während man in katholischen Kirchen sonntäglich maßlose Controversen gegen die protestantische Kirche hören konnte, durften evangelische Prediger bei ihren Reformationspredigten vorsichtig seyn, um nicht polizeilich gemaßregelt zu werden. Sogar der Name „evangelische" Kirche wurde im öffentlichen Gebrauch verboten; sie solle sich „protestantische" nennen; so heiße sie in der Verfassungsurkunde! Am schwersten aber drückte die peinliche Strenge, mit welcher die Bedingungen hinaufgeschraubt wurden, unter denen neue Gemeinden protestantischen Bekenntnisses sich bilden und ihre gottesdienstlichen Bedürfnisse befriedigen durften. Man steigerte sie bis zur Unerfüllbarkeit, Versuche aber, an ihnen vorbeizukommen, wurden als Majestätsverbrechen und als Eingriffe in die Rechte der Krone verfolgt. Dadurch aber wurde die Sammlung und Begründung neuer Gemeinden fast schlechthin unausführbar, und war doch um so dringender geboten, je mehr die confessionelle Mischung der Bevölkerung zunahm. Katholische Häuflein in protestantischer Umgebung sahen sich bald und leicht mit Kirche, Schule, Geistlichen versorgt; war es irgend zu machen, so mußten protestantische Kirchen ihnen abgetreten werden; dagegen die große Anzahl der unter Katholiken zerstreut wohnenden Protestanten stand in wachsender Gefahr, kirchlich zu verkümmern und schließlich in der katholischen Kirche aufzugehen. Die helfende Hand des Gustav-Adolf-Vereins anzunehmen ward strenge verboten; weder die Bildung von Zweigvereinen war erlaubt, noch auch nur gestattet von dem Gesammtverein Gaben zu empfangen; ja es kam vor, daß Geschenke und Unterstützungen des Vereins an bayerische Gemeinden mit Beschlag belegt und die, für welche sie bestimmt waren, zur Verantwortung deßhalb gezogen wurden. Die äußerste dieser Maßregeln aber, durch welche der protestantischen Kirche in Bayern in Widerspruch mit dem öffentlichen Recht und der Verfassung des Staates thatsächlich die Stellung einer nur geduldeten angewiesen wurde, war die im Jahre 1838 ergangene Kriegsministerialordre, durch welche die ganze bewaffnete Macht, und zwar nicht bloß die Linientruppen, sondern anfänglich auch die aus ansäßigen Bürgern bestehende Landwehr, verpflichtet wurde, vor dem katholischen Sanctissimum, so oft es vorüber getragen wurde, besonders aber bei öffentlichen Prozessionen, das Knie zu beugen, und so weit erstreckte sich die Gewaltsamkeit, daß der im Jahre 1843 versammelten Generalsynode geradezu, wenn auch fruchtlos, verboten wurde, über diese Anmuthung der Kniebeugung und die Versagung der Unterstützungen des Gustav-Adolf-Vereins auch nur in Berathung zu treten oder Beschwerde dagegen zu erheben.

Das war eine harte, aber durch ihre Wirkungen gesegnete Zeit für die protestantische Landeskirche in Bayern. Denn mehr als alles andere weckte dieser Druck in ihr das vielfach verschwundene Gemeingefühl und den Sinn für die Würde und das Recht ihres Bekenntnisses. Aber bei der großen Bewegung der Gemüther, welche durch diese Ministerialverfügungen im Lande hervorgerufen wurde, sah sich Roth vielfach verkannt und seinen Namen nicht immer mit dem Vertrauen und der Hochachtung genannt, auf die er gegründeten Anspruch sich erworben hatte. Mehr oder minder laut hervortretend, aber in vielen Kreisen, bildete sich die Meinung, er habe in Vertretung seiner Kirche nicht alles gethan, was man von ihm zu erwarten berechtigt gewesen wäre; insbesondere verübelte man ihm, daß er seine persönliche Geltung bei König Ludwig I. nicht nachdrücklicher benütze, um Abhülfe zu erlangen wider den Druck, mit dem Minister v. Abel die Protestanten in Bayern belege. — Es war nicht das erste, und wird das letzte Mal nicht gewesen seyn, daß die aufgeregte öffentliche Meinung ungerecht wird aus Unkenntniß der wirklichen Verhältnisse und aus Ueberschätzung vermeintlicher persönlicher Einflüße und Geltung, für deren Größe und Umfang sie den

Maßstab aus den gewöhnlichen Lebensverhältnissen hernimmt. Ganz abgesehen davon, daß ferner Stehenden manche Aufgabe ein Kinderspiel dünkt, die der mit den Dingen näher Vertraute ganz anders schätzen lernt, vergißt man auch gern und häufig, daß einer amtlichen Behörde nicht alles das zu reden und zu schreiben ziemt und verstattet ist, was die Agitation auf dem Markt des öffentlichen Lebens unbedenklich sich erlaubt, daß jene schon in der Auswahl ihrer Mittel beschränkter ist, als der Redner in einer Volksversammlung oder gar Privatgesellschaft für sich anerkennt und für sie gelten läßt. Dazu kommt, daß eine Behörde, zumal in jener Zeit, nicht einmal die Möglichkeit hat, das, was sie wirklich thut, zur öffentlichen Kenntniß zu bringen, sondern sich unthätig schelten lassen muß, wo es ihr leicht wäre sich zu rechtfertigen, wenn sie nur ihre Akten dürfte drucken lassen. Das Ober-Consistorium unter Roths Präsidium hat nicht unterlassen mit Nachdruck und wiederholt trotz herber Abweisungen das Recht der seiner Leitung unterstellten Kirche geltend zu machen, und hat von dem vollen Umfang seines Antrag- und Beschwerderechtes Gebrauch gemacht. Wenn in den Kammerverhandlungen des Jahres 1846 über die Beschwerden der Protestanten — ein Umstand, den zu Anklagen gegen das Ober-Consistorium zu benützen nicht unterlassen wurde, — von den Organen des Ministeriums Berichte vorgelesen wurden, in welchen das Ober-Consistorium anerkennend über den Schutz sich ausspricht, den die protestantische Kirche in Bayern genieße, so unterließ man mit gutem Bedacht das Datum dieser Berichte kund zu geben und las aus ihnen bloß das vor, was zum Zwecke dienen konnte. Was aber die Geltendmachung des persönlichen Einflußes betrifft, den Roth bei dem König haben sollte, so durfte man einem Manne, wie er war, zutrauen, daß er die Gränzen dieses Einflußes kannte und wußte, was er thun dürfe, ohne mehr zu schaden als zu nützen. Endlich möge gegen gewisse damals vorgekommene Anmuthungen oder Urtheile auch noch das gesagt seyn, daß viel weniger dazu gehört, unter Umständen mit dem Glanz populären Beifalls einen anvertrauten Posten zu verlassen, als mit männlicher Geduld und Festigkeit darin auszuharren und selbst mit Gefahr der Verkennung die Hoffnung fest zu halten, daß das Recht doch noch den Sieg behalten werde. Thatsache ist aber, daß es ein Brief Roths an den König war, welcher diesen noch vor dem Zusammentritt der Ständeversammlung vom Jahre 1845 bewogen hat, die Kniebeugungsordre zurückzunehmen. Es war die rechte Zeit gekommen, diesen Brief zu schreiben, und niemand hat Grund und Recht, sie früher anzusetzen, als sie wirklich eintrat. Bald darauf wurde auch in den andern Punkten, über welche die Protestanten zu klagen hatten, Erleichterung gewährt, und seit im Jahre 1847 Minister v. Abel aus seiner Stellung schied, und im März 1848 König Ludwig I. selbst die Regierung niederlegte, hörte der Druck überhaupt auf, wenigstens der officielle. Aber Roth erntete für seinen Antheil an dieser Wendung der Dinge keinen Dank. Ja als sich im März 1848 in der Pfalz eine heftige Agitation gegen Präsident v. Roth und Ober-Consistorialrath Rust erhob als die zwei vornehmsten Stützen der orthodoxen Richtung, welche den Pfälzer Stimmführern ein Dorn im Auge war, so war der Erfolg, daß beide verdiente Männer, um die Aufregung zu stillen, die sich doch nicht legte, sondern mit einer durch diesen Sieg erhöhten Stärke sich auf das politische Gebiet warf, in den nicht nachgesuchten Ruhestand versetzt wurden, und dieß geschah, ohne daß in der protestantischen Kirche auch diesseit des Rheins irgend eine nennenswerthe Theilnahme für den Mann sich kund gab, dem sie so viel zu danken hatte. Die Mißstimmung über die vermeinte Unthätigkeit und Gleichgültigkeit Roths in den Fragen, welche die Gemüther im Lande auf's lebhafteste bewegten, hatte zu tief gefressen, und hat ein unbefangenes gerechtes Urtheil damals nicht zum Ausdruck kommen lassen.

Zugegeben muß freilich werden, daß einige Veranlassung zu einem solchen Ausgang auch auf Roths Seite lag. Schon in seinen Jünglingsjahren zeigte sein Karakter nicht bloß Ernst und Würde und einen ausgeprägten Widerwillen gegen prunkenden Schein und gleißende Hohlheit, sondern damit verbunden auch eine merkliche Abgeschlos-

senheit und Ungeneigtheit, ohne zwingende Veranlassung sich gegen andere zu öffnen. Dieser Karakterzug verschwand nicht bei dem gereiften Manne, sondern verfestigte sich vielmehr durch Ueberlegung und Grundsatz. Er hat Unzähligen Gutes gethan und Liebe erwiesen; sich nahe kommen ließ er Wenige; nicht einmal Dank nahm er gerne an, sondern entzog sich ihm so viel er konnte; ja öfters mag er sogar den Eindruck erzeigter Güte dadurch selbst geschwächt haben, daß er dem Empfänger die Möglichkeit abschnitt, seinem Danke dafür den gemäßen Ausdruck zu geben, und er erwog vielleicht zu wenig, daß dadurch eine Ader des menschlichen Gefühls verletzt wird, wenn der mit Güte Bedachte die Wohlthat stumm hinnehmen muß und nicht zu erkennen geben darf, daß er die Liebe des Gebers in der Gabe spüre. Indeß wer ist befugt über dergleichen Dinge mit dem anderen zu rechten? und wie viel häufiger findet sich in der Welt das Widerspiel von dieser Eigenthümlichkeit Roths, einer Eigenthümlichkeit, die ihrer Natur nach nur bei einem hochgesinnten und edeln Manne sich finden kann, nie bei selbstsüchtiger Niedrigkeit! Nur Jünglingen gegenüber, denen schon das Alter die ihnen gebührende Stellung anwies, verschwand seine scheinbare Unzugänglichkeit, und der sonst, wie es manchen dünkte, unnahbar ernste Mann entfaltete in dem Verkehr mit ihnen eine Zärtlichkeit der Begegnung, die denen, welche seiner Nähe sich erfreuen durften, unvergeßlich ist. Aber seine übrige Abgeschlossenheit, die sich auch darin kund gab, daß er in den letzten Jahren nie mehr sein Eigenthum verließ, außer wenn ihn buchstäblich Amt und Pflicht rief, daß er zwar fortwährend mit großer Gastfreiheit sein Haus und seinen Tisch für jeden öffnete, der ihm empfohlen wurde oder sich selbst empfahl, aber nicht leicht Besuche erwiderte, nie Einladungen annahm, geschweige öffentliche Orte, wie sie auch heißen mochten, je mit seinem Fuße betrat; diese grundsätzlich gepflogene Zurückgezogenheit von den Berührungen mit der Außenwelt hatte doch die Folge, daß sie ihn mehr als gut war dem Leben und den Zuständen um ihn her entfremdete. Der Mann der klassischen Bildung, der mit den edelsten und bedeutendsten Erscheinungen im Gebiete der Literatur und Geschichte seinen Geist genährt hatte und fortwährend mit ihnen in vertrautem Umgang lebte, verhielt sich mehr und mehr ablehnend und verneinend gegen seinem Sinn nicht homogene Dinge, die gleichwohl nun einmal da waren und Anerkennung heischten, es sey durch Widerlegung oder Billigung. Er aber wollte sie nicht an sich kommen lassen und schnitt das Gespräch ab, wenn die Rede sich auf Erscheinungen wandte, die ihm widerwärtig waren. Für eine solche Haltung aber ist die Welt auf's äußerste empfindlich. Eher noch kann sie verzeihen, daß man sie haßt und bestreitet, als daß man sie ignorire. Das fühlten die Freunde Roths wohl für ihn, beklagten auch im Stillen seine zunehmende Isolirung; aber zu machen war da nichts; solche Männer muß man nehmen und ehren wie sie sind; auch was man mit mehr oder weniger Grund anders wünschte, gehört einmal zu ihrer Eigenheit, ohne die sie nicht wären, was sie sind. Ein Edelstein behält seine scharfen Kanten unter dem Gerölle, in dem er eingebettet liegt, der weiche Kiesel schleift sie ab; wer wird diesem deßhalb den Vorzug geben? Aber man muß diese Seite an dem Karakter Roths ins Auge fassen, um zu begreifen, wie es kommen konnte, daß er bei seiner nicht nachgesuchten Enthebung von der Stelle, in der er ein Segen für die Kirche gewesen war, fast ohne Theilnahme dastand, und keineswegs von der Anerkennung und dem Danke begleitet wurde, auf den er gerechten Anspruch machen konnte. Aber die Zeit ist bald gekommen, wo man sein Recht ihm widerfahren ließ, und dies Gefühl ist nicht im Abnehmen begriffen, so viel sich auch in Staat und Kirche verändert hat.

Indeß behielt er nur kurze Zeit die unerbetene Muße. Nach wenig Wochen schon berief ihn der König in seinen Staatsrath, ohne die versuchte Weigerung anzunehmen. Nachdem aber Roth sein fünfzigstes Dienstjahr erfüllt hatte, begehrte er den Ruhestand und erhielt ihn, wenn auch ungern, von König Maximilian II. bewilligt, jedoch mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß der König nach wie vor sich seines Rathes in wichtigen Geschäften bedienen werde, was auch geschehen ist, bis er am 21. Januar 1852

nach fast vollendetem 72. Lebensjahre in Folge einer an sich leichten Krankheit durch rasch hinzugekommene Abnahme der Kräfte starb.

Noch haben wir aber einer Seite seiner Thätigkeit zu gedenken, die seinem Namen ein ehrendes Gedächtniß zu erhalten für sich allein genügend ist: es sind seine Leistungen als Mitglied der Akademie der Wissenschaften, in welche er bald nach seiner Uebersiedelung nach München berufen worden war. Er selbst hat noch kurz vor seinem Tode eine Auswahl in ihren Sitzungen gehaltener Vorträge und Gedenkreden auf verstorbene Mitglieder herausgegeben, die in stilistischer Hinsicht zu dem Gediegensten gehören, was die deutsche Literatur aufzuweisen hat, und in welchen Beherrschung des Stoffes und Adel der Gesinnung gleichmäßig ihren Ausdruck finden. Die Sammlung ist auf des Verfassers eigene Kosten gedruckt, aber der Buchhandlung Heyder und Zimmer in Frankfurt a. M. zum Besten des Pfarrwaisenhauses in Windsbach in Commission gegeben. Wir nennen aus ihr nur die Lobreden auf Johannes von Müller, Lorenz von Westenrieder, das Ehrengedächtniß Ignaz von Rudhardts, die Vorträge über Thucydides und Tacitus, über die Schriften des M. Corn. Fronto und das Zeitalter der Antonine, dann einen 1811 schon besonders abgedruckten und mit Anmerkungen versehenen Vortrag über Hermann und Marbod. Ferner redigirte er von 1835—1850 die von der Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Gelehrten Anzeigen, und schmückte sie mit zahlreichen eigenen Arbeiten, besonders vielen Anzeigen ausländischer, englischer und französischer Werke, die er mit eben so sachkundigem als geistvollem Urtheil in die gelehrten Leserkreise Deutschlands einführte. Ein werthvolles Denkmal seiner öffentlichen Thätigkeit ist ferner die 1852 bei Georg Franz in München erschienene „Auswahl mündlicher und schriftlicher Aeußerungen in der ersten Kammer der bayerischen Ständeversammlung", deren Mitglied von Roth als Präsident des Ober-Consistoriums war. Darunter befindet sich neben vielen anderen stets lesenswerthen Erörterungen eine Aeußerung über eine im Jahre 1829 eingereichte Beschwerde des Ober-Consistoriums wegen Beeinträchtigung seiner verfassungsmäßigen Selbstständigkeit, und eine aus dem Jahre 1842 über die Kniebeugung protestantischer Soldaten vor dem römisch-katholischen Sakramente, welcher niemand das Zeugniß männlichen, wenn auch maßvollen Freimuths versagen wird, wie denn diese Aeußerungen insgesammt mustergültige Proben staatsmännischer Beredtsamkeit sind. Es ist unbedingt zuzugeben, daß ein jüngerer Redner, namentlich einer geistlichen Standes, über den Punkt der Kniebeugung lebhafter sich ausgesprochen, stärkerer Ausdrücke sich bedient haben würde; ob er daran wohl gethan hätte, ob seine Rede weiser, den Verhältnissen angemessener, in Bezug auf die Persönlichkeit, in deren Entschluß die Abhülfe lag, besser durchdacht und überlegt gewesen wäre, läßt sich mit Grund bezweifeln. Wahr ist, daß diese Rede Roths, als sie bald nachdem sie gehalten war, in weiteren Kreisen bekannt wurde, vielen nicht genügte, denen sie bei weitem nicht feurig und kräftig genug erschien. Wer aber den damaligen Stand der Dinge in München kannte, muß eben darin, daß diese Rede an maßgebender Stelle den gewünschten Eindruck nicht hervorbrachte und nicht sofort einen äußerlich wahrnehmbaren Erfolg hatte, ein Zeichen anerkennen, daß noch andere Momente eintreten mußten, um die Beharrlichkeit zu erschüttern, die an dem einmal erlassenen Befehle fest zu halten entschlossen war, und daß es nicht an Roth lag, wenn die Protestanten in Bayern noch drei Jahre auf die ersehnte Zurücknahme desselben warten mußten. Geschädigt hat die ganze Sache, wie oben schon bemerkt worden ist, gerade die protestantische Kirche am wenigsten, die dadurch vielmehr aus weit verbreiteter Gleichgültigkeit erwachte, im Gefühl ihres guten Rechtes und dem Eifer es zu verfolgen, neu bestärkt wurde. Das Andenken Roths aber muß von der Mißkennung gereinigt werden, die nach vieler, auch sonst wohlgesinnter Männer Meinung einen Schatten auf seine im Uebrigen so fruchtbare und erfolgreiche Leitung der kirchlichen Angelegenheiten Bayerns werfen sollte.

Von seinem häuslichen Leben sey nur gesagt, daß er 1809 in die Ehe getreten

ist mit der Tochter eines Nürnberger Kaufmanns aus einer der angesehensten bürgerlichen Familien jener alten Reichsstadt, Katharina Merkel; daß er mit ihr 33 Jahre in der glücklichsten, durch seltene Uebereinstimmung der Gesinnung und des Karakters geweiheten Ehe gelebt, und nach dem schmerzlich beklagten Verluste eines hoffnungsvollen Sohnes und einer bereits verwittweten Tochter noch vier Kinder, zwei Söhne und zwei Töchter hinterlassen hat, von welchen die beiden Töchter und der jüngere Sohn, Paul Roth, Professor der Rechte in München, noch leben, der ältere Sohn, Johannes Roth, bekannt durch seine Reisen im Orient, zu Hasbeia am Fuß des Antilibanon von einem hitzigen Fieber weggerafft worden ist. Burger.

Ryswicker Clausel. An vielen deutschen Orten, welche Ludwig XIV. unter dem Vorwande der Reunion seit dem Nimweger Frieden (1679) in Besitz genommen hatte, und welche kraft des Ryswicker Friedens (1697) ihren vorigen Besitzern zurückgegeben werden sollten, hatten die Franzosen katholischen Gottesdienst eingeführt und evangelische Kirchengüter den Katholischen zugewendet. Es mußte an sich als selbstverständlich betrachtet werden, daß zugleich alles, was hier gegen das im Westfälischen Frieden verglichene Entscheidungsziel vorgenommen worden, nach dem Sinne dieses Friedens wiederherzustellen sey. Man war schon damit beschäftigt, den Frieden in's Reine zu schreiben, als am 29. Oktober 1697 kurz vor Mitternacht der französische Gesandte darauf drang, im vierten Artikel noch die Clausel beizufügen: „Religione tamen Catholica Romana in locis sic restitutis, in statu quo nunc est, remanente", mit der Drohung, daß der König von Frankreich sonst die Friedensverhandlungen sogleich abbrechen und gegen diejenigen, welche hierin Schwierigkeiten machten, den Krieg fortsetzen würde. Die Gesandten des Kaisers und der katholischen Stände, auch die von Württemberg, der Wetterauischen Grafen und der Reichsstadt Frankfurt unterschrieben; alle übrigen evangelischen Gesandten verweigerten die Unterschrift. In einem Postscripte des Ratifikations-Reichsgutachtens vom 26. November 1697 wurde auf eine Versicherung angetragen, daß die Katholischen gegen die protestantischen Stände im ganzen Reiche sich dieser Clausel nie bedienen würden. Der Kaiser aber ratificirte den Friedensschluß unbedingt, ohne jener Nachschrift auch nur Erwähnung zu thun. Und dabei ließ man es auch am Reichstag endlich bewenden, obwohl sich hernach ergab, daß es sich um 1922 Orte handelte, deren Religionszustand unter dem Schutz dieser Clausel verändert wurde. Namentlich benützte dieselbe zur Beraubung der Evangelischen der ganz von Jesuiten gelenkte Kurfürst Johann Wilhelm von der Pfalz.

S. Pütter's Historische Entwicklung der Staatsverfassung des deutschen Reichs. II. Thl. (2. Aufl.) S. 300 ff. Scheurl.

Renata, Prinzessin von Frankreich, Herzogin von Ferrara, ist eine der anziehendsten Frauengestalten des an berühmten Frauen so reichen Frankreichs, auf's Engste verwachsen mit der Reformation in Italien. Sie war die zweite Tochter von Ludwig XII. und Anna von Bretagne und wurde in Blois geboren den 29. Oktober 1510*). Ihr Name Renée sollte die Hoffnung der Mutter ausdrücken, noch mehr Kinder zu erhalten, was jedoch nicht in Erfüllung ging (Andere leiten den Namen von Ferrara ab?). — Nachdem sie ihre Mutter am 9. Januar 1514 verloren hatte, leitete ihre Schwester Claudia, die edle, tugendhafte Gemahlin von Franz I., ihre Erziehung, und nach deren Tode (1524) war Margaretha von Angoulême, später von Navarra, die Schwester von Franz I., ihre mütterliche Freundin; die beiden Frauen wirkten, sich gegenseitig ergänzend, auf die junge Prinzessin; Claudia hatte den ernsten, strengen Sinn von Anna geerbt; ihr Einfluß war allerdings nicht groß genug, um ihrem Hofe dasselbe Gepräge

*) Haag. France protestante VIII, 411 gibt den 25. Oktober an, Münch den 10. Ich hielt mich an die Angabe von Jules Bonnet (Lettres de Jean Calvin I, 43), da derselbe jedenfalls der beste Gewährsmann ist, indem er, seit Jahren mit einem Werk über Renata beschäftigt, im Besitz einer großen Zahl von nicht herausgegebenen Briefen und Dokumenten ist.

aufzudrücken, aber mitten unter der sittenlosen Umgebung stand sie da, ein leuchtendes Beispiel der Keuschheit und Frömmigkeit; mit meisterhafter Geduld ertrug sie die Ausschweifungen ihres Gemahls, und der Politik fern stehend, führte sie ein stilles, einfaches Leben; ihr Vorbild ist für Renata nicht vergeblich gewesen; aber auch das Treiben von Margaretha von Navarra fand Anklang bei dem hochbegabten Mädchen. Schon Anna von Bretagne hatte Kunst und Wissenschaft geliebt und gefördert, Gelehrte und Künstler aller Art an ihren Hof gezogen; Margarethe setzte dieß fort, und selbst geistreich und gebildet, liebenswürdig und lebhaft, bildete sie den anregenden Mittelpunkt der gebildetsten und ausgewähltesten Gesellschaft von Frankreich. Mächtig wirkte dieß auf Renata ein; das Lernen war ihr ein Spiel, leicht und freudig eignete sie sich die reichen Schätze an, welche das wiedererstandene Alterthum damals vor den Augen Europa's ausbreitete. Latein, Griechisch, Philosophie und Theologie, besonders Mathematik und Astronomie mit ihrem Auswuchs der Astrologie, waren ihr bekannte Wissenschaften, und über diesem Reichthum des Geistes und der Bildung mochte man vergessen, daß weder schöne Gesichtszüge noch ein schöner Körper sie zierten. Renée war viel umworben; ihre Mutter hatte schon den Anfang dazu gemacht, indem sie für das dreijährige Mädchen einen Gemahl in der Person des Erzherzogs Karl von Oesterreich (nachmals Karl V.) aussuchte; die Unterhandlungen zerschlugen sich, aber seitdem richten sich nach der politischen Constellation ihre jedesmaligen Freier oder wie man sie nennen soll; so war der Markgraf Joachim von Brandenburg vorgeschlagen, nach diesem Heinrich VIII. von England (nach dessen Scheidung von Katharina), aber man fürchtete, er möchte Ansprüche auf die Erblande von Renata, auf die Bretagne, erheben; dann suchte man nach der Schlacht bei Pavia durch eine Heirath Renata's mit dem Connetable von Bourbon den mächtigen Vasallen mit Frankreich zu versöhnen und den Frieden von Madrid zu befestigen. Endlich wurde sie an einen kleinen italienischen Fürsten, Herkules von Este, Herzog von Ferrara, am 30. Juli 1527 in Paris vermählt. Wie weit die Neigung des Herzens berücksichtigt wurde, können wir nicht entscheiden; politische Gründe waren mannichfach da; man wollte die französische Partei in Italien stärken und zugleich Ferrara, das ein Lehen des Pabstes war, gegen römische Ansprüche schützen. Ungern hat Renata Frankreichs Boden verlassen, nie ist sie im fremden Lande ganz heimisch geworden; mit Stolz erzählten ihre Landsleute, daß sie zeitlebens Französin geblieben sey, daß kein bedrängter oder verarmter Franzose ungetröstet ihren Hof verlassen habe; aber von Seiten der Italiener und auch ihres Gemahls zog diese warme Anhänglichkeit an die Heimath ihr manche Unannehmlichkeit zu. Im Jahre 1529 war Herkules (II.) Herzog geworden; auf die Politik hatte Renata keinen Einfluß, um so angenehmer war es, daß ihr Gemahl ihren Geschmack an Kunst und Wissenschaft theilte. Das Beispiel von Florenz und den Mediceern, was Anna und Margaretha in Frankreich gethan hatten, sollte in Ferrara wiederholt werden; eine reiche Mitgift machte es der Fürstin leicht, die Gelehrten länger zu fesseln. Bernardo Tasso, der Vater von Torquato, wurde im Jahre 1529 ihr Sekretär. Ariost war schon seit einiger Zeit in Ferrara, Calcagnino, Morata, Lilio, Giraldo, Flaminio, Curione u. s. w. — es gibt nicht leicht einen berühmten Namen Italiens, der sich nicht länger oder kürzer bei ihr aufgehalten, und das schöne Wort, welches Göthe in Torquato Tasso Renata's Tochter Eleonore sagen läßt:

> „Wohin sich das Gespräch der Edlen lenkt,
> Ich folge gern, denn mir wird leicht zu folgen" —

mochte bei Renata in jenem Kreise volle Geltung finden. Die Frivolität, welche gern solche geistreichen Kreise zu verunstalten pflegt, hielt Renata fern, die Tugend ihrer Mutter war auf sie übergegangen. Eine Schaar schöner, blühender Kinder umgab sie: Anna (geb. 16. Nov. 1531), Alfons (22. Nov. 1533), Lukretia (16. Dezbr. 1535), Eleonore (19. Juni 1537) und Ludwig. Renata versäumte nichts, was ihrer Erziehung förderlich seyn konnte; die berühmtesten Lehrer wurden an den Hof gezogen und unter-

richteten die Töchter. Anna, im edlen Wettstreit mit ihren Gespielinnen Olympia Morata (s. d. Art.) und Anna von Parthenay, übersetzte italienische Fabeln in's Lateinische, und als im J. 1543 Paul III. Ferrara mit einem Besuche beehrte, führten die Prinzen und Prinzessinnen nach der Sitte der Zeit ein Lustspiel des Terenz vor dem heiligen Vater auf. Wohl eben so schön als richtig sagt Eleonore bei Göthe:

„Die Kenntniß aller Sprachen und des Besten,
Was uns die Vorwelt ließ, dank' ich der Mutter;
Doch war an Wissenschaft, an rechtem Sinn
Ihr keine beider Töchter jemals gleich;
Und soll sich eine je mit ihr vergleichen,
So hat Lucretia gewiß das Recht."

Aber wer im 16. Jahrhundert lebte und wer, wie Renata, Theil nahm an den geistigen Bestrebungen der Zeit, konnte dem Strome, der damals von Deutschland aus sich über die Welt ergoß, nicht gleichgültig gegenüberstehen, er mußte entweder für oder gegen die Reformation seyn. Renata war der Reformation geneigt; schon die Tradition ihres Hauses führte sie auf diese Bahn; ihr Vater Ludwig XII. hatte im Kriege mit Pabst Julius II. eine Medaille schlagen lassen mit der Aufschrift „Perdam Babylonis nomen"; noch in späten Tagen, da ihr Calvin dieselbe als Geschenk schickte, sagt sie in ihrem Dankschreiben: „Ich habe Gott gelobt, daß der selige König, mein Vater, diese Devise gewählt hat; und wenn Gott ihm nicht die Gnade verliehen, sie auszuführen, so bewahrt er dies vielleicht für einen seiner Nachkommen auf." — Im Umgange mit der freigesinnten, selbst der Reformation geneigten Margaretha von Navarra wurden diese Sympathieen genährt. Als sie Frankreich verließ, war eben das Blut der ersten Märtyrer geflossen; mit diesen Eindrücken kam sie nach Italien, wo sie Alles in voller Gährung fand; gerade die ehrenwerthesten und bedeutendsten Männer, mit welchen sie in Berührung kam, erkannten die Mißbräuche des Pabstthums an und waren einer Reformation nicht abhold, wenn sie auch keine Trennung von der katholischen Kirche wollten, wie Contarini, Sadolet, Bembo u. A. Ihre Gouvernante, die sie aus Frankreich begleitet hatte, Frau von Soubise, und deren Kinder Anna und Johann von Parthenay waren entschieden evangelisch gesinnt. Ihrem eigenen inneren Wesen endlich entsprachen die Lehren der Reformation weit mehr als der katholische Pomp. So vereinigte sich Alles, um sie der Reformation zuzutreiben, und sie selbst nahm auch bald eine darauf bezügliche Stellung ein. Bruccioli wurde von ihr ermuthigt, die Bibel in's Italienische zu übersetzen, und ihr war auch die erste Ausgabe von 1541 gewidmet. Die flüchtigen Protestanten richteten ihr Augenmerk auf ihren Hof, um dort Zuflucht zu finden. Clement Marot, der schon ihre Hochzeit durch ein carmen verherrlicht hatte, kam ungefähr um's J. 1535, wurde auf das Freundlichste aufgenommen und, weil „ihr seine Handschrift gefiel", zum Sekretär ernannt. Aber um dieselbe Zeit kam ein anderer Flüchtling zu ihr, der bestimmt war, einen ganz anderen Einfluß auf Renata auszuüben, Calvin (Herbst 1535). Unter dem Namen Charles d'Espeville, den wir auch unter vielen seiner Briefe finden, wurde er dem Herzog vorgestellt. In einer kleinen Kapelle, die man noch im Palast der Herzogin von Este zeigt, wurde gebetet, die Bibel gelesen und erklärt; die französischen Damen nahmen daran Theil, auch Italienerinnen waren nicht ausgeschlossen, eine von ihnen, Francisca Oswichronia, wurde durch Calvin's Vorträge, welche ein eifriges Studium der Schrift begleitete, bewogen, im J. 1538 einem lutherischen Arzte Johann Sinapi die Hand zu reichen und mit ihm Italien zu verlassen. Der Herzog, eigentlich gleichgültig gegen jede Religion, duldete anfangs die Versammlungen, bis der Kreis der Zuhörer sich so erweiterte, daß man von Rom aus Vorstellungen dagegen erhob. Der Herzog, durch sein Lehnsverhältniß in Abhängigkeit, hatte alle Ursache, den von dort ausgesprochenen Wünschen Rechnung zu tragen. und so gebot er Calvin, seinen Hof zu verlassen. Muratori erzählt — freilich auf wenig beglaubigte Weise —, Calvin sey in Ferrara selbst ver-

haftet worden, um nach Bologna geführt zu werden, aber auf dem Wege dahin sey er, wie Luther nach dem Wormser Reichstage, von verkappten Reitern überfallen und in Freiheit gesetzt worden; welche kühne Hand den verwegenen Streit ausgeführt, sey leicht zu errathen. Wie dem seyn mag, gewiß ist, daß Calvin nach einem Aufenthalte von mehreren Monaten Ferrara verließ, aber die dort zugebrachten Tage waren nicht vergeblich gewesen. Durch Calvin ist Renata Protestantin geworden. Allerdings ist sie in Italien nie förmlich vom Katholicismus zurückgetreten, nie hat ein solch feierliches Uebertreten zur neuen Lehre stattgefunden, wie etwa bei Coligny, es gab noch manche Zeit des Schwankens und Zweifelns, und der Biograph Renata's, dem ihre Briefe zu Gebote stehen, hat da noch Einiges aufzuklären. Aber dennoch, glaube ich, ist es gerechtfertigt, zu sagen, sie ist Protestantin gewesen und durch Calvin es geworden. Freunde und Feinde haben sie stets als Anhängerin des neuen Glaubens angesehen: wenn sie in Italien, durch die Gewalt der Verhältnisse genöthigt, ihre Ueberzeugungen manchmal verbergen und zurücktreten lassen mußte, so galt doch ihr Hof bei den einen als die Wiege der Ketzerei, bei den anderen als der Zufluchtsort der Verfolgten; wäre sie nicht zu sehr angesteckt gewesen von dem Gifte der Reformation, so hätte man sie nicht so hart verfolgt, so hätte Calvin keinen so regen Briefwechsel mit ihr unterhalten. Als sie nach dem Tode ihres Gemahls nach Frankreich zurückkehrte, war sie ganz entschieden eine Hauptstütze der protestantischen Partei.

Bald nach Calvin's Weggang mußte auch Marot den Hof von Ferrara verlassen; er wandte sich nach Venedig, und Renata's Fürsprache verschaffte ihm dann die Erlaubniß zur Rückkehr nach Frankreich; Lion Jamez, der weniger verdächtig schien, nahm seine Stelle bei der Herzogin ein; ihr Gemahl war nämlich mit Kaiser und Pabst in ein Bündniß getreten und hatte dadurch ganz mit der französischen Partei gebrochen; alle Franzosen sollten von seinem Hofe entfernt werden, auch seine Gemahlin, mit welcher er ohnedieß nicht immer im besten Einvernehmen stand, sollte ihrer französischen Freunde und Diener beraubt werden; Frau von Soubise wurde fortgeschickt (Frau von Pons durfte jedoch bleiben), Renata mit italienischen Dienern umgeben. Es war eine trübe, unangenehme Zeit für Renata, die sich leider mehrfach wiederholte; wenn der Herzog damals wenigstens nicht gegen den Glauben seiner Gemahlin auftrat, so war ihm doch ihre ausgesprochene Hinneigung zu den Franzosen, ihre Freigebigkeit gegen ihre Landsleute stets ein Dorn im Auge. Im Jahre 1539 bittet sie den Connetable Montmorency, sich bei ihrem Schwager Franz für sie zu verwenden, damit man sie anständiger behandle; vom März 1555 liegen Briefe an ihren Neffen Heinrich II. vor, nach welchen man ihr auch die Verwaltung ihres eigenen bedeutenden Vermögens entzogen hat, selbst ihr Geschmeide habe man ihr genommen. Daß die französischen Proteste nicht allzu viel ausrichteten, ist sicher anzunehmen.

Mehr Stärkung und Anregung fand sie in dem Briefwechsel mit Calvin, der eine unserer Hauptquellen für ihr inneres und äußeres Leben ist und wobei allein zu bedauern ist, daß bis jetzt nur die Briefe Calvin's an Renata vorliegen (m. vgl. Jules Bonnet, Lettres de Jean Calvin. Paris 1854. 2 Bde.), nicht auch die Briefe von Renata. Bis zum Ende seines Lebens stand der Reformator im häufigsten Verkehr mit der Prinzessin; er ist ihr geistlicher Führer und Berather in Allem, in den ernsten Fragen des Gewissens wie in den einfachen Erkundigungen wegen Allmosen, mit sicherem Blick überschaut er das Mißliche ihrer Lage, aber auch die Schwächen des eigenen Herzens bleiben ihm nicht verborgen, und mit dem edelsten Freimuth hält er seiner hochgebornen Freundin ihre Fehler vor, ohne sie zu erbittern und ohne die Gränzen, welche die gesellschaftliche Ordnung zwischen ihnen gezogen hatte, zu überschreiten. Die ganze Correspondenz ist von dem Bewußtseyn durchweht, er halte sie für ein auserwähltes Werkzeug, das Reich Jesu Christi in Italien und in Frankreich zu fördern, und demgemäß habe sie zu leben. Gleich der erste Brief Calvin's (vom J. 1541, s. Bonnet I, 43 ff.) zeigt uns seine pastorale Weisheit im schönsten Lichte, gewährt aber

zugleich einen Einblick in das religiöse Leben, das den Hof von Ferrara bewegte. Renata hat einen französischen Geistlichen, François, freilich — nach Calvin's Schilderung — einen karakter- und grundsatzlosen Menschen, der um schändlichen Gewinnes willen bei Renata diente und ihr die Erlaubniß gab, neben dem protestantischen Abendmahl auch die Messe zu besuchen, und als eine der evangelisch gesinnten Hofdamen dies für gottlos erklärte, hatte man ihr die fürstliche Gunst entzogen. Calvin, der davon Nachricht bekam, hielt der Herzogin eine stattliche Vorlesung über Bedeutung und Wesen der Messe und beschwört sie inständig, durch ihre Theilnahme an derselben nicht die Unwissenden zu dem Glauben zu verführen, als billige sie die Messe. — Der Brief hat seine Wirkung nicht verfehlt; am Anfange der vierziger Jahre war das geistige Leben in Ferrara in seiner schönsten Blüthe, auch das Glaubensleben frisch und kräftig, die Verfolgungen hatten noch nicht begonnen. Aber sie ließen nicht lange auf sich warten. Vom Jahre 1542 an, seit Einführung der Inquisition, vor der Bestätigung des Jesuitenordens begann der Katholicismus das verlorene Land wieder zu gewinnen und die Protestanten zur alten Kirche zurückzuführen oder auszurotten. Auch Ferrara blieb nicht verschont. Im J. 1545 ward auch hier die Inquisition eingeführt, die auswärtigen Mitglieder der protestantischen Gemeinde zerstreuten sich und kehrten in ihre Heimath zurück, die Italiener wagten nicht mehr, dorthin zu flüchten. Im Oktober des Jahres 1550 wurde Fannius (aus Faenza) nach zweijähriger harter Haft, aus welcher ihn weder Renata's noch Lavinia's (von Rovere) Fürbitte befreien konnte, erdrosselt, er galt als der erste Märtyrer der italienischen Kirche. Im Jahre 1551 wurde ein Protestant Georg Siculus ohne weitere Procedur gehenkt, die gottesdienstlichen Versammlungen, welche bisher bestanden hatten, mußten aufhören, die Jesuiten erhielten die Erlaubniß, sich niederzulassen, und die drei Schulen, die sie gründeten, waren zahlreich besucht; indeß strengten sie sich vergeblich an, bei Renata Einfluß zu gewinnen; sie ließ keinen vor sich. Aber es konnte nicht fehlen, daß auch gegen sie endlich ein Hauptschlag geführt wurde. Man hatte Frankreich vermocht, dazu die Hand zu bieten; Heinrich II. sandte den Inquisitor Du Oris mit einem eigenhändigen Briefe an die Herzogin (1554), worin der König seinen tiefen Schmerz ausdrückte, daß seine einzige, hochgeliebte Tante in dieses Labyrinth von unseligen verdammten Irrthümern eingetreten sey. Oris war bevollmächtigt, der Herzogin und ihrer ganzen Familie über die Hauptcontroversen Predigten zu halten, denen sie anwohnen m u ß t e; halfen diese Bekehrungsversuche nichts, so sollte man zu Zwangsgraden schreiten. Trotz des unangenehmen Zerwürfnisses in ihrem häuslichen Leben war die Herzogin standhaft geblieben, sie beichtete nicht, sie ging nicht zur Messe; auch ihre Freunde waren nicht müssig; als Lion Jamez, ein treuer Freund der Herzogin, vernommen, daß Oris nach Ferrara bestimmt sey, begab er sich ebenfalls dahin, um ihm Widerstand zu leisten. Calvin sandte Franz Morel (von Collonges), um ihr Seelsorger zu seyn; aus den vorhandenen Nachrichten geht jedoch nicht hervor, ob sie zur Herzogin zugelassen wurden. In dem Sturme, der über den Protestantismus in Ferrara hinbrauste, hielten nur Wenige aus; Olympia Morata rühmt von ihrer Mutter, sie sey dem Evangelium treu geblieben. Der Herzog Herkules achtete die Zeit für gekommen, die Gewaltschritte, zu denen Heinrich II. ihn ermächtigt und aufgefordert hatte, auszuführen. Am 17. September 1554 ließ er seine Gemahlin mit zwei ihrer Frauen in das alte Schloß Este bringen, das ihr als Gefängniß dienen sollte; ihre Töchter Leonore und Lucretia wurden in ein Kloster geschickt; so war Renata ganz abgeschlossen von denen, welche ihr Stärkung und Trost bringen konnten, und dies Loos war ihr zu hart; sie gab nach und sandte am 23. September nach dem Pater Pelletario, um ihm zu beichten und das Abendmahl auf katholische Weise zu genießen; am 1. November wiederholte sie dieß, dann wurde sie am 1. Dezember wieder in ihren Palast zurückberufen. Es fehlen uns die näheren Nachrichten, um Renata's Verfahren ganz beurtheilen zu können, aber es blieb ein Akt unseliger Schwäche. Begreiflich ist der Jubel der Jesuiten über diesen Sieg, nicht minder die

gerechte Treuer ihrer Freunde. „Wie selten ist bei den Vornehmen das Beispiel der Standhaftigkeit", schrieb Calvin an Farel, aber auch in einem Briefe an die Herzogin selbst lieh er seinen Gefühlen Worte; er wußte, daß sie nur den Drohungen nachgegeben habe, und wußte auch die Quelle des Trostes; auf die Barmherzigkeit Gottes, der jedem Gefallenen seine vergebende Hand darbietet, wies er sie und mahnte sie mit allem Ernst der Liebe, sich zu erheben, zu bedenken, wie theuer erkauft sie sey, und so deßwegen allen Anläufen des Teufels standhaft zu widerstehen (2. Febr. 1555, Bonnet II, 3 ff.). Calvin hatte sich in seiner Schülerin nicht getäuscht; eine solche Verirrung von Renata, wie die genannte, ist uns nicht mehr bekannt, die Prüfungen hörten allerdings nicht auf. Am 10. Juni 1555 schrieb Calvin, obwohl er gewünscht hätte, zu hören, daß sie in Ruh und Frieden Gott dienen könne, so solle sie die Angst, in der sie schwebe, als eine Prüfung ihres Glaubens betrachten, Bonnet II, 57., und noch im J. 1558 heißt es: J'ay entendu, que vous n'estes pas sans espines dans votre maison, II. 217 — aber sie dienten zur Läuterung und Bewährung; in großer Zurückgezogenheit übte sie ihren Glauben aus, war aber doch im Stande, Abgesandte und Briefe Calvin's zu erhalten, und unverkennbar zeigen diese letzteren ein fortwährendes Steigen ihres Glaubenslebens. Wo sie konnte, unterstützte sie ihre verfolgten Glaubensgenossen und suchte neue Seelen für das Evangelium zu gewinnen. Es wird erzählt, Andelot, der Bruder Coligny's, sey von ihr während seiner Gefangenschaft in Mailand (1551—1556) durch sie mit den Schriften Calvin's bekannt geworden. Die beiden Männer traten dann in Correspondenz, und so gebührt Renata und Calvin das Verdienst, den tapfersten Degen Frankreichs für den Protestantismus gewonnen zu haben.

Werfen wir noch einen Blick auf Renata's häusliche Verhältnisse. Als Heinrich II. im Jahre 1548 in Italien sich aufhielt und der Herzog Herkules ihm einen Besuch in Turin abstattete, warb der König um die Hand seiner Verwandtin Anna für Franz von Lothringen, Herzog von Guise. Es waren auch hier politische Erwägungen, welche diesen Ehebund hervorriefen; man wollte Ferrara recht fest an das französische Interesse ketten; der Herzog ging bald darauf ein, denn er sah in dem brillanten tapferen Officier eine glänzende Parthie für seine Lieblingstochter, aber lange dauerte es, bis der Widerstand Renata's überwunden wurde, die den größten Feind des Protestantismus nicht zu ihrem Schwiegersohne haben wollte; die Hochzeit fand statt am 29. Sept. 1548. Anna zeigte selbst auch entschiedene Vorliebe für diesen Glauben; sie galt am französischen Hofe eine Zeit lang für eine geheime Hugenottin, und ein herrlicher Brief ihrer Freundin Olympia Morata (Juni 1554) ermahnt sie, in der erkannten Wahrheit zu beharren und ihren ganzen Einfluß aufzubieten, um das Loos der verfolgten Protestanten zu erleichtern. Es scheint nicht, daß Anna wegen ihrer Gesinnungen Mißhelligkeiten von Seiten ihres Gemahls ausgesetzt war, auch ist sie nie förmlich zum Protestantismus übergetreten, und später ging sie Hand in Hand mit der katholischen Partei. Der älteste Sohn Renata's, Alfons, war mit seinem Vater ganz zerfallen; im Mai 1552 verließ er heimlich das elterliche Haus und floh nach Frankreich, und erst Guise, der 1557 mit einem Heere nach Italien kam und Ferrara zum Eintritt in das Bündniß von Pabst und Frankreich gegen Spanien nöthigte, führte den Flüchtling zurück und brachte eine leidliche Aussöhnung zu Stande. Man kann sich denken, wie Renata unter diesen Verhältnissen litt, ja ihr Leben war nicht ohne Dornen, die fröhlichen Zeiten waren verschwunden und die Kriegslast ruhte so schwer auf dem Lande, daß die Universität in Ferrara eine Zeit lang geschlossen wurde. Am 3. Oktober 1559 starb Herkules, eine ungetrübte Einheit der Gatten war nicht hergestellt worden, der Einfluß der Jesuiten auf den Herzog hatte in der letzten Zeit zugenommen, ein Jahr vor seinem Tode hatte er seiner Gemahlin das Lustschloß Belriguardo vermacht unter der Bedingung, daß sie als gute Katholikin lebe, und noch auf seinem Sterbebette verlangte er von ihr den Eid, daß sie die Correspondenz mit Calvin aufgebe; er wußte: dann war sie für den Katholicismus wieder gewonnen. Renata leistete das Versprechen, Calvin

dem sie ihre Noth klagte, tadelte sie, daß sie es gegeben, aber entband sie davon (vgl. Bonnet II, 338). Da Alfons beim Tode seines Vaters in Frankreich war, ergriff Renata für ihn die Zügel der Regierung; als er den heimathlichen Thron bestiegen, hegte seine Mutter die berechtigte Hoffnung, nun freier ihren Glauben bekennen zu dürfen, aber sie täuschte sich. Nach einer Zusammenkunft mit dem Pabste Pius IV. eröffnete Alfons seiner Mutter, entweder müsse sie ihren Glauben oder sein Land verlassen. Renata wählte das letztere; es mochte sie schmerzlich ankommen, von ihren jugendlichen Töchtern scheiden zu müssen, aber man hatte sie stets etwas fern von ihnen gehalten, und in religiöser Hinsicht übte sie durchaus nicht den Einfluß auf sie aus, der das Band des gemeinsamen Glaubens zu den Banden des Blutes hinzugefügt hätte. Die vielen Kränkungen, welche sie in Italien erfahren, machten die Sehnsucht nach dem alten Vaterlande, dem sie ohnedieß immer im Herzen treu geblieben war, nur steigern; wohl sank mit ihrem Wegziehen wieder eine der Hauptstützen des Protestantismus in Italien dahin, aber sie selbst hoffte in Frankreich ungestört und in Frieden Gott dienen zu können, wenn auch die Aussicht, als Tante von Franz II. Einfluß auf die Regierung ausüben zu können, wenig Verlockendes für sie darbot; Calvin warnte sie nachdrücklich vor diesem „Abgrunde", da man nur beabsichtige, mit ihrem guten Namen eine schlechte Sache zuzudecken. Bonnet II, 339. Im September 1560 verließ sie Ferrara, bedauert von den Armen und vom Volke, bei welchem sie ein gesegnetes Andenken sich erworben hatte.

Ihre Ankunft in Frankreich fiel gerade in jene schlimme Zeit, da die Guisen und die Prinzen von Geblüt (Anton von Navarra und Condé) im bittersten Hader standen, der letztere gefangen und schon zum Tode verurtheilt war. Renata hatte allein den Muth, ihrem Schwiegersohne in's Gesicht zu sagen: wäre sie in Frankreich gewesen, so wären solche Dinge (Condé's Verhaftung) nicht vorgekommen, aber man möge sich vor der Zukunft hüten, die Wunde werde lange bluten, denn ungestraft vergreife man sich nicht an dem königlichen Blute von Frankreich. Der Tod von Franz II. (5. Dezbr. 1560) änderte die Lage der Dinge vollständig, der Einfluß der Guisen wurde gebrochen, der Strom der protestantischen Bewegung begann rasch seine Wogen durch ganz Frankreich zu treiben, eine Menge der bedeutendsten Männer und Frauen schlossen sich offen an die Reformation an. Auch Renata trat jetzt frei als Schützerin und Pflegerin derselben auf; sie bat in Genf um einen evangelischen Geistlichen und erhielt den schon genannten Franz Morel (de Collonges); sie war im steten Verkehr mit dem Admiral, dessen Rath sie in allen Dingen einholte, mit den vornehmen Frauen, welche der neuen Lehre anhingen, wie Coligny's Frau, der Schwiegermutter von Condé, Frau von Roye, besonders Johanna d'Albret, der Königin von Navarra, welche sie wie eine Mutter liebt und verehrt und von der sie hofft, wie die verstorbene Königin von Manasia (Margaretha) die erste Fürstin dieses Reichs gewesen sey, welche das Evangelium begünstigt habe, so werde die jetzige dieses Werk zu einem glücklichen Ende führen. In ihrem Wittwensitze Montargis, oder wo sie sich sonst aufhielt, läßt sie regelmäßigen Gottesdienst halten, ihre Dienerschaft hält sie zu einem frommen sittenstrengen Wandel an und sucht durch ihr eigenes Vorbild sie ihrem Glauben zuzuwenden, ohne aber irgend einen Zwang auszuüben, ohne die katholisch gebliebenen Diener wegzuschicken; auch die rigorösen Forderungen ihres Geistlichen in Betreff der Kirchenzucht konnte sie nicht billigen, und sie wendet sich bittend an Calvin, um eine Vermittelung einzuleiten (s. den interessanten Brief in Cimber et Danjon, Archives curieuses I. Serie. Tom. V. p. 399 sqq.). Eine rechte Mutter der Armen, gebraucht sie ihren Reichthum dazu, Unglückliche aller Art zu unterstützen, besonders aber die Bedrängten der eigenen Kirche. Von allen Seiten wird sie um Rath und Hülfe angegangen. Im Jahre 1561 war es in ihrer Stadt Montargis zu blutigen Kämpfen zwischen den Protestanten und Katholiken gekommen, Renata hatte alle Mühe, Frieden zu stiften, und der katholisch gesinnte Memoirenschreiber Claude Haton versichert, daß nachher nichts mehr die Eintracht der

beiden Confessionen gestört habe. Bei dem Religionsgespräch in Poissy war sie ebenfalls anwesend — stets bereit, ihren Einfluß für die Protestanten geltend zu machen. Wie bekannt, waren alle Bemühungen vergeblich, und Renata hatte nicht nur den Schmerz, den Bürgerkrieg in ihrem geliebten Vaterlande ausbrechen zu sehen, sondern den viel größeren, daß es ihr eigener Schwiegersohn war, der die Fackel des Krieges entzündet hatte, welcher 30 Jahre lang Frankreich verheeren sollte. Tief bekümmert, aber fest entschlossen, Protestantin zu bleiben, zog sie sich nach Montargis zurück, es sollte während aller Religionskriege eine Zufluchtsstätte für ihre Partei seyn. Entschieden wies sie die Zumuthung, die Prediger fortzuschicken und katholisch zu werden, zurück; die Drohung, sie in ein Kloster zu sperren, war für die schon ältere Dame nur lächerlich; sie fühlte auch, daß dieselbe nicht allzu ernstlich gemeint sey, da ihre eigene Tochter sie vorbringen mußte, und Mutter und Tochter lebten in gutem Einvernehmen. Bedenklicher war es, als eine katholische Abtheilung von 400 Mann unter Malicorne sich der Stadt bemächtigte und mit der Beschießung des Schlosses drohte, wenn die geflüchteten Hugenotten nicht herausgegeben würden. Da rief die beherzte Frau: nur der König von Frankreich habe ihr etwas zu befehlen, und wenn Malicorne Gewalt anwenden wolle, so stelle sie sich selbst auf die Mauer, dann wolle sie sehen, ob er wage, eine Königstochter zu tödten. Es ist ihr nichts zu leide geschehen, auch hat einer Andeutung nach der Herzog von Guise sie geschützt, und in den späteren Kriegen war eine stillschweigende Uebereinkunft, die hohe Wittwe, von deren Hand eine Fülle von Wohlthaten auf beide Confessionen floß, ungekränkt in ihrem Schlosse und in der Ausübung ihres Glaubens zu lassen. Eine harte Prüfung für sie war der Tod ihres Schwiegersohnes, des Herzogs von Guise (24. Februar 1563). Knüpfte sich doch aller Haß der Protestanten an diesen Namen, an den Urheber des Blutbades von Vassy; in den Jubel der Partei über die Ermordung ihres Todfeindes konnte Renata natürlich nicht einstimmen; ihr blutete das Herz, wenn sie an ihre Tochter dachte, welcher Calvin schon ein Jahr zuvor prophetisch Unheil verkündet hatte und die auch vom protestantischen Haß gestreift wurde, obgleich sie jenes Blutbad zu verhindern gesucht hatte. Von Renata's Gefühlen gibt der oben erwähnte Brief Rechenschaft; sie erkennt die Fehler ihres Schwiegersohnes wohl an, sie weiß, daß er die Gemeinden Gottes verfolgt hat, aber ihr entgeht auch nicht, daß man alle Sünden der Anderen auf ihn abgeladen, sie kann nicht glauben, daß er von Gott verworfen sey (nachdem sie vorher ausgesprochen, wenn sie wüßte, daß ihre Eltern oder Kinder verworfen seyen, würde sie dieselben tödtlich hassen und sich dem Willen Gottes fügen); davon zeugen seine letzten Worte auf dem Todtenbette. Man fühlt Renata an, wie ihr Herz gespalten war, wie Glaubens- und Blutsverwandtschaft mit einander rangen in peinlicher Fehde — die unselige Folge des unnatürlichen Bruder- und Religionskrieges — und wie sie mit dem einfachen Sinne für Liebe und Wahrheit doch über den Parteien steht.

Als nach dem Frieden von Amboise (März 1563) Renata weder im Louvre noch in ihrem eigenen Hause in Paris predigen lassen durfte, kehrte sie nach Montargis zurück und verließ nur selten diesen stillen Aufenthalt, der ihr durch die Nachbarschaft von Coligny's Stammschloß Châtillon sur Loing doppelt angenehm war. Einmal noch, so wird erzählt, machte sie eine größere Reise, als sie den König Karl IX. auf seiner Rundreise durch Frankreich begleitete. Sie scheint dabei die Absicht gehabt zu haben, durch ihre hohe Stellung geschützt, die protestantischen Gemeinden zu stärken, ihre Beschwerden beim Könige zu vermitteln, und Aehnliches. Das Verzeichniß der Ausgaben, welches noch auf uns gekommen ist, legt einen glänzenden Beweis von ihrer Wohlthätigkeit und Freigebigkeit ab. Bei der fanatischen Bevölkerung von Toulouse erregte ihr Thun Haß und Erbitterung, die sich darin Luft machten, daß sie mit ihrem Geistlichen insultirt und mit Steinen nach ihr geworfen wurde. Im Uebrigen wohnte sie still und ruhig in Montargis, immer bereit, Jedermann Gutes zu thun. Das Städtchen erfreute sich ihrer wohlwollendsten Fürsorge; konnte sie auch die glänzende Gelehrten-

welt von Ferrara nicht mehr um sich versammeln — und wenn sie gekonnt, so hätte sie es wohl nicht gethan, ihr Sinn war ein anderer geworden —, so begnügte sie sich, eine Schule zu gründen und sonst die Stadt zu vergrößern und zu verschönern. Nach einer Notiz vom Jahre 1566 nahm sie lebhaften Antheil an der Uebersetzung des Neuen Testaments in's Spanische. Ein schmerzlicher Verlust für sie war der Tod von Calvin, noch auf seinem Sterbebette, als er nicht mehr im Stande war, selbst die Feder zu führen, hatte er durch seinen Bruder einen Brief an Renata schreiben lassen (4. April 1564), den letzten der französischen Correspondenz, der vorhanden ist. Von Jahr zu Jahr war seine Hochachtung vor ihr gestiegen, wird sein Loben häufiger, seine Zuneigung inniger. Mit gerechter Freude hebt er hervor, wie sie ihre frühere Schwachheit durch Standhaftigkeit habe vergessen gemacht, wie sie es für Ruhm erachte, wenn ihr Schloß in Nähe und Ferne den Namen Hotel-Dieu (Armen- und Krankenhaus) trage. Der ernste Reformator durfte sich freuen, eine solche Seele dem Evangelium zugewandt zu haben, und auch Renata mochte seinen Tod schmerzlich beklagen, denn Niemand hatte so viel Einfluß auf ihr inneres und äußeres Leben gehabt, Niemandem hatte sie so viel zu danken wie Calvin. — Es ist mir nicht bekannt, wer nachher ihr Beichtvater und Berather in geistlichen Dingen gewesen ist. Ueberhaupt schwinden die Nachrichten über die letzten zehn Jahre ihres Lebens in beklagenswerther Weise zusammen.

Im zweiten Religionskriege, (Sept. 1567 bis März 1568) wurde sie nicht beunruhigt, als sie dagegen im dritten (August 1568 bis 1570) nach gewohnter Weise eine Schaar von Flüchtligen „unter ihre Fittige" genommen, erhielt sie den gemessenen Befehl vom Herzog von Alençon, dieselben auszuweisen; sie mußte der Gewalt nachgeben, wehklagend verließen die Unglücklichen ihre betrübte Beschützerin, schon erblickten sie die katholischen Truppen, welche voll Begierde auf die Wagen und das Gepäck als sichere Beute sich stürzen wollten, da kam Allen unerwartet eine protestantische Streifschaar durch wunderbare Fügung in diese Gegend und geleitete ihre Glaubensbrüder wohlbehalten nach La Charité. Während der Bartholomäusnacht war sie in Paris im Hotel de Laon; nicht nur daß sie selbst von dem Blutbad verschont wurde, sondern es gelang ihr auch, mehrere Protestanten zu retten, unter anderen den Geistlichen Merlin und seinen Sohn, sowie die Tochter des Kanzlers L'Hôpital; sie führte dieselben mit einer Bedeckung, welche ihr Enkel, der junge Herzog von Guise, zur Verfügung stellte, nach Montargis und sorgte für ihr weiteres Fortkommen. Man hatte nicht gewagt, die allgemein verehrte Dame in das Schicksal ihrer Glaubensgenossen zu verwickeln, und während sonst alle Großen, deren man habhaft werden konnte, zur Messe gezwungen wurden, durfte Renata ungestört in der Stille ihren protestantischen Gottesdienst halten; wohl erfuhr sie manche Drohungen, aber da sie fühlte, daß ihr nur noch eine kurze Spanne Zeit zugemessen sey, achtete sie nicht auf dieselben, und man ließ sie dann gewähren. Der Tod erlöste sie von ihren Prüfungen am 12. Juni 1575. Dem Glauben, der sie aufrecht erhalten in allen Anfechtungen, hatte sie in ihrem Testament einen beredten Ausdruck gegeben. In der Schloßkirche von Montargis ruhen ihre sterblichen Reste. Als strenge Calvinistin hatte sie verlangt, ohne Gepränge beigesetzt zu werden, „da dieß den Todten nichts nütze und die Lebenden nicht tröste." —

Wie reich das Leben war, das sich hiemit geschlossen, darüber wird uns die schon angeführte Biographie Renata's von Jules Bonnet ausführlich Kunde geben; unsere Zeilen konnten kaum einen annähernden Begriff geben, denn die Notizen waren sehr spärlich und mußten mit Mühe zusammengetragen werden. Aber doch mag das Gegebene genügen, um diese wahrhaft edle Fürstin lieb zu gewinnen. Alle die Gaben, welche Natur, Erziehung und Stand auf sie häufte, sie hat sie ausgebildet und verwandt, wie selten eine Andere; es war ihr vergönnt, ein hohes Maß von Freuden zu genießen, aber auch der Becher der Leiden ist nicht an ihr vorübergegangen; was sie zierte, war ihr Geist, ihre Tugend und Frömmigkeit, was sie bedeutend machte, war ihre rege Theilnahme an allem ächt Menschlichen, an allen bedeutenden Erscheinungen

ihres Jahrhunderts, mit feinem Takte wußte sie stets das Große und Bleibende herauszufinden und sich anzueignen; daher stammte die Hochachtung, die sie in allen Kreisen und in allen Ländern genoß, und wenn sie mit ihrem Wissen und ihrer Anmuth Gelehrte und Dichter bezauberte, so wußte sie auch herabzusteigen zu den Krankenbetten der Armen; man weiß in der That nicht, wohin man mit mehr Wohlgefallen blicken soll: auf die glänzende Herzogin von Ferrara oder auf die stille, wohlthätige Wittwe von Montargis. In ihrem inneren Leben konnten wir das stufenmäßige Wachsthum ihres Glaubens und ihrer Frömmigkeit leicht verfolgen, aber es gehörte gewiß zum Schicksal derselben, daß auch das Tragische nicht fehlen durfte, unter dem zahlreichen Kreise ihrer Kinder und Angehörigen allein zu stehen mit dem Bekenntniß des protestantischen Glaubens, ohne demselben untreu zu werden und so das Wort Christi, Matth. 10, 36—38. wahr zu machen.

Quellen: Ernst Münch, Renata von Este und ihre Töchter. 2 Bde. 1831. 33. Nicht bedeutend, auch manchmal ungenau. Some Memorials of Renée of France — mir nur aus Citaten bekannt; in Mac Crie, Geschichte der Reformation in Italien, und Gerdes specimen Italiae Reformatae — finden sich kurze Biographien, eine ausführlichere in Young, the life and times of Aonio Paleario. 2 Bde. London 1860, eine interessant geschriebene Reformationsgeschichte Italiens. Bayle und La France Protestante. T. VIII. Jules Bonnet, La vie d'Olympe Morate — sind nicht zu vergessen. Theodor Schott.



Sachs, Hans. Die Aufgabe dieses Artikels ist nicht, das zu wiederholen, was sich in Monographieen und Literaturgeschichten über den vielgenannten Nürnberger Poeten findet, sondern außer dem Lebensabrisse und der dichterischen Thätigkeit im Allgemeinen, bestimmter und ausführlicher, als anderswo geschehen ist, die Bestrebungen nachzuweisen, durch welche H. Sachs das Werk der Kirchenverbesserung zu fördern bemüht war.

Hans Sachs hat seinen einfachen Lebenslauf selbst beschrieben in dem 1567 am 1. Januar verfaßten Gedichte: „Valete des weitberühmten teutschen Poeten Hans Sachsen zu Nürnberg." Er wurde geboren zu Nürnberg im Jahre 1494 am 5. November. Sein Vater, Hans Sachs, Schneidermeister, zog ihn „auf gut Sitten, auf Zucht und Ehr" und ließ ihn von 1501 bis 1509 eine der lateinischen Schulen besuchen, welche kurz zuvor (1485) eine „Reformation" erfahren hatten. Dort lernte er „Puerilia, Grammatica und Musica, auch Rhetorica, Arithmetica, Astronomia, Poeterey und Philosophia, Griechisch und Latein, artlich wol reden, war und rein." Nehmen wir aus dem uns überlieferten Lehrplane jener Zeit hinzu, daß die Schüler Anleitung zum Chordienst bei der Messe, zur Absingung der Vigilien und Completen erhielten, so ist der Unterrichtskreis erschöpft. Wiewohl Hans Sachs bekennt: daß Alles war „nach ringem Brauch derselben Zeit, solchs alls ist mir vergessen seit", und sich nennt „einen ungelerten Mann, der weder Latein noch Griechisch kann", so verdankte er seinem Schulcursus doch Erweiterung des Gesichtskreises und manche Anregung, die ihm gerade zu seinen Dichtungen sehr förderlich seyn mußte. Mit dem vollendeten 15. Lebensjahre kam er zum Schusterhandwerke; wahrscheinlich erhielt er schon in dieser Zeit Unterricht im Meistersang, worin nach dem Valete der Leinweber Lienhard Nunnenbeck sein Lehrer war. Im Jahre 1511 begab er sich auf die Wanderschaft, welche ihn durch einen großen Theil von Deutschland führte. Im Valete nennt er die Städte: Regensburg und Braunau, Salzburg, Hall und Passau, Wels, München, Landshut, Oetting und Burghausen, Frankfurt, Coblenz, Cöln und Aachen; an andern Stellen auch Erfurt, Lübeck, selbst Genua und Rom. Es ist aber nicht zu glauben,

daß er in seinem Lebenslaufe diese letztgenannten Städte übergangen hätte, wenn er wirklich dahin gekommen wäre, und er mag sie nur gewählt haben, um für den Gegenstand seiner Dichtungen passende Orte zu gewinnen. Im Jahre 1513 empfing er zu Wels, wie er in dem Gedicht: „die neun Gabe Muse“ erzählt, den Ruf zur Poesie, welcher er von nun an neben seinem Handwerk eifrig oblag. Er besuchte die Meisterschule zu München, in Frankfurt hielt er selbst die erste Schule. Nach fünfjähriger Wanderung zurückgekehrt, machte er in seiner Vaterstadt als Schuhmacher sein Meisterstück und verheirathete sich 1519 mit Kunigunde Creutzerin von Wendelstein. Seine Wohnung hatte er zuerst in einer der Vorstädte, wo er neben seinem Handwerk auch einen kleinen Kram unterhielt; im Jahre 1540 zog er in die Stadt und bewohnte zuletzt im Mehlgäßlein nahe dem Spitalplatze das Haus Nr. 969, welches jetzt durch eine Denktafel ausgezeichnet ist. Aus seiner Ehe mit Kunigunde Creutzerin wurden ihm 2 Söhne und 5 Töchter geboren, die aber alle vor ihm starben; von der ältesten Tochter überlebten ihn vier Enkel. Nachdem er 1560 Wittwer geworden war, schritt er im Jahre darauf zu einer zweiten Ehe mit Barbara Harscherin. Beiden Frauen hat er Denkmäler gesetzt, der ersten in dem rührenden Gedichte: der wunderliche Traum von meiner abgeschiedenen lieben Gemahel Künigundt Sächsin 1560, 19. Juni; die zweite verherrlichte er, obwohl schon hochbetagt, mit jugendlicher Begeisterung in dem Gedichte: Das künstlich Frauen Lob 1562, 4. September. Seit 1559 hörte man ihn klagen über Abnahme seiner Kräfte, namentlich des Gedächtnisses, des Gesichtes und Gehörs; er sah sich genöthigt, das Handwerk ruhen zu lassen; „er müßte jetzt betteln gehen, wenn ihm nicht Gott durch seine milde Hand reichliche Nahrung bescheert hätte“. Die Uebel steigerten sich mit den Jahren, so daß, wie sein Schüler Adam Puschmann von Görlitz in seinem Elogium Johannis Sachsen berichtet: „zuletzt auch sein sinnreich Gemüth abnahm, und wenn Leut zu ihm kamen, saß er am Tisch in Güt, sann kindisch, thet stillschweigen, wenn man ihn fragen war, und allzeit vor ihm hatte Bücher, sonderlich die Bibel ansehen thete“. Am 20. Januar 1576 starb er; Tags darauf ward er auf dem Kirchhof zu St. Johannis beerdigt. Sein Grab ist leider nicht bekannt. Wir haben mehrere Bildnisse von Hans Sachs, aber alle nur aus dem höheren Alter; das letzte stammt aus dem Jahre 1576, es wurde kurz vor seinem Tode von Andreas Herneysen gezeichnet. Auf allen Bildern trägt er einen langen Bart; die Gesichtszüge auch der letzten Jahre lassen erkennen, daß er im vollen Mannesalter wohlgebildet war. Von den späteren Kupferstichen ist der von Lucas Kilian in Augsburg (1617) wegen der Unterschrift bemerkenswerth; sie lautet:

Ex sutore Deus vatem magnumque poetam
 Fecit, ut hinc discas, mira patrare Deum.
Non Deus acceptat personam ex gentibus ullam,
 Saepe etiam sutor verba benigna tulit.

Hans Sachsens Leben fiel in die Blüthezeit seiner Vaterstadt, die von der Mitte des 15. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts dauerte. Aus dieser Periode sind uns mehrere Gedichte und Lobreden überliefert, welche die Schönheit, den Reichthum und die Einrichtungen der Stadt rühmen: der Spruch auf Nürnberg von Hans Rosenplüt 1450, Lobgedicht auf Nürnberg von Kunz Haß 1490, Urbis Norimbergae descriptio von C. Celtes, 1494, Urbs Noriberga illustrata carmine heroico von Eobanus Hesse 1532; Hans Sachs selbst hatte zwei Jahre zuvor einen Lobspruch der Stadt Nürnberg in 384 Versen gedichtet. Daß auch Luther die Stadt Nürnberg hochstellte, ist bekannt genug; namentlich rühmt er sie in den Tischreden als eine reiche und wohlgeordnete Stadt. Sie war seit 1427 auf ihren gegenwärtigen Umfang (d. h. inner der Mauern) vollendet, hatte viele stattliche Gebäude, besonders prächtige Kirchen, unter denen die von St. Lorenz im Jahre 1477 ihren erhabenen Chor vollendet sah. Die Befestigungen älterer Zeit wurden um 1540 bei der Kaiserburg erweitert und verstärkt. Die Macht und das Ansehen der seit 1219 reichsfreien Stadt wurde noch vermehrt durch

den Zuwachs an Gebiet, welchen sie im Landshuter Erbfolgekriege (1505) erworben hatte, woraus sie auch durch Einziehung des Frauenklosters Engelthal die Mittel gewann, (1578) die Akademie, später Universität, Altdorf zu gründen und auszustatten. Erfindungen in Gewerben, ausgedehnte und ergiebige Handelsunternehmungen, Pflege der Künste und Wissenschaften stellten die erste der fränkischen Städte zugleich in die vorderste Reihe aller Städte des deutschen Reiches: wie denn wohl keine andere Stadt aus Einer Zeit so viele glänzende Namen aufzuweisen vermag. Zu Hans Sachsens Mitbürgern und Zeitgenossen gehörten namentlich: der Maler Michael Wolgemuth († 1519), dessen großer Schüler Albrecht Dürer († 1528), der Bildhauer Adam Krafft († 1507), der Erzgießer Peter Vischer († 1529), der Bildschnitzer Veit Stoß († 1533), der Erfinder der Taschenuhren Peter Henlein († 1540), der Gelehrte und Staatsmann Wilibald Pirckheimer († 1530), der gelehrte, um die Reformation wohlverdiente Hieron. Ebner († 1532), der mit Luther befreundete Rathsschreiber Lazarus Spengler († 1534), die Prediger Andreas Osiander (in Nürnberg 1522—1549), Veit Dietrich (1536—1549), Wenceslaus Linck († 1547). In dieselbe Zeit fällt die Gründung des Gymnasiums bei St. Egydien, zu welcher am 23. Mai 1526 Ph. Melanchthon die Einweihungsrede hielt. Reichstage, welche wie Fürstentage noch in dieser Periode zu Nürnberg gehalten wurden, wiederholte Besuche des Kaisers Karl V. und des römischen Königs Ferdinand, viele andere festliche Begebenheiten vermehrten das Leben der an sich regsamen Stadt und boten dem offenen Auge viele und große Anschauungen dar. Dieselbe Stadt wurde aber auch der Hauptsitz der Dichtkunst, nämlich des Meistersangs, und Hans Sachs galt als Meister und Patriarch der Meistersänger.

Nach Joh. Christoph Wagenseil's „Buch von der Meister Singer holdseligen Kunst, Anfang, Fortübung, Nutzbarkeiten und Lehrsätzen“ (Altdorf 1697) gab es in Nürnberg zu Hans Sachsens Zeiten 250 Meister. Ueber die Einrichtung der Zunft entnehmen wir der genannten Hauptquelle folgenden Bericht. Die Meistersänger übten die Kunst neben ihrem bürgerlichen Gewerbe als Mittel zur Beförderung eines ehrbar christlichen Wandels und als sittsamen Zeitvertreib. Sie hielten regelmäßige öffentliche Versammlungen an Sonn- und Festtagen Nachmittags in der Marthakirche, später bei St. Katharina; außerdem fanden auch Zusammenkünfte in Wirthshäusern statt; auf öffentlicher Gasse und bei Gelagen durfte kein Meisterlied gesungen werden. Inbegriff der Gesetze und Ordnungen war die Tabulatur. Wer die Tabulatur noch nicht recht verstand, war ein Schüler; wer sie genau inne hatte, ein Schulfreund; wer etliche Töne, etwa 5 oder 6, vorsingen konnte, ein Singer; wer in andern Tönen Lieder machte, hieß Dichter; wer einen Ton erfand, Meister; alle eingeschriebenen Theilnehmer hießen Gesellschafter. Die Ueberwachung der Ordnung und der Gesetze war je den 4 ausgezeichnetsten Meistern als Merkern übertragen. Sie hatten in den Versammlungen ihr Gestühl, prüften den Bar oder Inbegriff aller Strophen eines Liedes, notirten die Fehler gegen Metrum und Reim und stellten zuletzt den Spruch. Ein Bar hat unterschiedliche Gesätz oder Stücke; ein Gesätz besteht meist aus zwei Stollen, die gleiche Melodie haben; darauf folgt das Abgesang, welches auch mehrere Verse begreift, aber mit anderer Melodie als die Stollen. Es gab 32 Fehler, die begangen werden konnten: Es durfte nichts gedichtet oder gesungen werden gegen Luther's deutsche Bibel, die einer der Merker immer vor sich hatte; falsche Meinung war ein grober Fehler, ein Verstoß gegen Lehre und Ehrbarkeit. Bei Verlust der Meisterschaft war verboten, abergläubische, schwermüthige, unchristliche und ungeziemende Lehren, schädliche Exempel und unzüchtige Worte vorzubringen, welche der reinen seligmachenden Lehre Jesu Christi, den guten Sitten und der Ehrbarkeit zuwiderliefen. Blinde Meinung war ein undeutlicher und unvollkommener Ausdruck; ein Laster nannte man die falsche Umwandlung eines Diphthongs in einen Vokal, wie Wein in Win, oder die Anwendung eines falschen Vokals, wie Mon (Mann) gereimt auf Sohn; wogegen Mon

für sich nach dem Dialekte erlaubt war. Man durfte nicht Homonyma reimen, wie Stecken und stecken, ebensowenig Glück und Strick; als Fehler galten auch die sogenannten Klebsylben, wie Keim statt Keinem, im statt in dem, zum statt zu dem, dann die halben Worte des fränkischen Dialekts, wie sag statt sagen. Kurz jeder Singer solle sich befleißen, deutlich, gut deutsch, langsam und bescheidentlich zu singen. Zu einem Reim oder Vers dürfen nicht mehr als 13 Silben seyn, „weil man's am Athem nicht wohl haben kann, mehr Silben auf einmal zu singen." Man unterschied stumpfe (d. i. einsylbige, starke) und klingende (zweisylbige, schwache) Reime. Die Zahl der Sylben und Reime zu beobachten, war eine Hauptaufgabe des Meistersangs; ob aber die Sylbe lang oder kurz sey, das galt hier gleichviel. Die Sänger dichteten also, wie wir sagen, in Knittelversen. Die Meistertöne der Nürnberger Sänger hatten 5—34 Reime; so zählte z. B. die Bar-Weiß Ambrosius Metzger's 5, der kurze Ton Barthel Regenbogen's 7, dessen güldner Ton 13, der lange Ton Ludwig Marner's 27, der schlechte lange Ton Hans Sachsens 34 Reime. Der Uebersinger d. i. der Sieger im Gesang erhielt das Gehäng, eine silberne Kette, an welcher viele silberne Pfennige hingen; dazu wurde ihm für die nächste Versammlung der Sitz im Gemerke zu Theil. Als die Kette unbrauchbar wurde, überreichte man dem Uebersinger eine Schnur mit drei silbernen vergoldeten Schillingen, die Schnur des Königs David genannt, weil die mittlere Münze das Bild des königlichen Sängers trug. Die Gesellschaft hatte diese Schnur von Hans Sachs erhalten. Ein zweiter Preis war ein Kranz von seidenen Blumen.

Nachdem sich Hans Sachs, wie gemeldet, entschlossen hatte, „der Tugend nach all seinem Vermögen zu dienen und statt anderer Ergötzlichkeiten sich der Dichtkunst zu widmen", gab er im Jahre 1514 die erste Probe seiner Muse zu München; es war das Lied Gloria Patri Lob und Ehr, nach dem langen Ton Ludwig Marner's. Der erste Spruch d. i. ein Gedicht, welches nicht in Melodie gesetzt war, sondern in gleicher Versart, in Reimpaaren, fortlief, war: Ein kleglich Geschicht von zweyen Liebhabenden, der ermördt Lorentz 1515, 7. April. Seine eigentliche Thätigkeit beginnt aber erst nach seiner Rückkehr in die Heimath, und zwar gehören bei Weitem die meisten der Gedichte, die wir kennen, dem höheren Alter an. Er versuchte sich in allen Arten der Dichtkunst; alle Stoffe, auch pur prosaische, hat er in Versen behandelt; seine Fruchtbarkeit ist staunenswerth und wird nur von der des spanischen Dichters Lopez de Vega übertroffen. Hans Sachsens Werke umfaßten 34 Folianten, mit eigener Hand geschrieben. Als er im Jahre 1567 seine Gedichte summirte, fand er deren 6048; die kürzeren und späteren eingerechnet, beläuft sich die Gesammtzahl nach A. Puschmann auf 6636. Von jenen Bänden enthalten 16 nur Meistergesänge, an der Zahl 4275, mit den geistlichen Liedern aber 4323, die übrigen 18 Bücher Sprüche mit dem Schulzettel oder den Statuten der Nürnberger Meisterschule. Die Meistergesänge waren in 275 Meistertönen verfaßt, von denen er selbst 13 erfunden hatte. Aber gerade von diesen Gedichten wissen wir nur wenig. Denn sie waren wie Hans Sachs selbst bestimmte, „nicht in Druck zu geben, sondern die Singschul mit zu zieren und zu erhalten." Nur einige, wie der Jungbrunn, kamen, aber umgearbeitet, in die gedruckten Werke; von den geistlichen Liedern werden wir besonders zu sprechen haben. In neuerer Zeit wurden aus Manuskripten, die sich vorzüglich in Zwickau, dann in Dresden, Leipzig, Nürnberg und Augsburg befinden, einige Stücke an's Licht gegeben. Wir verweisen darüber auf die Einladungsschrift zum Valediktionsakte der Nicolaischule in Leipzig und die dazu gehörige Abhandlung von Dr. Robert Naumann über einige Handschriften von Hans Sachs. Leipzig 1843, und auf das Programm des Zwickauer Gymnasiums 1854, in welchem der Rektor und Bibliothekar M. Hertel über 13 Foliobände geschriebener Gedichte, die sich im Rathsarchiv zu Zwickau fanden, ausführlich Bericht erstattet. Daselbst ist auch der Nürnberger Schulzettel d. i. Statut für die Singschule, vom Jahre 1540, abgedruckt, desgleichen ein Beispiel eines Buhlliedes (Liebesliedes) von Hans Sachs.

Von den für die Oeffentlichkeit bestimmten Gedichten erschienen zuerst etwa 200 einzeln im Druck, die meisten mit Holzschnitten verziert. Diese gehören jetzt zu den größten Seltenheiten. Die Gesammtausgabe wurde von Hans Sachs selbst im Jahre 1558 begonnen, nachdem er von guten Herren und Freunden war gebeten worden, „gemelte Spiel nicht also einsperren und in ein Winkel zu stoßen, da sie etwan nimmer an tag kommen noch gesehen möchten werden, sondern zerstreuet vergiengen, alsdenn ich gar on nutz so lange zeit in windt gearbeit hett". Zu seinen Lebzeiten kamen drei Bände heraus, zwei andere folgten nach seinem Tode. Alle wurden mehrmals gedruckt, wie folgende Uebersicht darstellt:

a) Verlag von Georg Willer, Bibliopol. August.: Sehr herrliche schöne und warhaffte Gedicht &c. durch den sinnreichen und weitberümbten Hans Sächsen &c., gedruckt Nürnberg durch Christoph Heußler, 1. Th. 1558. 1560; gedruckt durch Leonhard Heußler 1570. 1589. 1590. 2. Th. 1560. 1570 gedruckt durch Christoph Heußler, 1591 durch L. Heußler. 3. Th. 1561 gedruckt durch Ch. Heußler, 1577 durch Ch. Koler, 1588 durch L. Heußler. In Folio.

b) Verlag von Joachim Lochner in Nürnberg. 1. und 2. Th. 1570. 3. Th. 1577 sämmtlich gedruckt durch Ch. Heußler. 4. Th. 1578. 5. Th. 1579 gedruckt durch L. Heußler. In Folio.

c) Verlag von Hans Krüger in Kempten, Druck von Christoph Krause 1612—1616. 5 Bände in Quart. Dieselbe Ausgabe mit neuem Titel: Augsburg 1712. In der Quart-Ausgabe fehlen die beiden Gedichte: Inhalt zweierlei Predigt 1529, und Klagred ob der Leich Doktor M. Lutheri 1546.

Die hier vorliegende Ausgabe von Willer-Lochner (1570. 1570. 1577. 1578. 1579) enthält im ersten Theile 376, im zweiten 311, im dritten 103, im vierten 260, im fünften 382, somit im Ganzen 1432 Gedichte. Außerdem besitzen wir einige kleinere Sammlungen geistlicher Gedichte, dann vier Dialoge in Prosa, wovon unten.

Die Gedichte der Gesammtausgabe sind in jedem Bande nach Gattungen geschieden; im 1. Bande werden sie in fünf Rubriken gebracht: 1) Geistlich Gesprech und Sprüch (Tragödien, Comödien oder Gespräche, Erzählungen, Betrachtungen geistlichen Inhalts); 2) Weltlich Histori und Geschicht (d. i. dramatische Stücke und Erzählungen aus der Profangeschichte); 3) Von Tugend und Laster, Comedien, Kampfgespreck, Klagrede und Sprüch; 4) Mancherley ungleicher Art und Materi; 5) Fabel und gute Schwenck, Faßnachtsspiele. Diese Theilung, welcher scharfe Abgränzung mangelt, wurde in den folgenden Bänden verlassen, so daß im zweiten nur vier, in den übrigen nur drei Rubriken vorkommen.

Man sieht, daß hier alle Dichtungsarten vertreten sind, die epische, lyrische, didaktische und die dramatische. Aber die Einreihung der einzelnen Gedichte stimmt nicht zu unsern Begriffen. Die Gespräche und Dramen gehen in einander über; viele der dramatischen Stücke sind nur Dialoge; auch die Arten des Drama's sind nicht richtig unterschieden. Nur im Allgemeinen kann man sagen, daß unter Tragödie ein Stück verstanden ist, welches einen ganz traurigen Ausgang nimmt, während die Comödie auch bei einzelnen traurigen Scenen doch erfreulich und tröstlich endet: womit freilich unsere heutige Aesthetik sich nicht begnügt. Gervinus, Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen. 2. Th. S. 420. Vischer, Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. 5. Th. S. 1419 ff. Die dramatischen Stücke wurden für die Aufführung geschrieben und wirklich aufgeführt, mit ganz einfacher Zurüstung, meist in Wirthshäusern, wobei Hans Sachs selbst mit agiren und spielen half. Die frühesten Versuche zu einem Theater in Nürnberg fallen erst in den Anfang des 17. Jahrhunderts.

Der Inhalt der Dichtungen ist den mannichfaltigsten Gebieten entnommen, der heiligen und der Profangeschichte, der Sage, der Naturgeschichte und Geographie, dem bürgerlichen und häuslichen Leben, eigenen und fremden Erlebnissen. Hans Sachs

bringt Alles in Verse, die 110 fließenden Wasser Deutschlands, die 100 Thierlein nach ihrer Art und Natur, die 120 Fisch und Meerwunder, den ganzen Hausrath, bei 300 Stücken, so ungefehrlich in ein jedes Haus gehört, das Gesellenstechen, den Landsknechtspiegel, die 36 Turnier in Deutschland, den Schönpart, die Kaiser des römischen Reichs von Christi Geburt bis auf Kaiser Karl V. So wenig Poesie darin zu gewahren ist, geschah es doch, daß (nach Wagenseil) „viele Historici und Politici die elegantissimos Norici Vatis metricos lusus vom Ursprung und Ankunft des Turniers benützt haben, um ihre Werke gleichsam damit zu schmücken".

Das Wort J. Grimm's: „Hans Sachs erdichtet nichts, aber dichtet Alles" ist beinahe buchstäblich zu nehmen. Wenn wir uns nur an die Schriften halten, welche Hans Sachs als Quellen seiner Dichtungen angibt, so sind es mehr als 120. Er hat aus griechischen und lateinischen Schriftstellern geschöpft, sey es aus Uebersetzungen oder durch andere Vermittlung, namentlich aus Musäus, Homer, Hesiod, Aesop, Cebes, Plato, Xenophon, Lucian, Josephus, Herodian; aus Plautus, Terenz, Cicero, Livius, Virgil, Ovid, Valerius Maximus, Seneca, Plinius dem Aelteren, Sueton, Apulejus; aus den Kirchenvätern Eusebius, Ambrosius, Theodoret ꝛc.; dann aus der neueren Literatur, aus Petrarca, Boccaccio, Reuchlin, Erasmus, Melanchthon, Alberus, aus Chroniken aller Länder, aus den deutschen Volksbüchern, aus den pikanten Schriften des Barfüßers Johannes Pauli u. s. w. Seine Belesenheit ist so umfassend wie sie nur von einem Gelehrten zu erwarten ist. Dazu haben eigene Anschauung, Erfahrungen der Wanderschaft, mündliche Ueberlieferungen zu Erzählungen und heiteren Schwänken Stoff geliefert; endlich ist doch nicht zu läugnen, daß das eigene Sinnen nicht blos zu dem entlehnten Material manchen schönen Gedanken hervorgebracht, sondern auch in den allegorischen Dichtungen und in Karakterbildern wirkliche Poesie zu Tage gefördert hat.

Der Zeit nach vertheilen sich die Gedichte sehr ungleich. Da Hans Sachs den meisten Jahr und Tag beigesetzt hat, so läßt sich eine ziemlich sichere Uebersicht seiner Thätigkeit gewinnen, soweit diese nicht der Singschule gewidmet war. Die datirten Gedichte fallen zwischen 1515 und 1569; denn auch nach dem Valete von 1567 ruhte seine Feder nicht ganz. Bis zum Jahre 1530 haben wir (in der Gesammtausgabe) nur 16 Gedichte; in dieser Periode scheint er mehr im Meistergesang gearbeitet zu haben. In die nächsten 20 Jahre fallen 162 Gedichte; das fruchtbarste Jahrzehnt ist von 1550 bis 1560 und die reichsten Jahre sind 1557—1559. Aus den fünfziger Jahren stammen auch die meisten dramatischen Stücke, namentlich Faßnachtsspiele, dann auch die Mehrzahl der Schwänke; man kann sagen, Hans Sachs war in der Lebensperiode, in welcher die Dichter zu ruhen oder nur zu sichten pflegen, gerade am meisten thätig; und was ihn am bestimmtesten zeichnet, Jovialität und schalkhafter Scherz, sprudelt bei Abnahme der körperlichen Kraft am lebhaftesten hervor. Polemik und strenger Ernst der früheren Jahre fehlen nicht ganz, doch sind die Aeußerungen dieser Stimmung selten.

Wir dürfen nicht unterlassen, einige der bedeutendsten und karakteristischen Dichtungen namentlich auszuheben, und zwar

1) aus den geistlichen Gesprächen und Sprüchen. An der Spitze des ersten Bandes steht: Tragedia von der Schöpffung, Fall und Austreibung Ade auß dem Paradeiß. Hat 11 Personen und 3 Actus. 1553. So weit der Gegenstand von unserer heutigen Schaubühne abliegt, nähert sich das Stück derselben doch in sofern, als durch freie Zuthat wirksame Motive eingebracht sind. Denn während in den übrigen Dramen gewöhnlich der Ehrnhold den Gegenstand ankündigt und die Schlußworte spricht, treten hier drei Engel (Raphael, Michael, Gabriel) auf und verkündigen das Lob des Schöpfers; sie klagen über den Fall des ersten Menschenpaares, den die Teufel (Lucifer, Belial, Satan) angestiftet haben. Das Schlußwort, in welchem die Verheißung des Erlösers nicht fehlen kann, wird vom Cherub gesprochen. Ohne Zweifel hatte hier Hans Sachs eine Ahnung des Chors, der zur Tragödie gehört. Daran

reiht sich eines der bekanntesten Gedichte: Comedia, die ungleichen Kinder Eve, wie sie Gott der Herr anredt, hat 19 Personen und 5 Actus 1553. Es ist, wie Hans Sachs im Prolog angibt, nach Philipp Melanchthon „in deutsche Sprach gewendt", stammt aber ursprünglich von Dr. Alberus (1541), dessen lateinischer Text zuerst Leonhard Jakobi Pfarrherr zu Calbe deutsch wiedergegeben hat. Aber bei Hans Sachs treffen wir viele glückliche Zugaben und Wendungen; den Mittelpunkt bildet die Katechisation, welche Gott der Herr mit den Kindern Eve anstellt. Daß die Ermordung Abels aufgenommen wurde, hat man mit Recht als technischen Fehler gerügt. Dasselbe Thema behandelte Hans Sachs noch einmal in einem kurzen Spiel: Wie Gott der Herr Adam und Eva ihre Kinder segnet 1553, dann in einem wohlabgerundeten Schwank: die ungleichen Kinder Eve 1558. Vgl. über das Alles: Corpus Reform. III, 653 und K. Hase, das geistliche Schauspiel. Leipzig 1858, S. 217—239. Es gibt aber keine wichtige Historie des Alten Testamentes, die Hans Sachs nicht als Drama oder sonst in Versen bearbeitet hätte. Eine Reihe von Bildern ist zusammengefaßt in dem Ehrenport der zwölf sieghaften Helden des Alten Testamentes, in dem Schandenport der zwölf Tyrannen des Alten Testamentes, in dem Ehrenspiegel der zwölf durchleuchtigen Frauen des Alten Testamentes, wozu als Seitenstück aus der Profangeschichte anzusehen ist das Spiel: Die zwölf durchleuchtigen getreuen Frauen — mit Unterscheidung zwischen heidnischer und christlicher Tugend. Aus dem Neuen Testamente nennen wir als das bedeutendste Stück: Tragedia, mit 31 Personen, der ganz Passio nach dem Text der 4 Evangelisten, vor einer christlichen Versammlung zu spielen, und hat 10 Actus 1557. Hans Sachs gibt hier einen neuen Text zu den herkömmlichen Passionsspielen, die sich bekanntlich in Süddeutschland (z. B. im bayerischen Oberammergau) bis heute erhalten haben. Obwohl das Drama von großem Umfange ist, konnte es doch in Einem Tage aufgeführt werden, während andere Bearbeitungen des Thema's zwei Tage in Anspruch nahmen. Den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium veranschaulicht die: Tragedia, mit 34 Personen, das jüngste Gericht, aus der Schrift überall zusammengezogen, und hat 7 Actus, 1558. Ebenso ist als theologisches Stück zu betrachten: Ein Comedi, von dem reichen sterbenden Menschen, der Hecastus genannt, hat 19 Personen und 5 Actus zu spielen 1549. Der Reiche, der herrlich und in Freuden gelebt hatte, wird mitten aus seinen Wollüsten vor Gottes Gericht gefordert; von Freunden verlassen, geht er in sich und findet Trost und Seligkeit in dem Glauben an Christi Verdienst. Es herrscht darin hoher Ernst, und wahrhaft ergreifende Scenen kommen vor, reichlich mit Bibelsprüchen ausgestattet, die dem Dichter wie einem erfahrenen Beichtvater zufließen. Die Fabel stammt aus der Legenda aurea, wurde aber mit der Zeit vielfach verändert, umgestaltet, 1529 in englischer Sprache dramatisch bearbeitet (Every man), dann lateinisch von Georgius Macropedius in Utrecht, dessen Text (wahrscheinlich mit Beihilfe eines Gelehrten) von Hans Sachs, jedoch mit ziemlicher Freiheit, wiedergegeben wurde. Der englische Text zählt 919, der deutsche 1283 Verse. Später faßte Hans Sachs die Summa in einer Parabel zusammen: Die drei Freunde im Tod des Menschen (1556). (Eine merkwürdige Umformung derselben finden wir bei Herder, zur schönen Literatur und Kunst 9, 64.) Vgl. Every-Man, Homulus und Hekastus, ein Beitrag zur internationalen Literaturgeschichte von K. Goedeke. Hannover 1865. In die Klasse geistlicher Sprüche gehören auch die Legenden, z. B. Historia Johannes Evangelist mit dem Mörder Jüngling (Herder: der gerettete Jüngling), sowie die Geschichten von den Märtyrern der alten Kirche. Uebrigens hat sich Hans Sachs nicht gescheut, Namen der heiligen Apostel auch zu Schwänken oder sonst scherzhaft zu verwenden, z. B. S. Peter mit der Geiß, ein Gespräch zwischen S. Peter und dem Herrn von der jetzigen Welt Lauf, Gespräch S. Peter mit dem faulen Bauernknecht, Gespräch S. Peter mit den Landsknechten. Und diese poetischen Erzählungen, in welchen die Zeiten sehr ergötzlich vermischt sind, dürfen zu den gelungensten Dichtungen des Meisters gerechnet werden.

2) Aus dem reichhaltigen Fache „Weltlicher Histori“ ist vor allen der dramatischen Gedichte zu erwähnen, weil hier Hans Sachs über das Herkommen, profane Stoffe zu verwerthen, hinausging und der Begründer des neueren Drama's wurde. Alte und neue Geschichte, die Fremde wie die Heimath wurden ausgebeutet. Im Jahre 1527 erschien die Tragödie: Lucretia, 1530 Virginia, dann die Comedie, worin die Göttin Pallas die Tugend, die Göttin Venus die Wollust versicht. Als Richter tritt Kaiser Carolus V. auf; das Stück enthält viele Anspielungen auf Zeitverhältnisse und manche Schalkheit. Aus den deutschen Volksbüchern schöpfte er den Stoff zu den Comödien: Griseldis, Magelona, zu den Tragödien: Fortunatus, Tristan und Isolde, Melusina. Die zarteste Behandlung offenbart sich in der Tragödie: Lisabetha. Das letzte der dramatischen Stücke ist die: Comedi von der Buhlerin Thais (nach Terenz) 1564. Von den Erzählungen mögen des Inhalts wegen angeführt werden: die Zerstörung Trojä, Ulysses mit den Werbern, Crösus mit Solone, Herzog Polycrates, türkische Belagerung von Wien, Kaiser Caroli V. Einreiten in Nürnberg 1541. Aus der griechischen Mythologie fehlt fast keine Person. Es ist aber in diesen Erzählungen wenig schöpferische Thätigkeit zu entdecken. Vergleicht man z. B. die Geschichte vom Herzog Polycrates (1558) mit der Erzählung Herodot's (übersetzt von Boner 1535), so findet man, daß der Dichter lediglich den Text in Verse gebracht hat. Die eigenen Gedanken beschränken sich auf die Lehre in dem „Beschluß“. Seinen Meister erhielt dieses Thema erst an Schiller.

3) Mehr Erfindung zeigt sich in der dritten und vierten Klaße, welche von Tugend und Laster handeln und verschiedene Betrachtungen und Lebensbilder, Personifikationen und Allegorieen in sich schließen. Man begegnet hier einer reichen Anschauung, einer aufmerksamen Betrachtung, vielen treffenden Gedanken, gut gezeichneten Gestalten, wahrhaft poetischen Schilderungen; Ernst und Scherz wechseln. Freilich ist auch hier bloße Nachbildung nicht selten. Die Einkleidung in Visionen, Träume, Begegnungen auf Spaziergängen ist vorherrschend, und hierin liegt nicht die Stärke des Dichters; mehrere Zeichnungen leiden an Weitschweifigkeit, ein Fehler der auch sonst oft wiederkehrt. Heben wir auch hier einige der erwähnenswerthen Gedichte hervor: das künstlich Frauen Lob, das bitter süß ehelich Leben, Art und Lob eines schön höflichen wol gezierten Frauen Bildes, Lob einer tugendhaften ehrbaren frommen Frauen, von zweierlei Lieb, der ehelichen und der unehelichen (Hans Sachs eifert gegen die letztere, oftmals ruft er den jungen Gesellen zu: die Lieb zu sparen bis in die Eh); — das walzend Glück, Hans Unfleiß mit dem faulen Lenzen, welcher ein Hauptmann ist des großen faulen Haufen, Heinz Widerporst, der Häderlein bin ich genannt, der Omeis Haufen der unruigen und irrigen Welt, Mercurius ein Gott der Kaufleut, Fama das weitfliegend Gerücht, Nachred das greulich Laster sammt seinen zwölf Eigenschaften, die holdselig Frau Einigkeit, Frau Treu ist todt, die gut und bös Eigenschaft des Gelds, der verloren redend Gulden, die unterdrückt Frau Wahrheit, der Jungbrunn (ein höchst ergötzliches Traumgesicht getäuschter Hoffnung, im Bade die Jugend wieder zu finden), und das (allbekannte) Schlauraffenland, wozu gelegentlich bemerkt sey, daß sich in den Epistolis obscurorum virorum ein „Carmen rithmicale Magistri Philippi Schlauraff” findet, woraus manche Züge entlehnt seyn mögen. In diese Klasse reihen sich auch die Kampfgespräche ein, in denen Hans Sachs bald Blicke in sein inneres Leben eröffnet, bald Lehren der Weisheit und Tugend vorträgt oder auch Scenen aus der bürgerlichen Umgebung verarbeitet. Den Typus hiezu hat Hans Sachs alten Schriftstellern, namentlich philosophischen Werken entnommen; lediglich Reproduktion ist: Kampfgespräch Xenophontis des Philosophi mit Frau Tugend und Frau Untugend, welche die ehrlicher sey (d. i. Hercules am Scheidewege). Daran schließen sich dem Inhalte nach an: Kampfgespräch zwischen Frau Tugend und Frau Glück, zwischen Frau Wollust und Frau Ehr, zwischen der Hoffart und der edlen Demuth, zwischen Frau Armuth und Pluto, welches unter ihnen das besser sey; ferner der Form nach: Kampf-

gespräch zwischen Winter und Sommer, zwischen Gesundheit und Krankheit, zwischen Wasser und Wein (ein oft behandeltes Thema, später von Klopstock und in des Knaben Wunderhorn), dann das gehobene und gedankenreiche Gespräch: welches der künstlichst Werkmann sey. Endlich: die Klaggespräche über das schwere Alter, des Waldbruders über alle Stände auf Erden, der neun Musen über ganz Deutschland, ein artlich Gespräch der Götter, die Zwietracht des römischen Reichs betreffend.

Unsere Darstellung würde aber eine wesentliche Lücke haben, wenn nicht bemerkt würde, daß gerade in diesen moralischen Gedichten viele Ausdrücke und Scenen vorkommen, welche gegen die Sitte unserer Zeit arg verstoßen. Fehlt es schon in einigen der genannten Gedichte nicht an unanständigen Worten, so tritt der Cynismus noch derber hervor in folgenden Stücken: die Tischzucht, die verkehrt Tischzucht, die vier wunderbarlichen Eigenschaft und Wirkung des Weins, Comparatio oder Vergleichung eines kargen reichen Mannes mit einer Sau, in vierzig Stücken. In sexuellen Dingen ist Hans Sachs zurückhaltender, und wenn er sich ja der Gränze naht, wie in dem Gedichte: die achtzehn Schön einer Jungfrauen, so sagt er zum Schluß: Verargt mirs nit, das bitt Hans Sachs.

4) Den Glanzpunkt bilden, wie allgemein anerkannt ist, die Gedichte, in welchen das heitere, zu Scherz und Satyre geneigte Naturell des Meisters sich zu entfalten am meisten Gelegenheit fand: die Fabeln, Schwänke und Faßnachtsspiele. Sie fallen meist zwischen 1550 und 1563, also in die spätere Zeit seines Lebens, wo er sich gewöhnt hatte, das Treiben der Welt lächelnd zu betrachten. In der Fabel hält er sich meist an Ueberlieferungen; eine der eigenthümlichen Dichtungen ist: der Zipperlein und die Spinne; jener wird aus dem Dorfe vertrieben, da sich die Bauern bei ihrer strengen Arbeit mit einem solchen Gaste nicht befreunden können, dagegen findet er seinen Ort in den Städten, besonders bei den Reichen, wo andererseits die Spinne nicht weilen darf. Auch die Schwänke, deren Zahl sich auf 210 beläuft, sind aus verschiedenen Quellen geschöpft, viele aus Joh. Pauli's Schimpf und Ernst, aus der Legende, aus Erlebnissen seiner Wanderschaft, manche stellen drollige Vorgänge der Heimath dar. Aber so viel man aus Vergleichungen ersehen kann, ist überall viel Eigenthümliches. Erzählungen, welche in Pauli's Prosa kahl erscheinen, werden gefällig umkleidet, sie erhalten durch mannichfaltige Wendungen mehr Leben, schalkhafte Handlungen und Einfälle werden meisterhaft vorgetragen. Teufel und Narren spielen hier eine bedeutende Rolle; aber der Teufel zeigt sich mehr lächerlich als gefährlich; die Erzählungen von Narren sind ernst gemeint und lassen bei dem Hörer und Leser einen Stachel zurück. Wir wissen, daß Hans Sachs hier seine Vorgänger hatte; denn Sebastian Brant's Narrenschiff (1494) ist um eine Generation älter, und nach Erasmi Moria hat Hans Sachs selbst eine Comedie gedichtet: „die Stulticia mit irem Hofgesind“. Das den Schwänken unseres Dichters oft gespendete Lob wird Jeder unterzeichnen, der etwa folgende Stücke gelesen hat: der Teufel nimmt ein alt Weib zu der Eh; der Teufel läßt keinen Landsknecht mehr in die Hölle fahren; der Teufel sucht ihm eine Ruhstatt auf Erden; der eigensinnig Mönch mit dem Wasserkrug; der Einsiedel mit dem Hönigkrug; von dem frommen Adel (der allein das Recht zu rauben!); der Müller mit dem Studenten (gegen das Unwesen der Juristerei, die Glossen des Codex werden mit dem Beil weggehauen); der Pfaff im Meßgewand; die Lappenhäuser Bauern, die Fünsinger Bauern, Disputation Eulenspiegel's mit einem Bischof ob dem Brillenmachen. Einen seltsamen Contrast zu diesen Possen, die doch oft Natürlichkeiten ganz unverblümt darstellen, bildet bisweilen die ernste Lehre im „Beschluß“, dessen Hans Sachs nicht entrathen kann. Denn er moralisirt überall. Manche der Schwänke finden sich wieder, doch in anderer Gewandung, auch kürzer gefaßt, bei Hebel, Gellert, Langbein, Gleim und bei dem Nürnberger Volksdichter Grübel.

Die Faßnachtsspiele, deren in der Gesammtausgabe 42 stehen, leitet Hans Sachs mit den Worten ein: „Sie sind mit schimpflichen Schwänken gespickt, doch

glimpflich und ohne alle Unzucht, allein zu ziemlicher Freud und Fröhlichkeit, so zum Theil vorhin in etlichen Fürsten und Reichsstädten mit Freud und Wunder der Zuseher gespielt wurden." Im Grunde sind die Faßnachtsspiele dramatisirte Schwänke, wie denn etliche Fabeln in beiden Dichtungsarten vorkommen. Die Sitte der alten Kirche, vor dem Eintritt der strengen Fastenzeit einige Lustbarkeit zu genießen, hatte auch das dramatische Spiel im Gefolge gehabt, in welchem „ohne eigentliche Bühnenzurüstung von munteren Gesellen in den Räumen befreundeter Häuser aus dem Leben gegriffene Stoffe vorgeführt wurden." Ohne einige Derbheit waren dergleichen Vorstellungen nicht denkbar; doch steht Hans Sachs auch hierin, wie sonst, weit über seinen Vorgängern, deren Schmutz uns anwidert (vgl. K. Goedeke, Geschichte der deutschen Dichtung, S. 95). Das komische, wenn auch nur niedrig-komische Element dient immer dem Zwecke; Hans Sachs will die Thorheit, die Untugend lächerlich machen; im Scherz, der zum Lachen zwingt, liegt Lehre. Wie in den übrigen Gattungen, so gibt es auch hier Stücke verschiedenen Werthes; im Ganzen aber hat sich hier der Karakter des Dichters am bestimmtesten ausgeprägt, und je weniger in der Folge ähnliche Dichtungen zu Stande kamen, desto glänzender tritt hier für die gesammte deutsche Literatur der Name unseres Dichters hervor. Sehr bezeichnend für diese Spiele ist die Figur, in welcher die Faßnacht personificirt wird. Er stellt sie in dem „Gespräch mit der Faßnacht" als ein „großes Thier dar, dessen Bauch ist wie ein füdrig Faß, sein ganzer Leib voll Schellen rund, hätt stark Zähn und ein weiten Schlund, sein Schwanz schewig war und beschorn, das hätt weder Augen noch Ohrn." Deshalb schreibt Hans Sachs F a ß n a c h t, nicht F a s t n a c h t. (Vergl. übrigens W. Wackernagel, Geschichte der deutschen Literatur, Basel 1853, S. 314). Das erste Spiel der Art: das Hofgesind Veneris 1517, trägt diesen Karakter noch nicht ausgeprägt; es enthält nur ein Stück der Tannhäuser Sage. Desto mehr passen zu jenem Bilde die späteren Spiele: das bös Weib 1533, die Rockenstuben 1536, der Gesellen Faßnacht, der fahrend Schüler im Paradeiß 1550, das heiß Eisen 1551, der Partekensack, der Bauer im Fegfeuer 1552, das Weib im Brunnen 1553, der blind Meßner mit dem Pfaffen und der Meßnerin 1554, das Narrenschneiden 1557, der groß Eiferer, der sein Weib Beicht hört, die alt verschlagen Kupplerin mit dem Thumbherren 1563. Die F a ß n a c h t s s p i e l e sind, wie die S p i e l e überhaupt, kürzer als die Comödien und die Tragödien und bestehen nur aus Einem Akte. Aus den Titeln ist der Inhalt oder das Ziel meist unschwer zu errathen; fügen wir noch einige Namen der auftretenden Personen hinzu: Dilltapp, Uletapp, Schleckmetz, Wursthans, Hermann Hirnlotz, Ulen Mistfink, Nickel Rubendunst (andere Namen wollen wir zurückhalten), so wird man nicht zweifeln, daß die Spiele „zur Vertreibung der Melancholey" gewirkt haben.

Gehen wir von dieser allgemeinen Uebersicht zur Schilderung der Thätigkeit über, welche Hans Sachs in Bezug auf R e l i g i o n und K i r c h e entfaltete, so ist voraus zu bemerken, daß der Dichter, so weit wir nur sein Leben kennen, sich als gläubigen Christen, als Liebhaber tugendhaften Wandels darstellt. Wir haben es durchaus mit einem wahrhaften, biederen Karakter zu thun, mit einem Manne, der, indem er fremde Fehler rügt, die eigenen Gebrechen nicht übersieht und Verfehlungen der Jugend offen bekennt. (Vgl. „die Werck Gottes sind alle gut, 1568). Hans Sachs gehörte in der Stadt Nürnberg zu den frühesten und entschiedensten Anhängern der Reformation. Er hatte Luther'n im Jahre 1518 zu Augsburg gesehen und sammelte dessen Schriften, deren er im J. 1522 schon 40 Stück besaß (s. Ranisch, Lebensbeschr. Hans Sachs', S. 65). „Diese puechlein hab ich Hans Sachs also gesamlet und Gott und seinem wort zu Eren und dem nechsten zu guet ainpünden lassen, als man zelt Christi gepurt 1522 jar. Die wahrheit bleibt ewiglich." Im Jahre 1523 (8. Juli) erschien sein vielgenanntes Gedicht: „d i e W i t t e m b e r g i s c h N a c h t i g a l l, die man yetzt höret überall", 700 Verse, mit einem Titelbilde, welches die Unterschrift hat: „Ich sage euch,

wo dise sweygen so werden die stein schreyen. Luce 19.“ Es sollte, wie die Vorrede anzeigt, „dem gemein Mann eine kurze Erklerung thun, daraus er mög erkennen die göttlich Wahrheit und dargegen die menschlichen Lügen, darinn wir gewandert haben.“ Der Anfang ist poetisch: „Wach auf es nahent gen dem Tag, Ich hör singen im grünen hag Ein wunigliche Nachtigall, Ir stymm durchklinget perg und dal, Die nacht neygt sich gen occident, Der tag get auf von orient.“ Allmählich geht die Hebung in prosaische Beschreibung über; es wird nämlich der falsche Gottesdienst, mit den selbsterwählten Werken, eitel Gedicht und Menschenfünd, das päbstliche Regiment, Wucher und Simonie geschildert und dieser Entartung gegenüber der evangelische Gottesdienst gestellt, wie ihn Luther aus dem Evangelium begründete und wider Gegner öffentlich und mannhaft vertheidigte. Das Gedicht schließt: „Darumb jhr Christen wo jhr seyd, kert wider aus des Bapstes wüste, zu unserm hirten Jesu Christe, derselbig ist ein guter hirt, hat sein lieb mit dem tod probirt, durch den wir alle seyn erlost, der ist unser einiger trost, und unser einige hoffnung, gerechtigkeit und seligung, all die glauben in seinen namen, wer das beger, der spreche Amen. Christus amator. Pápa peccator.“ Dieses deutliche und laute Zeugniß eines Mannes vom Volke mußte auf die Gemeinde, die ohnehin schon durch einen Lazarus Spengler und Andreas Osiander vorbereitet war, Eindruck machen und die Kirchenreform erleichtern. In der That ist auch die Umgestaltung des öffentlichen Gottesdienstes, welche in der Charwoche 1524 durch den Augustiner Prior Wolfgang Volprecht begonnen und im März 1525 von dem Rathe der Stadt beschlossen wurde, in wenigen Städten mit geringeren Hindernissen und so ganz ohne Beschädigung der kirchlichen Gebäude und Kunstwerke vollzogen worden, als in Nürnberg. Auch weiterhin zeigte Hans Sachs seinen Eifer für die Reformation. Von seinen sieben Dialogen in Prosa, die in die Gesammtwerke nicht aufgenommen wurden, sind vier auf uns gekommen, theils polemischen, theils belehrenden, begütigenden Inhaltes, nämlich: 1) „Disputation zwischen einem Chorherrn und Schuhmacher, darin das Wort Gottes und ein recht christlich Wesen verfochten wird, 1524.“ Das Gespräch schließt sich an die Wittenberger Nachtigall an, auf welche der Schuster zum großen Verdruß des Chorherrn anspielt. Auf des Schusters Frage, ob eine Bibel im Hause sey, bringt die Köchin ein groß alt verstaubt Buch; der Chorherr hat anderes und nützeres zu lesen; mehr als die Schrift liegt ihm Essen, Stein, Würfel und Karten am Herzen. Phil. 3. Ir Bauch ist jr Gott. — 2) „Ein Gesprech von den scheinwercken der Geistlichen und jren Gelübden, damit sie zu verlesterung des bluts Christi vermeinen selig zu werden, 1524.“ Es handelt sich zwischen Peter und einem Barfüßer um Spenden an das Kloster. Der Bürger versteht sich wohl am Ende zu einer Gabe, doch ist er geneigter, Hausarmen Almosen zu geben, welche dabei arbeiten; auch räth er dem Mönche, lieber die Bibel als Scotum und Bonaventuram zu lesen. — 3) „Ein Dialogus des inhalt ein argument der Römischen wider das christliche heuflein, den geiz, auch ander öffentlich laster ꝛc. betreffend, 1524.“ Romanus wirft den neuen Evangelischen vor, daß sie ihre Augen allein auf Mönch und Pfaffen, auf Ablaß, Bann, Opfer, Vigil, Seelmessen ꝛc. werfen, und dabei ihre eigenen Fehler, ihren Betrug in Kaufhändeln und Wucher übersehen. Reichenburger entgegnet, daß es nicht recht sey, nach dem großen Haufen die Bekenner der evangelischen Lehre zu richten. Romanus hat noch keine Lust zu der neuen Lehre, „weil allso rutzigs und reudigs durch einander geht. Wenn aber ein hirt und ein schafstal wurd, alsdann wollt ich mein Kutten an zaun henken und zum hauffen treten.“ Hans Sachs wollte damit offenbar seinen Glaubensgenossen eine Mahnung geben, daß sie das Reich Gottes nicht durch ihren Wandel aufhalten. — 4) „Ein Gesprech eines evangelischen Christen mit einem Lutherischen, darin der ergerlich Wandel etlicher, die sich lutherisch nennen, angezeigt und brüderlich gestraft wird, 1524.“ Dieses merkwürdige Gespräch, von dem Büchlein „von der christlichen Freiheit“ ausgehend, führt in das Innere der neuen Kirchengemein=

schaft und zeigt, daß auch in Hans Sachs' Umgebung, wie anderswo, viele der Lutherischen die evangelische Klugheit und Liebe verläugneten, in Bezug auf Außendinge grob zufuhren und dadurch den Schwachen viel Anstoß gaben. Schluß Phil. 2. Allenthalben sind dem Verfasser der Gespräche passende Aussprüche der Schrift zur Hand; er citirt natürlich nach Luther's Bibelübersetzung, so weit diese im Jahre 1524 erschienen war; wo diese noch fehlte, greift er zu der alten Version von 1483 (Nürnberg, Anton Koburger).

Besonderes Aufsehen erregte ein im Jahre 1527 gemeinschaftlich mit dem Prediger A. Osiander herausgegebenes Büchlein: „Eyn wunderliche weyssagung von dem Babstumb, wie es yhm biß an das endt der welt gehen sol, in Figuren oder gemäl begriffen, gefunden zu Nürnberg ym Cartheuser Closter und ist seher alt. Eyn vorred Osianders. Mit gutter verstendlicher außlegung, durch gelerte leut, verklert. Welche Hans Sachs yn teutsche reymen gefaßt und darzu gesetzt hat." Nach Osiander's Vorrede stammt die Weissagung aus dem Jahre 1278; Ranisch (Lebensbeschreibung Hans Sachs' S. 95) nennt einen Abt Joachim als Verfasser. Luther schrieb darüber an Spalatin und W. Linck, seinen Beifall bezeugend. Es sind 30 Bilder, die den Pabst theils in seiner Herrlichkeit, theils im Gedränge vorstellen; ein Mönch mit einer Rose und einer Sichel deutet auf Luther rc. Zur Seite der Bilder steht die Auslegung, unten Hans Sachsens Verse; der Beschluß, gleichfalls in Versen, faßt Alles zusammen. Wir können nicht umhin, aus dieser selten gewordenen polemischen Schrift einige Proben mitzutheilen:

1. Weil sich der Babst von Got abwendt
Auff gut und weltlich regiment
Zu blut vergießen krieg und streit
Ist er kein hirt der Christenheit.

10. Der Babst rümpt sich er sey geleich
Ein rechter erb zum Romischen reich
Ob es den adler schon verdries
Muß er yhm küssen doch sein fues.

19. Das göttlich wort was krefftig starck
Und decket auff das Babstumb arck
Mit gunst etlicher stet und fürsten
Die auch nach Gottis wort was dürsten.

20. Das that der heldt Martinus Luther
Der macht das Euangeli lauther
All menschen leer er ganz abhauth
Und selig spricht der Gott vertraut.

Obschon der öffentliche Gottesdienst in Nürnberg seit zwei Jahren geändert war, wurde doch der Vertrieb dieser Schrift nicht geduldet; selbst nach Frankfurt ließ der Rath schreiben, um die Exemplare, die dorthin gegangen waren, aufzukaufen und abzuthun. An den Prediger, den Buchdrucker und den Poeten aber ergingen nach Rang und Stand abgestufte Verweise, und zwar an Hans Sachs: „An solches Büchlein hab er die Reimen zu den Figuren gemacht, nun sey seines Amts nicht, gebühr ihm auch nicht, darum E. E. R. ernster Befehl, daß er seines Handwerks und Schuhmachens warte, sich auch enthalte, einig Büchlein oder Reimen hinfüro ausgehen zu lassen. E. E. R. werd sonst ihr Nothdurft gegen ihn handeln, und dießmal woll E. R. die Straf bei ihm behalten, doch mit einer offen Hand, die nach ihrer Gelegenheit vorzunehmen." Aber nicht lange nachher lieferte Hans Sachs ähnliche Verse. Der Ton der Wittenberger Nachtigall wurde wieder angeschlagen 1529 in dem Gedicht: Inhalt zweierlei Predigt, jede in einer kurzen Summ begriffen. Die Summa des evangelischen Predigers (Haec dicit Dominus Deus) enthält in 59 Versen die Heilslehre genau nach dem Bekenntniß der Lutheraner; in der Summa des bäbstischen Predigers (Sic dicit papa) werden in 55 Versen alle Uebungen der römischen Kirche unter Androhung des Banns anbefohlen, unter Andern: „Wer Gnad hat soll Kutten tragen, Kopf bescheren, beten Metten, Vesper, Complet, viel fasten mit langem Gebet, mit Gerten hauen, kreuzweis liegen, — — mit Heiltum zeigen und fanen tragen, mit reuchern und mit glocken taufen, mit Terminiren, gnad verkaufen — — und dergleichen auch jr Leyen mit opfern und dem lichtlein brennen, mit wallfart zum heiligen rennen rc. Beschluß: Hier urtheil recht du frommer Christ, welche Lehr die wahrhaftigst ist." —

In dieselbe Klasse gehört: „Das Epitaphium oder Klagred ob der Leich Doctor M. Lutheri" (1546), da die Theologia von dem treuen und kühnen Helden rühmt: „Du thetst mich erledigen aus großer trübsal und gezwengnuß meiner babylonischen Gefengnuß, darin ich lag so lange zeit bis schier in die vergessenheit, von mein Feinden in herzenleyd, von den mir mein schneeweißes kleyd vermayligt wurd, schwarz und besudelt, zrerissen und scheutzlich zerhudelt"; ferner: „Der gut und bös hirt", Joh. 10., wo das Pabstthum zwar nicht genannt, aber deutlich genug angezeigt und (in dem Einzeldrucke 1531) durch eine markirte Conterfeiung vor Augen gestellt wird. An die Stelle der direkten und scharfen Polemik treten in den späteren Jahren des Dichters schalkhafte Anekdoten, Satyren auf das Wesen der Klerisei, ironische Darstellungen, wie: „der Mönch Zwyfel mit seim Heilthum, der Mönch mit dem gestolen Hun, der Mönch mit dem Kapaun 1558, der Teufel mit dem Gnadbrief, Ursprung des Weihwassers, Ursprung des ersten Mönchs 1659, der Cortisan mit dem Beckenknecht 1562, der Pfarrherr mit dem Stationirer 1563, und einer der anmuthigsten Schwänke: „Das Heilthum für das unfleißige haushalten, 1554, wo einem bornirten Hausherrn die Augen geöffnet werden, was er thun müsse, um zu Wohlstand zu kommen. Daß auch viele Faßnachtsspiele 2c. ähnliche Tendenz haben, ist aus der oben gegebenen Uebersicht zu entnehmen. In einzelnen Stücken war die Rollenvertheilung nicht übel berechnet. Es war vom Parteistandpunkte, aber „artlich" gedichtet, wenn in der Comödie: „Die ungleichen Kinder Eve, 1553", die guten Kinder den Glauben und das Vaterunser, wohl memorirt, nach dem Luther'schen Katechismus hersagen, wogegen die böse Rotte entweder atheistisch, römisch oder ganz verworren antwortet. Bisweilen offenbart unser Meister, daß ihm die Spaltungen in der Kirche wehe thun; die Hoffnung, daß die Reformation Uebereinstimmung in Einem Glauben nach Gottes Wort zu Stande bringen solle, war leider nicht erfüllt worden. Die „Gemartert Theologia" läßt er (1539) sprechen: „Wo jeder nimmt zu heyl die Schrifft auf seinen Theil, sein meinung mit zu stercken — — weil die Gelerten sind spaltig, derhalb glaub du einfaltig der heiligen Geschrifft"; und das „klagend Evangelium" (1540) läßt sich vernehmen: „Ich werd umtrieben von dreierley partey, ich sey gleich wo ich sey: erstlich von den Maulchristen, darnach von den Romanisten und den Religiosen, sind eins tuchs drey hosen, der ich nit ziehen kan; allein hecht mir an ein armes heufflein klein, die wahr recht christlich gmein."

Aber weit überwiegend ist die Zahl der Dichtungen, welche rein für religiöse Belehrung und Erbauung bestimmt sind. Aus ihnen schöpfen wir die Ueberzeugung, daß Hans Sachs mit ganzer Seele der evangelischen Kirche angehörte und in der Beschäftigung mit der heil. Schrift seinen Frieden suchte. Wir gedenken zuerst der Lieder, welche, aus älterer Zeit überliefert, von ihm „verändert und christlich corrigirt" wurden. Sie erschienen erst einzeln, dann zusammengefaßt unter dem Titel: „Etlich geistliche in der Schrift gegründte Lieder für die Layen zu singen", 1525. In die Gesammtausgabe kamen sie nicht. Es sind ihrer acht, nämlich: 1) O Jesu zart Göttlicher art; 2) Christum von hymel ruff ich an; 3) Wach auf meins hertzen schöne; 4) Wach auf in Gottes name du werde Christenheit; 5) Christe wa war dein gestalt; 6) Christe du anfengklichen bist; 7) Christe warer son Gottes fron; 8) O Gott vatter du hast gewalt. S. Ph. Wackernagel, das deutsche Kirchenlied, 1841. Nr. 238—245. — Schon im Jahre darauf ließ Hans Sachs eine neue Sammlung ausgehen unter dem Titel: „Dreytzehen Psalmen zu singen, in den vier hernach genotirten thönen, in welchem man wil oder in dem thon Nun freut euch lieben Christen gmein, einem Christen in widerwertigkeit seer tröstlich. Hans Sachs 1526. Die Psalmen sind der 9. 10. 11. 13. 15. 30. 43. 56. 58. 124. 127. 146. 149., lediglich Paraphrasen der Luther'schen Uebersetzung vom Jahre 1524. Es wird sich des Raumes lohnen, eine Probe zur Anschauung und Vergleichung einzufügen:

Der 127. Psalm.

Luther 1524.	Hans Sachs 1526.
Wo der Herr nicht das Haus bawet,	1. Wo das Hauß nit bawet der Herr
so arbeyten umb sonst, Die dran bawen.	So arbeiten umb sunste
Wo der Herr nicht die stad behuettet,	Alle die daran bawen seer.
So wachet der wechter umb sonst.	Wo nicht der Herr durch gunste
Es ist umb sonst das yhr frue auffstehet,	Selber behütten ist die Stat
und verzihet das sitzen, und esset das	Durch sein Bawung gut und genad
hardselige brod, denn wem ers gonnet,	So wacht umb sunst der wechter.
dem gibt ers schlaffend.	2. Umb sunst ist das jr frue auffstat,
Siehe, die kinder sind das erbe	Und arbeyt lang in schwere,
vom herrn, Und die frucht des	Und esset das hartselig brot,
leybs ist das Lohn.	Denn wem es günt der Herre,
Wie die pfeyle von der hand	Dem gibt ers schlaffend sanfft und lind,
des gewaltigen, Also sind die	Das erb vom Herren seind die kindt
kinder der jugend.	Das lon die frucht des leybes.
Wol dem man der seynen köcher	3. Gleich wie die pfeyl sind in der handt
der selben voll hat, Die werden	Eines starcken gewaltigen
nicht zu schanden, wenn sie mit	Also sindt die kinder allsandt
yhren feynden reden ym thor.	Der Herr muß sie selbs ziehen
	Wol dem der sein köcher vol hat
	Die werden nit zu schanden drat
	Wenns mit jrn feinden reden.

Gewöhnlich wird das Lied „Warum betrübst du dich, mein Herz?“ unserem Dichter zugeschrieben. Ranisch gibt in der Lebensbeschreibung Hans Sachs' (S. 190—250) eine ausführliche Geschichte desselben mit vielen Beispielen trostreicher Erfahrungen, die sich an das Lied knüpfen, dazu drei lateinische, eine griechische, französische, niedersächsische und holländische Uebersetzung. Es findet sich aber weder in seinen Gesammtwerken, noch in einzelnen Drucken mit seinem Namen; erst in einem Nürnberger Gesangbuche vom J. 1653 ist er beigeschrieben, in einigen älteren Sammlungen trägt es die Zeichnung H. S. Es wird daher vorläufig das Urtheil K. Goedeke's gelten, daß der Verfasser unbekannt ist (s. Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung, 1859. Bd. I. S. 340).

Zu den Arbeiten rein religiösen Inhaltes gehören ferner die Umschreibungen biblischer Bücher und Abschnitte, die als Beschäftigung des friedliebenden Alters meist in die Jahre von 1550 an fallen: Der ganze Psalter, das Buch Jesus Sirach, die Sprüch Salomonis, der Prediger Salomon, die Figuren (Typen) des A. Testaments, die Sonntagsevangelien, — nach dem dichterischen Werthe gering, weil lediglich Reimereien, aber sonst nicht unbedeutend, weil sie eine Bekanntschaft mit der Lehre der Kirche beurkunden, welche selbst einem Theologen zur höchsten Ehre gereichte. Daran schließen sich inhaltsverwandt die schon erwähnten „geistl. Gespräch und Sprüch“.

Was die Sprache in Hans Sachs' Gedichten anlangt, so war für die Nürnberger Singschule zwar die Luther'sche Bibelübersetzung als Norm aufgestellt (der terminus a quo ist nicht zu bestimmen), und was für den Meistergesang vorgeschrieben war, sollte ihm wohl auch für die Spruchgedichte gelten. Aber diesem Muster ist er nicht ganz nachgekommen, selbst da nicht, wo ihm für die Versifikation ein Vortheil erwachsen wäre. Luther's Arbeiten an der Bibelübersetzung fallen bekanntlich in die Jahre 1517 bis 1546, Hans Sachs, gedruckte Gedichte in die längere Periode von 1515 bis 1569. Bei Luther ist zwischen den ersten Versuchen, die in den sieben Bußpsalmen vorliegen, und der letzten Ausgabe der ganzen Bibel (1545 oder 1546) ein sehr bedeutender Unterschied zu bemerken; er regelte die Orthographie, wandte großen Fleiß auf markirte Ausprägung der Flexionsformen, eine große Anzahl von Wörtern, die nicht gemein verständlich oder dunkel waren, ersetzte er durch bessere, überall gewahrt man das Streben nach Gleichmäßigkeit, Deutlichkeit, Bestimmtheit und Wohllaut. Bei Hans Sachs hält sich die Sprache auf Einer Stufe; selbst da, wo wir, wie in einigen Psal-

men, mehrfache Bearbeitungen aus verschiedenen Perioden vor uns haben, ist kein wesentlicher Fortschritt zu entdecken, der bedeutendste noch in der Interpunktion, die anfangs ganz fehlte. Seine Orthographie blieb regellos; er behält sein „nit“ bei, das Luther frühzeitig ausmerzte: er gebraucht „lehren“ für „lernen“; er schreibt „er was gehn“, „er wurd gohn“ für „er ging“. Dazu kommen sehr viele Wörter und Redeweisen der heimischen Mundart, Ausdrücke, die jetzt für ganz unedel gelten oder gar nicht mehr verstanden werden. Es kommt hier, wenn wir bei der Vergleichung mit Luther beharren, freilich in billige Erwägung, daß Hans Sachs durch seine Gegenstände oft auf Gebiete geführt wurde, die der Bibel ferne liegen, und die gemeine Volksrede hier ganz am Orte war. Aber während nun einerseits Hans Sachs' Werke durch die Mannichfaltigkeit der Ausdrucksweisen zu einer wahren Fundgrube für den Sprachforscher wurden, sieht sich der ungelehrte Leser fast in jedem Gedichte durch veraltete, abgewürdigte, unverständliche Wörter gehemmt, so daß auch aus dem Zusammenhange nicht immer der Sinn zu errathen ist. Um nur einige Beispiele anzuführen, wem sind folgende Wörter und Redensarten ohne Weiteres klar: Anzannen (die Zähne weisen), beren (schlagen), beiten (warten), Böttig (Rumpf), drat (rasch), dröm (Balken), Egart (unbebautes Land), garten (betteln), genost (verbunden), gronet (brummig, zänkisch), jarritt (Herzfieber), kussig (kothig), popitzen (ein liederliches Leben führen), sinwel (rund), nieten (genießen sich erfreuen), in nobis haus faren (in die Hölle fahren, sterben; kommt auch in Luther's Tischreden vor), helküchlein nehmen (geheime Küchlein als Bestechung nehmen), ausholhippen (ausschelten)? Ohne Beihülfe eines Glossars ist also nicht fortzukommen. — Schmeller's bayer. Wörterbuch (Stuttg. u. Tüb. 1827 — 1837. 4 Thle.) gibt für die meisten Fälle sicheren Aufschluß; für die Zukunft wird das Grimm'sche Wörterbuch die beste Unterstützung leisten.

Der Versbau ist sehr einfach; die meisten Gedichte haben für die Verse mit stumpfem Reim 8, für die mit klingendem 9 Sylben, wenige (z. B. der Landsknechtspiegel, das Gesellenstechen) 6 und 7. Da die Sylben nicht gemessen, sondern nur gezählt wurden, so kann von Versfüßen eigentlich nicht die Rede seyn; indeß ist doch zum Jambus der bestimmteste Ansatz gemacht, daher gilt dieser als das herrschende Versmaß. Die Reimform der Spruchgedichte ist fast durchgehends die der alten Reimpaare, also aa, bb, cc etc., bisweilen ist der Reim dreifach aaa, bbb etc., z. B. in dem Gedichte: „Die zween und siebenzig Namen Christi.“ In den geistlichen Liedern finden sich gekreuzte Reime mit Reimpaaren: ab, ab, cc. Die Reime selbst lassen kein strenges Gericht zu. Hans Sachs reimt: Noth und Gott, Guts und Nutz, ehrlich und herrlich, Son und lahn (lassen), gesandt und wahnt (wohnt); oft werden, um einen Reim zu erzwingen, Dehnungen oder Zusammenziehungen und andere Abnormitäten vollzogen, wie: Herren und ferren (fern), gern und wern (werden), kumb und sumb (komme, Summe), hinnen und finnen (finden), wogegen sich auch wieder für dieselben Wörter unsere schriftgemäßen Formen finden. Der Schluß der meisten Spruchgedichte enthält den Namen des Dichters, nach einer von den Vorgängern entlehnten Sitte. Man weiß nicht, welchem der Nürnberger Poeten man hierin den Preis zuerkennen soll. Hans Rosenplüt schließt: „Das Gott all Frawen und man behut, das hat gedicht hans Rosenplut; Hans Folz: „Die volgen meiner trewen ler und dancken Hans Folz Barbirer. Bei Hans Sachs sind vorherrschende Reimworte: Wachs, Ungemachs, auch strachs und Bachs kommen vor; z. B. „auf das sein lob grün, blü und wachs, das wünscht von Nürnberg Hans Sachs“, oder: „weil kein Kraut auf Erden ist gewachsen, heut zu verjüngen mich Hans Sachsen.“ Ein andermal schließt er: „Wir wöllen in Frau Venus berg, so spricht Hans Sachs von Nürnberg“; noch besser: „Er kann sie retten aus Gefehr, durch Gnad, spricht Hans Sachs Schumacher.“ Von diesem Gereime mag irgend ein Genie Anlaß genommen haben, die Kunst zu steigern zu dem bekannten: „Hans Sachs war Schuh Macher und Poet dazu.“ In Hans Sachs' Werken aber ist dieses Reimpaar nicht zu treffen.

In welcher Geltung Hans Sachs bei seinen Mitbürgern stand, darüber dürfen wir uns im Allgemeinen an seine eig.nen Worte halten in dem Gedichte: „Die Werck Gottes sind alle gut“ (1568): „Jedermann hielt mich hoch und ehrlich.“ Dieß konnte er rühmen, ohne sich einer Selbstüberhebung schuldig zu machen. Mit seinem Stande zufrieden, sah er neidlos auf die Höheren. Auch das geringere Loos des Handwerkers ist ihm eine dankenswerthe Gabe Gottes. In dem Spiele: „Wie Gott der Herr Adam und Eva ihre Kinder segnet“ (1553), lautet die Rede an einen der Söhne: „Nun du solt werden ein Schuster, dich nehren mit leder und schmer, und solt das leder mit dein zänen groß weit und breit hin dehnen, daraus machen den Menschen Schu, da gib ich dir den Laist darzu.“ Da Eva sich darüber im Kopf kratzt, belehrt sie der Herr: „Es ist ein stand wie der ander, sie sind mühselig allesander.“ Besondere Zeugnisse über den einfachen Bürgersmann dürfen wir aus einer Zeit, die noch nicht geschäftige Tagblätter hatte, nicht verlangen. Die Todtentafel verkündigte ohne Prunk: „Gestorben ist Hans Sachs der alte deutsche Poet, Gott verleih ihm und uns eine fröliche Urstet.“ Daß er aber als Poet geachtet war, ersehen wir aus dem Verlangen nach seinem Bildnisse, aus den Unterschriften dazu, aus der frühzeitigen Verbreitung seiner Werke, aus den Vorreden des Buchhändlers Georg Willer und den Widmungen an Christoph Weitmoser zu Winckel, Bergherrn in der Gastein, an den Rath der Stadt Nürnberg, an Ulrich Fugger Grafen zu Kirchberg und Weißenhorn. Daselbst lesen wir auch, daß Ph. Melanchthon ihm zugethan war. Bei jenen Humanisten freilich, die nur Latein und Griechisch achteten, konnte der ungelehrte Dichter nicht aufkommen; es darf daher nicht wundern, daß Eobanus Hesse in seinem Gedichte: „Urbs Noriberga illustrata Carmine heroico 1532“ — auf den zwei Jahre vorher ausgegebenen Lobspruch der Stadt Nürnberg von Hans Sachs mit Geringschätzung hinweist. Die Nachwelt führte ihn durch alle Stufen zwischen Spott und Bewunderung. Bisweilen äußerte hiebei confessionelle Abneigung Einfluß auf das Urtheil. So nennt ihn ein zum Pabstthum übergetretener Götzinger einen Reimschmied und Pritschmeister, wogegen ihn aber Polykarp Leyser († 1610) ernsthaft vertheidigte: „Hans Sachs ist kein Pritschmeister gewesen, der sich liederlicher oder leichtfertiger Sachen beflissen hätte, sondern hat sich in allen seinen Sachen bei lustiger Lieblichkeit einer recht ehrbaren teutschen Gravität und Tapferkeit gebraucht.“ Es konnte natürlich nicht fehlen, daß mit der Regelung des deutschen Verses, welche wir dem Schlesier Martin Opitz verdanken, eine Scheidewand gegen den alten Meistersang und gegen die Dichtungen des 16. Jahrhunderts überhaupt aufgerichtet wurde. Doch tadelt Opitz selbst unseren Meister milde. Aber von da an lastete doch auf Hans Sachs lange Mißachtung; man überbot seine Reimereien, um sie lächerlich zu machen. Am stärksten trat diese Tendenz heraus in der literarischen Fehde zwischen Christian Wernicke und Christian Heinrich Postel zu Hamburg am Anfange des 18. Jahrhunderts. Vergl. hierüber A. Koberstein im Weimarischen Jahrbuch für deutsche Sprache, Literatur und Kunst. Hannover 1854. Bd. I. S. 299—321. Dem gegenüber erhob einer der größten Gelehrten seiner Zeit, Christian Thomasius († 1728) unseren Meister zu dem Grade, daß er ihn nicht bloß, was er wirklich war, Coryphaeum phonascorum Noribergensium, sondern Homerum Germanicum nannte. War damit zu viel geschehen, so wurde nun bald auf den richtigen Weg eingelenkt. Goethe war es, der, wohl für immer, den Spruch fällte. Im 17. Buche seiner Lebensbeschreibung (Ausgabe der Werke in 40 Bänden, Bd. 20. S. 332) sagt er: „Indem wir auf die vorgangene Zeit zurückgingen, um einen Boden zu finden, worauf man poetisch fußen, um ein Element zu finden, in dem man freisinnig athmen könnte, lag uns Hans Sachs, der meisterliche Sänger, am nächsten. Ein wahres Talent, freilich nicht wie die Ritter und Hofmänner der älteren Zeit, sondern ein schlichter Bürger, wie wir es auch zu seyn rühmten. Ein didaktischer Realism sagte uns zu, und wir benützten den leichten Rhythmus, den sich willig anbietenden Reim bei manchen Gelegenheiten. Es schien diese Art so bequem zur Poesie

des Tages, und deren bedurften wir jede Stunde.“ Am wirksamsten aber war das Zeugniß, welches Goethe im Jahre 1776 durch die „Erklärung eines alten Holzschnittes, Hans Sachsens poetische Sendung“ der Mit- und Nachwelt übergab. Das Gedicht, in Hans Sachsens Reimpaaren, aber in veredelter Form, weiht ihm den „Eichkranz ewig jung belaubt; in Froschpfuhl all das Volk verbannt, das seinen Meister je verkannt.“ Auch Herder, obwohl der langweiligen Meistersängerei abhold, nennt doch Hans Sachs „der M. S. Meister in Deutschland, vielleicht in Europa. In seiner schönen Provinzialsprache herrscht eine so angenehme Naivetät, deutsche Urbanität, daß ich jedem Jahrhundert in seiner Art einen Hans Sachs wünschen möchte“ (Zur schönen Liter. und Kunst, Bd. 20. S. 214). Das Studium der deutschen Sprache und Literatur, bei welchem die einzelnen Dichter nicht einseitig nach dem Abstande von der Gegenwart, sondern nach ihrer Zeit, nach dem Verhältnisse zu Vorgängern und Nachfolgern geschätzt wurden, mußte auch unserem Dichter sein wahres Verdienst zuerkennen. So hat sich denn in den namhaftesten Werken über deutsche Literatur das Urtheil dahin vereinigt: „daß Hans Sachs der fruchtbarste und tiefsinnigste Pfleger der volksthümlichen Kunst, der bedeutendste Dichter des 16. Jahrhunderts sey, dessen Werke, obwohl ihnen feine Sprache und geregelte Form abgehe, obwohl in Einkleidung die Mannichfaltigkeit vermißt werde, doch würdig seyen, im deutschen Volke lebendig erhalten und immer wieder empfohlen zu werden.“ Das Zeitalter der Denkmäler konnte daher unsern Hans Sachs nicht unberücksichtigt lassen. König Ludwig I. von Bayern hat dessen Büste in der Ruhmeshalle zu München aufgestellt, und in Kaulbach's Reformation finden wir den Schuhmacher und Poeten von Nürnberg, auf den ersten Blick kenntlich, im Vordergrunde.

Die umfassendste Biographie ist: „Historisch-kritische Lebensbeschreibung Hans Sachsens, ehemals berühmten Meistersängers zu Nürnberg, von M. Salomon Ranisch.“ Altenburg 1765. — Die gediegenste Schrift der neueren Zeit: „Hans Sachs. Sein Leben und Wirken aus seinen Dichtungen nachgewiesen von J. L. Hoffmann.“ Nürnberg 1847. — Außerdem verweisen wir auf die Literaturgeschichten von A. Koberstein, G. G. Gervinus, W. Wackernagel und H. Kurz und für die einzeln gedruckten Gedichte besonders auf K. Goedeke.

Da die Gesammtwerke Hans Sachsens selten zu finden sind, noch seltener jene früher einzeln ausgegebenen Gedichte, so erschienen, seitdem Goethe den Meister zu seinen Ehren gebracht hatte, mehrere Sammlungen ausgewählter Stücke, nämlich:

1) Proben aus des teutschen Meistersängers Hans Sachsens Werken, zum Behuf einer neuen Ausgabe derselben ausgestellet von F. J. Bertuch. Weimar bei C. L. Hoffmann 1778. 4. Enthält 9 Stücke; die Fortsetzung unterblieb, da die erwartete Theilnahme fehlte.

2) Hans Sachsens sehr herrliche schöne und wahrhafte Gedichte, Fabeln und gute Schwenck. In einem Auszug aus dem ersten Buch mit beigefügten Worterklärungen von J. H. H(äslein). Nürnberg. Raspe. 1781. 8.

3) Hans Sachsens ernstliche Trauerspiele, liebliche Schauspiele, seltsame Fastnachtsspiele, kurzweilige Gespräche, sehnliche Klagreden, wunderbarliche Fabeln sammt andern lächerlichen Schwänken und Possen. Bearbeitet und herausgegeben von D. Joh. Gust. Büsching. Drei Bücher. Nürnberg. J. L. Schrag. 1816—1824. 8. (Im 1. Bande wurde die Sprache modernisirt; da diese Aenderung gerügt wurde, ging der Herausgeber in den folgenden Bänden zur ursprünglichen Form zurück).

4) Des Meisters Hans Sachs Historien und gute Schwänke, herausgegeben von Conrad Spät genannt Frühauf. Pesth 1818. 8.

5) Hans Sachs im Gewande seiner Zeit. Gotha, in der Becker'schen Buchhandlung, 1821. gr. Fol. (Enthält 23 Gedichte mit kräftigen Holzschnitten nach dem Muster der alten Einzeldrucke).

6) Auszüge aus Hans Sachsens Schriften. Zwickau 1823. 16.

7) Hans Sachs. Eine Auswahl für Freunde der ältern vaterländischen Dichtkunst von Joh. Adam Göz. Vier Bändchen. Nürnberg. Bauer u. Raspe, 1829. 1830 8. (Mit einem Glossar. Enthält auch einige Gedichte aus Handschriften).

8) Schwänke von Hans Sachs mit den nöthigsten Worterklärungen von Johann Adolph Nasser. Kiel 1827. 8.

9) Hans Sachs. Eine Auswahl aus dessen Werken herausgegeben von D. Georg Wilhelm Hopf. Zwei Bändchen. Nürnberg. L. Schmid. 1856. kl. 8. (Diese Sammlung ist darauf angelegt, aus allen Gattungen karakteristische Proben zu geben und dadurch eine Gesammtanschauung möglich zu machen. Sie enthält 80 Stücke mit einem Glossar). D. Hopf.

Sack, August Friedrich Wilhelm, s. Z. erster Hofprediger und Oberconsistorialrath in Berlin, ist, abgesehen von Universitätslehrern, als einer der bedeutendsten theologischen Schriftsteller und Prediger, vielleicht als der bedeutendste, der deutsch-reformirten Kirche in dem zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts anzusehen, theils weil er, unter Ablegung eines unfreien Gehorsams gegen die symbolischen Bücher, das biblische Christenthum mit starker Ueberzeugung festhielt und vertheidigte, theils weil er während der ganzen Regierung König Friedrich's des Zweiten von Preußen durch die erfolgreiche Verwaltung des Predigtamts am Dom zu Berlin der mächtig eindringenden Freigeisterei unter den höheren Ständen in der preußischen Hauptstadt einen Damm entgegensetzte.

Er wurde geboren den 4. Februar 1703 in dem anhalt-bernburgischen Städtchen Harzgerode, wo sein Vater, Daniel Sack, Bürgermeister war. Seine Vorfahren haben in Nordhausen gewohnt, und es ist deshalb nicht unwahrscheinlich, daß er von einem Bruder, oder anderen Seitenverwandten, von Siegfried Sack, der im Jahre 1527 zu Nordhausen geboren und im Jahre 1567 der erste evangelische Pfarrer am Dom zu Magdeburg wurde, abstamme. In seinem 15. Jahre wurde er auf die Schule zu Bernburg und ein Jahr darauf auf das Gymnasium zu Zerbst geschickt. Im Jahre 1722 bezog er die Universität zu Frankfurt an der Oder, wo er zwei Jahre blieb und sich besonders an Paul Ernst Jablonski (den Verfasser des Pantheon Aegyptiorum) angeschlossen zu haben scheint. Hierauf ward er Lehrer eines jungen Herrn v. Milzonneau, mit welchem er anderthalb Jahre im Hause eines Verwandten seines Zöglings, des französisch-reformirten Predigers zu Stettin, von Mauclerc, lebte: eine Verbindung, welche ihm durch die wissenschaftliche Bildung und den Karakter des Geistlichen sehr vortheilhaft wurde. Diesem Umgange verdankte er auch eine gründliche Bekanntschaft mit der französischen Sprache, die er später mit ungemeiner Fertigkeit schrieb und sprach, so daß er nicht selten in französischen Gemeinden zu predigen unternehmen konnte. Nachdem er im Jahre 1724 als Begleiter seines Zöglings zum zweiten Male nach Frankfurt an der Oder gegangen war, begab er sich zu seiner weiteren theologischen Ausbildung nach Holland. Er verweilte zuerst in Leyden und ging dann als Erzieher eines jungen friesländischen Edelmannes nach Gröningen, wo ihm der Vorzug zu Theil wurde, ein Jahr lang Hausgenosse von Johann Barbeyrac zu seyn, des früheren Rektors der Akademie zu Lausanne, in deren Namen derselbe im Jahre 1716 gegen die Forderung der Unterschrift der formula consensus vom J. 1675 protestirte *). Der länger fortgesetzte Umgang mit einem Gelehrten von umfassendem Wissen und liberal-theologischer Denkart konnte nicht anders als sehr anregend auf den Geist des jungen deutschen Theologen wirken. Es scheint, daß Sack sich schon damals mit einer gewissen Vorliebe mit den vorzüglicheren Schriften der Remonstranten beschäftigt habe, mit deren Theologie die seinige wohl stets einige Verwandtschaft behalten hat. Vielleicht hat er auch schon damals socinianische Schriften gelesen, von denen er später urtheilte, daß auch aus ihnen Manches zu lernen sey; daß er aber ihr System angenommen habe,

*) Barbeyrac ist der Verfasser eines berühmt gewordenen traité de la morale des pères de l'église, Amsterdam 1728, und der Herausgeber der Werke des Hugo Grotius, Amsterdam 1720.

wie Gegner ihm vorgeworfen, wird durch das, was wir nachher von seiner Hauptschrift berichten werden, durchaus widerlegt.

Nach Deutschland zurückgekehrt, ward ihm der Antrag gemacht, Erzieher des jungen unmündigen Erbprinzen von Hessen-Homburg zu werden. Er trat diese Stelle im Februar des Jahres 1728 an und verlebte drei sehr glückliche Jahre auf dem Schlosse zu Hötensleben, einem hessen-homburgischen Amte, vier Meilen von Magdeburg, wo die verwittwete Landgräfin residirte. Das Leben an diesem kleinen Hofe, in der Gesellschaft einer vorzüglichen, religiös-gesinnten Fürstin, erfreute und bildete ihn, während seine Pflichten der Unterweisung ihm noch Muße ließen zu eigenen Stndien, die er besonders der Philosophie und der Naturgeschichte zuwandte. Er las die Werke von Wolff, dessen System um diese Zeit anfing, das herrschende zu werden, machte sich aber auch mit Baco, des Cartes und anderen Vorgängern von Leibnitz und Wolff bekannt. Mit den Naturwissenschaften hat er sich stets eifrig beschäftigt. Im Jahre 1731 berief ihn das Presbyterium der deutsch-reformirten Gemeinde in Magdeburg zu deren drittem Prediger. Er erwarb sich in dieser Amtsführung Hochachtung und Vertrauen und wurde der Begründer eines für seine Gemeinde und die dortige wallonisch-reformirte gemeinschaftlichen Armen- und Waisenhauses, welches noch besteht. Bald nach dem Antritte seines Amtes verehelichte er sich mit der Tochter eines Richters der französischen Kolonie zu Frankfurt an der Oder, Cardel. Diese starb nach der Geburt einer Tochter. Vier Jahre nach diesem Verluste, im J. 1737, trat Sack in eine zweite Ehe mit der Tochter eines Juweliers zu Magdeburg, Garrigue, aus Masamet in Languedoc gebürtig, welcher wegen der Religionsverfolgungen in Frankreich im Anfange des Jahrhunderts sich mit seiner Frau, aus Grenoble gebürtig, in die preußischen Lande geflüchtet hatte. Diese zweite Gattin hat ihn überlebt und ist im Jahre 1787 gestorben. Im J. 1738 wurde Sack erster Prediger der genannten Gemeinde, auch Consistorialrath und Inspektor der reformirten Gemeinden im Herzogthum Magdeburg.

Im Anfange des Jahres 1740 wurde Sack, auf die Empfehlung Reinbeck's, Probstes zu Köln an der Spree *), vom Könige Friedrich Wilhelm I. nach Berlin berufen, zunächst um eine Probepredigt zu halten, und zwar (nach der eigenthümlichen Weise des Königs) aus einem Exemplar des N. Testaments, das dieser ihm zuschickte. Nachdem diese Predigt gehalten worden und dem Könige wohlgefallen hatte, mußte er eine zweite übernehmen, da der König ihm sagte, er sey zuweilen durch eine Predigt getäuscht worden. Auch die zweite befriedigte den König und nun ward Sack zum Hof- und Domprediger in Berlin und zugleich zum Mitgliede des Consistoriums ernannt. Der König, der schon krank war, ertheilte ihm von seinem Bette aus, in Gegenwart des Oberhofpredigers Jablonski und Reinbeck's, Ermahnungen, wie er sein Amt rechtschaffen verwalten solle. „Er muß gleich herkommen", sagte er, „denn wenn ich sterbe, so werden sie Alles über den Haufen werfen und ihn verdrängen." Bald nach Sack's Amtsantritte in Berlin starb der König, 31. Mai 1740. Von dem Verdrängen war allerdings keine Rede, vielmehr scheint der König Friedrich II. den neuen Hofprediger geachtet zu haben, wie aus manchen Zügen hervorgeht, wiewohl er, bei seiner bekannten Abwendung vom kirchlichen Leben, einen näheren Verkehr mit ihm nicht gehabt zu haben scheint. Dessen ungeachtet war der Anfang der Amtsführung Sack's in Berlin schwer, da er nicht nur nicht sogleich zu seinem vollen Gehalte gelangte, sondern auch Gegner hatte, die seine Rechtgläubigkeit anfochten und eine Vielheit neuer Verhältnisse und Geschäfte auf ihn eindrang. Dieß verursachte eine Hypochondrie, die ihn nöthigte, sich im Dezember des Jahres 1740 von seinen Amtsgeschäften loszumachen und zu seinen Freunden nach Magdburg zu begeben. Seine Gesundheit stellte sich allmählich wieder

*) Dies ist der Verfasser der „Betrachtungen über die Augsburgische Confession" (seit 1734 u. f.), ein gemäßigter Wolffianer und ein vorzüglicher Prediger, der bei dem Könige Friedrich Wilhelm I. in großem Ansehen stand. Er starb 1741.

her, doch trat er in seine volle Wirksamkeit zu Berlin erst im Sommer des Jahres 1742 wieder ein. Von dieser Zeit an begann nun seine an vierzig Jahre hindurch fortgesetzte kirchliche und schriftstellerische Wirksamkeit, die des Eigenthümlichen und Auszeichnenden so Manches hatte, welches einer näheren Karakterisirung würdig ist.

August Friedrich Wilhelm Sack besaß einen natürlich-kräftigen Geist, klaren Verstand und lebhafte Phantasie, und war von einem tiefen, ja mächtigen Gefühl der Wahrheit der in der heiligen Schrift enthaltenen Offenbarung und des Bedürfnisses einer Erlösung für die gefallene Menschheit durchdrungen. Sein durch Sprachkenntnisse, sowie durch philosophische und theologische Studien genährter Geist wurde, auch durch Umgang, frühe abgeneigt jedem theologischen und kirchlichen Lehrzwange, und man wird die Grundrichtung seiner Theologie und seines Wirkens am richtigsten auffassen, wenn man Beides als auf der Wechselwirkung jener festen biblisch-christlichen Ueberzeugung und dieses stark protestantischen Unabhängigkeitsgeistes beruhend ansieht. Das Zeitalter, in das sein kräftigstes Wirken fiel, etwa von 1742 bis in den Anfang der siebziger Jahre, war noch so gerichtet, daß die edleren Geister in Deutschland entweder mehr das Eine oder das Andere wollten, ohne doch Eines von Beidem nicht zu wollen. Hieraus erklärt sich, daß ein Karakter, welcher in eigenthümlicher Sicherheit und Stärke Beides zugleich repräsentirte, überwiegend Anerkennung fand, ohne doch vor Verkennung und Angriffen gänzlich bewahrt zu werden. Erst in den späteren Jahrzehenden gingen jene beiden Seiten des evangelisch-theologischen Strebens mehr und mehr auseinander, und da war es dann natürlich, daß Sack zum Theil von neologischen Protestanten mißverständlich und parteimäßig erhoben und darauf von einseitig dogmatisirenden Christen unbillig ignorirt wurde. Die gesunde Lehre und die klare, kräftige Sprache in seinen Predigten, die Forderung der Heiligkeit, gebaut auf die Offenbarung des erlösenden Gottes, und die von Kenntnissen und anschaulicher Darstellung unterstützte Ueberzeugungskraft in seinem „Vertheidigten Glauben der Christen" gewannen ihm Freunde und Verehrer aus allen Ständen. Jährliche Erholungsreisen brachten ihn in Verbindung auch mit auswärtigen Gelehrten, wie Klopstock *), Gleim, Jerusalem, Semler. Spalding's Umgang genoß er seit dessen Versetzung nach Berlin im J. 1764. Sein vielseitiges wissenschaftliches Interesse erhielt im Jahre 1745 Anerkennung durch die Wahl zum ordentlichen Mitglied der Akademie der Wissenschaften, und zwar in der physikalischen Klasse, in der er jedoch nur einmal eine Vorlesung über einen naturhistorischen Gegenstand gehalten hat. In der Theologie fuhr er fort, seine Kenntnisse zu erweitern, las Kirchenväter und Reformatoren und schätzte unter den Neueren vorzüglich den jüngeren Turretin, Osterwald, Werenfels, Grotius, Clericus und Clarke. Er unterhielt einen sehr mannichfaltigen Briefwechsel mit Gelehrten, unter anderen mit Breitinger, Semler, Töllner, Zimmerman in Zürich, J. D. Michaelis, Kennicott in Oxford, dem er zu der Variantensammlung für seine Ausgabe des Alten Testaments behülflich war. Wieland, vor der Zeit, in welcher er das Christenthum mit der griechischen Lebensphilosophie vertauschte, dedicirte ihm seine „Empfindungen eines Christen" (Zürich 1757) mit Bezeugung seiner Verehrung und Dankbarkeit. Johannes Müller, der spätere Geschichtschreiber, wandte sich im Jahre 1771 von Göttingen aus an ihn und sprach ihm den Wunsch aus, in Preußen angestellt zu werden. Personen verschiedener Bildungsstufen versicherten ihn warm ihrer Dankbarkeit für die Befestigung ihrer christlichen Ueberzeugungen, die ihnen durch das Buch vom Glauben der Christen zu Theil geworden sey.

Diese literärischen Verbindungen traten jedoch zurück hinter der Ausübung seiner geistlichen Aemter. Er wurde Mitglied des 1750 errichteten Oberconsistoriums. Im Jahre 1751 ward er zum Visitator des reformirten Joachimsthalischen Gymnasiums

---

*) Vgl. Klopstock's Werke in 12. Achtzehnter Band, Leipzig 1830, Brief 19, worin eine sehr warme Erwähnung der persönlichen Bekanntschaft mit Sack enthalten ist.

bestellt und bekleidete dieses Amt funfzehn Jahre hindurch, nach welcher Zeit es, seinem Wunsche gemäß, seinem Freunde Sulzer übertragen wurde. Bis dahin arbeitete er mit dem Direktor Heinius auf die Vervollkommnung dieser wichtigen Schule hin. Er verwaltete eine Zeit lang die milden Stiftungen der Domkirche und sorgte für deren Erweiterung. Als nach dem Beginne des siebenjährigen Krieges das königliche Haus sich nach der Festung Magdeburg begab, erhielt Sack den Befehl, demselben als Geistlicher zu folgen. Er brachte drei Jahre in Magdeburg zu und kehrte erst nach geschlossenem Frieden zurück. Während dieser Zeit hatte er die königlichen Prinzen und Prinzessinnen in der Religion zu unterrichten und segnete im J. 1765 den Thronfolger, nachmaligen König Friedrich Wilhelm II., in der dortigen deutsch-reformirten Kirche ein. — Als ein Zeichen, wie noch im Jahre 1770 eine rechtmäßige theologische Fortschreitung beargwohnt wurde, erwähnen wir, daß, als Sack in dem genannten Jahre mit einigen befreundeten Männern, Spalding, Ebert, Semler und Jerusalem, einer Zusammenkunft in Magdeburg sich erfreute, ein Gerücht entstand, diese Männer hätten hier Rath gepflogen, die bisherige Kirchenlehre zu stürzen und eine socinianisch-natürliche Religionslehre zu verbreiten. Dieß wurde sogar behauptet in der Schrift: „Unsere Gedanken von der Nutzbarkeit des Predigtamts auf dem Lande" *). — Die Leerheit dieses Gerüchts geht, abgesehen von der Gesinnung und Schriftstellerwirksamkeit dieser Männer, daraus hervor, daß Sack im Jahre 1771 „Zwei Predigten von der Unzulänglichkeit der natürlichen Religion zur wahren Beruhigung des Menschen" herausgab und 1773 den „Vertheidigten Glauben der Christen" neu erscheinen ließ **). — Eine besonders fruchtbringende Wirksamkeit übte noch der Greis auf die in Berlin lebenden reformirten Candidaten aus, zu denen sich auch einige lutherische gesellten, indem er an den Nachmittagen der Sonntage sie um sich versammelte und sich heiter und beredt über theologische Fragen und Bücher mit ihnen unterhielt ***). Im Jahre 1777 hatte Sack die Freude, seinen ältesten Sohn, Friedrich Samuel Gottfried (den nachherigen ersten Hofprediger und Bischof Sack), als seinen Collegen an der Domkirche zu Berlin einführen zu dürfen. Im Sommer des Jahres 1780 hielt er, als ein Siebenundsiebziger, seine letzte Predigt über Ps. 90. Vs. 10. Allmählich nahmen seine Kräfte ab. Er entschlief, nachdem er, gleich einem Patriarchen, seine Kinder und Kindeskinder gesegnet hatte, den 23. April 1786.

Es liegt uns jetzt ob, die Theologie und die Predigtweise dieses Mannes näher zu karakterisiren, da wir Beides bisher nur im Allgemeinen berührt haben.

Die theologischen Ueberzeugungen Sack's ergeben sich hauptsächlich aus seinem größeren Werke, dem „Vertheidigten Glauben der Christen", welches vom Jahre 1748 an stückweise herausgegeben wurde und im J. 1751 als ein Ganzes an's Licht trat. Der Verfasser schrieb es in seinem kräftigsten Mannesalter, von seinem 42. bis zu seinem 48. Lebensjahre, und gab es nach 25 Jahren (1773) so gut als ganz unverändert wieder heraus. Die Veranlassung war der Eingang, den damals englische und französische freigeistische und antichristliche Schriften in Deutschland fanden, und besonders in dem Wirkungskreise des Verfassers, welcher Richtung er, bei seiner Belesenheit auf diesem Gebiete, Einhalt zu thun für seine Pflicht hielt. Diese Vertheidigung, in der Form von Selbstgesprächen geschrieben, ist nicht eine Apologie in dem engeren Sinne, in welcher nur der göttliche Ursprung des Christenthums dargethan wird, sondern der Lehrinhalt wird im Wesentlichen mit dargestellt und vertheidigt. Die Schrift umfaßt also

---

*) Ohne Zweifel dasselbe Buch, welches ursprünglich gegen Spalding's Schrift: „Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamts" — gerichtet war und dem Superintendenten Oemler in Jena zugeschrieben wurde. Vgl. Spalding's Lebensbeschreibung. Halle 1804. S. 93.

**) Eine ruhige Widerlegung jenes Gerüchts findet sich im „Journal für Prediger", 1776, sechster Band, drittes Stück.

***) Eine anziehende Beschreibung dieser Gespräche findet sich in dem Journal für Prediger, achtzehnter Band, drittes Stück, Halle 1786, verfaßt von G. J. Pauli.

in populärer Weise das, was in der Wissenschaft Apologetik und Dogmatik genannt wird, und zwar so, daß das Begründende und Entwickelnde sich gegenseitig unterstützt. Das Ganze zerfällt in acht Hauptstücke, die wieder einzelne Betrachtungen enthalten, deren jede an Schriftstellen angeknüpft wird und sich mit praktisch-ascetischen Ausführungen zu schließen pflegt. Eine weitere nicht unwichtige Quelle für die Auffassungen unseres Apologeten sind die im ersten Theile seiner Lebensbeschreibung enthaltenen Gutachten und Marginalien, sodann die „Betrachtungen über den Einfluß der christlichen Religion auf Moralität und bürgerliche Wohlfahrt" im zweiten Theile. Es ist sachverständlich, daß ein Schriftsteller, der um die Mitte des Jahrhunderts schrieb, unter dem Einflusse der damals herrschenden Leibnitz-Wolffischen Philosophie stand, wiewohl dieser Einfluß bei der eigenthümlichen Unabhängigkeit und populären Geistesrichtung des Verfassers nie ein drückender wird. Wir finden hier also die Voraussetzung einer natürlichen Religion, welcher die Begriffe von den göttlichen Vollkommenheiten, von der vermittelst vernünftigen Nachdenkens zu erlangenden religiösen Ueberzeugung, von der Coordination der Gottseligkeit und Tugend, oder von dieser, als dem ganzen Willen Gottes, von einer gewissen Geschiedenheit von Seele und Leib, von Vollkommenheit und verwandte zum Grunde liegen. Da aber Beobachtungsgeist, Gefühl und eine sehr lebendige Einbildungskraft die Urtheile des Verfassers immer begleiten, so entstehen daraus niemals trockene Ausführungen, sondern meistens kräftige Appellationen an den gesunden Verstand und das Gewissen. Der Apologet knüpft zwar an die natürliche Religion an, als an einen Theismus, der an sich schon tiefe Ehrfurcht und dankbare Anbetung erwecken müsse, aber er besteht nicht nur darauf, daß jene unzulänglich sey, dem Menschen hinreichende religiöse Lebenskraft und Beruhigung zu gewähren, sondern auch, daß jene allgemeinere Vernunfteinsicht selbst schon dem Menschengeschlechte durch eine von Anbeginn der Welt an ergehende göttliche Offenbarung und Belehrung müsse mitgetheilt seyn: ein Standpunkt, der ihn von späteren verwandten Schriftstellern unterscheidet. So kommt er zur heiligen Schrift als dem Prius des christlichen und allein befriedigenden religiösen Erkennens und Glaubens. Die heilige Schrift ist ihm aber dieses Prius nicht etwa in einem bloß formalen Sinne, sondern vom Anfang an zugleich mit dem Eindrucke von ihrem Inhalte. Er gründet ihre Autorität nicht auf einen vorgängigen Inspirationsbeweis, sondern er nimmt ihre Göttlichkeit an, beides wegen des Inhalts und wegen der Erhabenheit und Kraft der Sprache, welche die Vernunft überzeugen und das Herz nöthigen, den Geist Gottes als Urheber der Schrift anzuerkennen. Dieser, durch Erwägung der Zeugnisse des Alterthums *), z. B. für die Aechtheit der Bücher Moses, unterstützte Totaleindruck von der Schrift als Offenbarung, und von der Offenbarung als Schrift, ist der Ausgangspunkt unseres Autors. Er gewinnt auf diesem Wege zwar nur eine durch vernünftige Gründe erlangte Ueberzeugung, und stellt nicht den Begriff einer unmittelbar dem Innersten des Menschengeistes einleuchtenden Evidenz in Betreff des Mittelpunktes des Evangeliums auf: ein Mangel allerdings, allein ein solcher, der nicht nur vielfach gut gemacht wird durch das Mitwirken des Gefühls zu dem, was ihm Ueberzeugung wird, sondern der sich auch daraus erklärt, daß jene unmittelbare Evidenz (ein erst zu unserer Zeit reiner entwickelter Begriff) damals fast nur vorhanden zu seyn pflegte in der Form eines einseitigen Pietismus oder einer ungeläuterten Mystik, wie beide dem Geiste unseres Schriftstellers fremd waren. Als Mittelpunkt der ganzen Offenbarung betrachtet er die Lehre von der dem gefallenen Menschengeschlechte durchaus nothwendigen Erlösung durch den Sohn Gottes, und der von ihm durch Vergießung seines Blutes gestifteten Versöhnung. Er sagt vom Sohne Gottes, daß „es nicht möglich sey, ihn unter die Creaturen zu zählen", betont es, „daß der Erstgeborene nicht zu erklären sey als der Ersterschaffene", und ur-

*) Wozu er doch gleich im Eingange die treffende Bemerkung macht: „Gesetzt auch, wir wüßten keinen einzigen von den Verfassern der heiligen Bücher, würde dann deswegen derselben Inhalt weniger wahr oder weniger göttlich seyn?" Verth. Gl. S. 198.

theilt, daß es doch auch wohl „den Socinianern nach und nach in die Augen leuchten sollte", daß von den drei göttlichen Personen alles Creatürliche abzusondern sey. Der Begriff von Christus als dem verordnetem Mittler, dem Herrn über Alles, unserem Fürsprecher und Richter, wird stark hervorgehoben *). Es ist auch interessant und als auf einer gesunden dogmatischen Grundansicht beruhend anzusehen, daß im sechsten Stücke die Lehre von der göttlichen Dreieinheit (allerdings vorzugsweise ökonomisch) vor der Lehre von der Person Jesu Christi im siebenten Stücke abgehandelt wird, so daß also der historische Mittelpunkt des Evangeliums diesem so biblisch-populären Verfasser doch als gegründet in dem Ontologisch-Trinitarischen erscheint. Doch wird, unter Vermeidung der näheren Bestimmungen im Sinne des Athanasianischen Symbols, eine gewisse Subordination angedeutet. — Die Thatsache der Verführung unserer ersten Eltern durch den Satan wird als der Vernunft nicht widersprechend anerkannt und zugleich gesagt, „die Geschichte des Falls unserer ersten Eltern sey die Geschichte eines jeden sündigenden Menschen". Es wird gelehrt, daß Adam nur seine verdorbene und sterbliche Natur fortpflanzen konnte. Der Hang aller Menschen zum Bösen müsse aber im Zusammenhange mit dem geoffenbarten Rathschlusse der Erlösung betrachtet werden, so daß um jenes willen kein Mensch verdammt werde, weßhalb auch das unbedingte Dekret verworfen wird. Vielmehr lehrt unser Verfasser, daß die unendliche Barmherzigkeit und Liebe Gottes durch Zulassung des Falls nur um so mehr verherrlicht werde und von dem Menschengeschlechte umso tiefer gefühlt werden könne. Hieraus wird nun abgeleitet, daß Gott den sündigen Menschen Vergebung und Seligkeit unter den Bedingungen der Buße nnd des Glaubens an den Mittler darbiete; und zwar sey es nicht genug, die Göttlichkeit der Sendung Christi zu glauben und bloß den moralischen Theil seiner Lehre anzunehmen, sondern es heißt: „Ich muß zugleich an Ihn glauben und Ihn verehren, wie er mir ist offenbart worden" **). Indem nun die göttliche Forderung, an den Mittler zu glauben, überwiegend als die der Vernunft einleuchtende höchste Pflicht des Menschen bezeichnet wird: so wird dadurch nicht allein die Selbstbestimmung des Menschen in der Erfüllung dieser Bedingungen der Buße und des Glaubens anerkannt, sondern es tritt auch der Begriff der Befähigung dazu durch die vorlaufende Gnade mehr in den Hintergrund. Erneuerung wird gelehrt, aber die Begriffe von Rechtfertigung und Heiligung werden nicht bestimmt auseinander gehalten, sondern in dem Ganzen der dargebotenen und angenommenen Versöhnung, Gnade und Erneuerung zusammengefaßt ***). Der höchste Beweggrund zur Heiligkeit und Tugend wird in dem Glauben an die Erlösung gefunden und in dem Bewußtseyn, Jesu Eigenthum zu seyn. Der Beistand der göttlichen Gnade zu einem christlichen Leben wird gelehrt, aber als ein solcher, der durch Nichtwollen abgewehrt werden kann, und das tägliche, ja stündliche Gebet gefordert. Die Auferstehung der Leiber wird gelehrt und der Versuch gemacht, sie aus der Annahme eines schon im sterblichen Leibe vorhandenen Grundstoffs eines unsterblichen zu erläutern. — Den Beschluß der Apologie macht eine Betrachtung über die Taufe und das Abendmahl, wobei der Verfasser auf dem Zwingli'schen Standpunkte steht, jene als eine göttliche Anordnung zum Bekenntnisse des christlichen Glaubens unter Aneignung der Verheißung Gottes, dieses als ein vom höchsten Eindrucke der Liebe Christi begleitetes Gedächtnißmahl darstellend. Außerdem, daß die Lehre von der Kirche hiebei sehr zurücktritt, zeigt sich die Abwendung unseres Theologen auch von der reinern Mystik, wie sie doch in der symbolischen Lehre der reformirten Kirche bestimmt enthalten ist. Beweist dieß auf der einen Seite eine furchtlose Unabhängigkeit von Allem, was ihm nicht in der heiligen Schrift gegründet erschien, so auf der anderen die Einseitigkeit, welche der Grundrichtung seiner Schriften anhängt, nämlich die göttlichen Zeugnisse nur vermittelst der vernünftigen Reflexion zur Ueberzeugung werden zu lassen,

*) Vertheid. Glaube, sechstes Stück, 3., 5. u. 6. Betrachtung. Das siebente Stück.
**) Verth. Gl. S. 564.
***) Marginalien, Lebensbeschr. Th. 2. S. 335.

so lebendig auch diese Reflexion vom religiösen Gefühle begleitet ist. Jedoch ist dieser Mangel an Mystik bei Sack nicht so zu verstehen, als wenn er überhaupt Geheimnisse in der göttlichen Offenbarung nicht annähme. Vielmehr erkennt er solche und ihre Verbindung mit den klareren Lehren des göttlichen Wortes ausdrücklich an, will nur die Ausdeutung derselben in gehörigen Schranken gehalten wissen.

Diese Darstellung des Lehrgehalts in den Schriften von A. F. W. Sack vermochte nicht den ganzen Eindruck derselben, namentlich seines Hauptwerks, zu geben, weil die Zusammenstellung des Didaktischen nicht die ungemeine Kraft und Lebendigkeit der Darstellung zur Anschauung bringen, noch auch zeigen konnte, wie durch Mannichfaltigkeit von Kenntnissen, Reichthum an treffenden Bemerkungen und Bezugnahmen auf freigeistische Schriften und Denkweisen dem sich damals verbreitenden Unglauben entgegengearbeitet wird. Die seinem Zeitalter vorlaufende Würde und Kraft der Sprache in Sack's Predigten ist stets anerkannt worden. Aber auch in dem „Vertheidigten Glauben der Christen" trägt sie (nach dem inneren Zusammenhange von Inhalt und Form) sehr dazu bei, das nicht hinreichend Bestimmte und Conkrete der Auffassungen zu erläutern und zu beleben, welches, wenn der Raum es erlaubte, leicht durch eine ansehnliche Reihe von Stellen nachgewiesen werden könnte.

Der „Vertheidigte Glaube der Christen" ist ohne Zweifel auch noch nach dem Erscheinen der zweiten Ausgabe im J. 1773 vielfach mit Segen gelesen worden. Teller*) versichert in Bezug auf die erste, daß es in Leipzig auch von Familien lutherischer Confession sey als Handbuch gebraucht worden. In den achtziger Jahren drängte sich eine andere Vorstellungs- und Ausdrucksweise hervor. Da man aber in unserem Jahrhundert etwa seit dreißig Jahren viele ältere theologische Werke zur Belehrung und Erbauung der christlichen Lesewelt wieder aufgelegt hat: so kann wohl die Frage entstehen, warum nicht dasselbe mit diesem das Belehrende mit dem Erbauenden in so eigenthümlich lebensvolle und schriftgemäße Verbindung bringenden Werke geschehen sey. Die Antwort ergibt sich, unseres Erachtens, aus dem Zwiefachen, daß man in neuerer Zeit vorwiegend ascetische Werke, in denen die dogmatische Grundlage streng symbolisch ist, wieder herausgegeben hat, und dann, daß die reformirte Confession des Verfassers mehreren heutigen Herausgebern schon ein Grund der Nichtberücksichtigung gewesen seyn mag, wozu allerdings im achten Stücke, in der Lehre von den Sakramenten, eine Veranlassung lag. Allein diese könnte weggelassen werden; auch käme es nicht auf ein Wiedererscheinen des ganzen Werkes an, das überdieß manche Wiederholungen und mehreres heutzutage einer genaueren Bestimmung Bedürfende enthält, sondern etwa auf einen besonderen Abdruck einzelner Abschnitte. So würde, unseres Erachtens, das ganze siebente Stück „Vom Glauben an Jesum Christum, den göttlichen Erlöser der Menschen", einen ungemein trefflichen Traktat zum Nutzen der Christen unserer Tage abgeben. — Der „Vertheidigte Glaube" ist in's Holländische übersetzt, der erste Band (wohl die ersten vier Stücke umfassend) in's Französische. Von einigen Gegenschriften möchte nur eine von dem gräflich Putbussischen Hofprediger und Pastor Koch zu Vilmnitz: „Vertheidigter Glaube der Christen von der heil. Taufe und des Herrn Abendmal, Rostock und Wismar, 1754" — zu erwähnen seyn.

Es bleibt uns noch übrig, die Predigtweise von A. Fr. W. Sack zu kennzeichnen, worüber wir uns deshalb kürzer fassen dürfen, weil das Materielle seiner Lehrweise schon in dem über seine Hauptschrift Gesagten dargestellt worden ist. Erwägt man den Zeitraum, in welchem er diesen seinen Hauptberuf ausgeübt hat, nämlich während der 49 Jahre von 1731 bis 1780: so fällt davon ein Licht auf die Originalität und Selbstständigkeit, mit welcher er, namentlich für die deutsch-reformirte Kirche, eine neue Bahn brach. Man hat daher mit Recht in dieser Beziehung ihn mit Mosheim in Parallele gestellt, wie er denn fast zu gleicher Zeit mit diesem zu predigen anfing. Von

*) In der Berliner Monatsschrift, Juli 1786. S. 22.

dem sonstigen bedeutenden Unterschiede zwischen jenem berühmten, mehr gelehrten und sehr oratorischen Prediger ist dabei abzusehen. Eine Aehnlichkeit bestand aber darin, daß Beide die Bahn traditioneller Vorstellungen und pietistischer Redeweisen verließen und, auf dem Grunde von klaren Schriftbegriffen, sich an die religiös-geweckte Vernunft, das Gewissen und die Lebenserfahrung wandten. Sack seinerseits überwand auf diese Weise das todte Vertrauen auf Rechtgläubigkeit und ließ alles typologisch Spielende fahren. Seine Predigten sind sämmtlich gebaut auf einen festen Glauben an den lebendigen Gott und den offenbarten Rathschluß der Erlösung, und nehmen die praktische Richtung auf Heiligung des Sinnes und Besserung des Wandels. Sie behandeln allerdings meistentheils allgemeine Gegenstände, wie Allwissenheit Gottes, Vorsehung, die göttliche Größe Jesu, wie Jesus die geistlich Blinden sehend mache, Nothwendigkeit und Möglichkeit eines heiligen Lebens, Buße, Aufrichtigkeit, Demuth, Gebet, Bekenntniß des Evangeliums, den schmalen Weg und ähnliche. Aber diese Allgemeinheit ist weit entfernt, eine leere, intellektualistische oder moralisirende zu seyn, sondern sie ist von dem starken Drange eingegeben, den theils in herkömmlich-todtem Glauben sich selbst betrügenden, theils dem eindringenden Zweifelgeist ausgesetzten Zeitgenossen nur erst mit aller Kraft des Glaubens und der Liebe die Wahrheit und Seligkeit eines erneuerten und von innen aus rechtschaffenen und trostreichen Lebens an das Herz zu legen. Und dieses gelingt dem Prediger mittelst einer reichen Schriftkunde, klaren Verstandes und kräftig-natürlicher, geistvoll-edler Sprache in einem hohen Maße. Wer (nach einem ohne Zweifel sehr einseitigen Gesichtspunkte) nur solche Predigten für christliche erkennen möchte, in welchen eine Glaubenslehre nach didaktisch-symbolischer Präcision abgehandelt, oder die persönliche Gemeinschaft mit dem Erlöser in einer das Gefühl vorzugsweise erregenden Weise beschrieben wird: der wird vielleicht manchen dieser Predigten das Christliche abzusprechen wagen. Wer aber das Verkündigen der Liebe Gottes in der Dahingebung seines Sohnes, die johanneische Aufforderung, zu glauben, weil Gott geredet, zu lieben, weil Gott uns geliebt, und heilig zu leben in der Hoffnung der Seligkeit, als christlich ansieht, der wird die Klarheit und Stärke, mit welcher dieß in den meisten der Sack'schen Predigten geschehen ist, bewundern müssen. Dabei vermißt man allerdings öfter (wie wir schon erwähnt) eine bestimmte Betonung des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, wie auch entwickeltere Gedanken über die Einwirkung Christi auf die Gemeinschaft der Glaubenden, so wie überhaupt den vollen Begriff von der Kirche. Aber keineswegs bleibt die Rede bloß bei dem stehen, was in der Apologie vorzugsweise als vernünftig-fromme Ueberzeugung auftritt, sondern an entscheidender Stelle wird von „Erfahrung" gesprochen und Erfahrung gefordert und verheißen, wie z. B. folgende Stelle in der siebenten Predigt des vierten Theils beweist, welche wir zugleich als eine Probe des Stils dieser Predigten anführen: „Die Ueberzeugung der wahren Christen ist auch größtentheils mit eine Erfahrungserkenntniß, eine wirkliche Empfindungsüberzeugung: Du hast Worte des Lebens. — Denn was man fühlt und erfährt, das läßt man sich nicht abdisputiren, eben so wenig, als sich ein Mensch in der Ueberzeugung, daß er einen Leib habe, oder die Sonne am hellen Mittage am Himmel stehe, wankend machen läßt, wenn er gleich nicht alle Verstandesränke und Spitzfindigkeiten eines falschen und geschwätzigen Weltweisen dagegen mit gleicher Fertigkeit beantworten kann."

Die Predigten haben Hauptsätze, Themen, und die Theile gehen meist einfach logisch und sachlich aus dem Hauptgedanken hervor, wobei freilich eine konkrete Beziehung auf den Text meist fehlt. Dagegen findet sich eine reiche und oft sehr treffende Schriftbenutzung aus beiden Theilen der Bibel, aus dem Alten Testamente an entscheidenden Stellen oft in einer Weise, die an Saurin erinnert. Schon in den Eingängen zeigt sich oft eine passende Anwendung von Schriftstellen, die auf den Textgedanken hinführen.

Eine besondere Stärke tritt hervor in der von Sack während des zweiten schle-

fischen und des siebenjährigen Krieges gehaltenen Dankpredigten über erfochtene Siege und über die Friedensschlüsse von Dresden und Hubertsburg, wo das patriotische Gefühl und die Anwendung der christlichen Lehre auf das Volksbewußtseyn kräftig sich geltend macht*).

Die Predigten erschienen nach einander zu Magdeburg und Berlin in 6 Theilen, vom Jahre 1735 bis 1764. Die beiden ersten Bände sind sechsmal aufgelegt worden. Eben diese sind in's Holländische übersetzt, Haarlem 1750. Die Predigt über den Sieg bei Zorndorf wurde in's Englische übersetzt, London 1758. Eine französische Uebersetzung von sechs dieser Predigten hat die Königin Elisabeth, Gemahlin Friedrich's des Großen, zur Verfasserin und erschien unter dem Titel: Six sermons de Mr. Sack, 1775, bei Decker.

Außer einigen kleineren Schriften, meist erbaulichen Inhalts, verfaßte Sack Vorreden zu verschiedenen Uebersetzungen großentheils englischer Werke, nämlich von Foster, Hoadly, Benson. Er gab im J. 1764 „D. Heumann's (des Göttingischen Professors der Theologie) Erweiß, daß die Lehre der reformirten Kirche von dem heil. Abendmahle die rechte und wahre sey", heraus. Es geschah auf den Wunsch der Hinterbliebenen dieses der lutherischen Kirche angehörigen Gottesgelehrten, der in seinem Testamente die Bekanntmachung dieser seiner Privatconfession nach seinem Tode verordnet hatte. Der Herausgeber nannte sich nicht unter der Vorerinnerung, wurde aber bald bekannt. Das Buch von Heumann ist allerdings in symbolisch-dogmatischer Hinsicht unbedeutend, jedoch wegen literarisch-biographischer Mittheilungen nicht unintereſſant. Es erschienen Gegenschriften, und Manche verdachten es Sack, daß er das Buch herausgegeben habe, doch mit Unrecht, da er, dazu aufgefordert, nur den Willen des verstorbenen Verfassers vollzog. Hieran schließen wir die Bemerkung, daß Sack an mehreren Stellen seiner Schriften, namentlich in der Einleitnng zum achten Stücke des „Vertheidigten Glaubens", das höchst Wünschenswürdige der Vereinigung beider protestantischen Kirchenparteien hervorhebt.

Der Privatkarakter des vorzüglichen Mannes, dessen schriftstellerische und Predigerwirksamkeit wir geschildert haben, wird von seinen Zeitgenossen fast ganz einstimmig als ein ehrwürdiger, durch aufrichtige Gottesfurcht, standhafte Berufstreue und Menschenliebe ausgezeichneter beschrieben. Besonders erkannte man in ihm große Freimüthigkeit, die er auch in den höchsten Kreisen der Gesellschaft, in denen er sich mit Würde und Feinheit bewegte, ausübte. Der Bischof Eylert in seinen „Charakterzügen und historischen Fragmenten aus dem Leben des Königs von Preußen Friedrich Wilhelm III. (Magdeburg 1842—1846)" erzählt einen Beweis von seiner Geistesgegenwart und Freimüthigkeit bei einer Taufhandlung am Hofe, Friedrich II. gegenüber **), den Eylert ohne Zweifel aus der Mittheilung von Sack's Sohne gehört hatte, wie denn der Verfasser dieses Artikels sich erinnert, dieselbe Erzählung aus derselben Quelle vernommen zu haben ***). Auch von einigen seiner Verehrer wurde diesem Manne von starken Ueberzeugungen und Empfindungen eine zu große Entschiedenheit in der Aeußerung seiner Meinungen beigelegt. Etwas dieser Art scheint sich wirklich in seinem Eifer gegen orthodoxistische Härte kundzugeben, wie z. B. in der Vorrede zur zweiten Ausgabe des

---

*) Vgl. „Drei Dankpredigten über die von dem großen Könige Friedrich II. im J. 1757 erfochtenen Siege bei Prag, bei Roßbach und bei Leuthen, in demselben Jahre im Dom zu Berlin gehalten von A. F. W. Sack, s. Z. Königl. erstem Hofprediger. Zum hundertjährigen Gedächtniß der genannten Schlachten wieder herausgegeben." Berlin 1857. Bei W. Hertz. — Hiebei ist zu bemerken, daß in der Vorrede dieses Buchs der Geburtstag von Sack unrichtig als der 3. Februar angegeben worden ist; es ist der 4. Februar.

**) Thl. I. S. 165. 166.

***) Der König unterhielt sich, während Sack die Taufrede sprach, hörbar mit einem der Prinzen. Plötzlich schwieg der Geistliche. Der König fragte ihn, warum er innehalte. Sack antwortete: Wenn der König spricht, muß der Unterthan schweigen." Der König forderte ihn auf, weiter zu reden, indem er nun selbst bis zum Ende der Handlung schwieg.

„Vertheidigten Glaubens“; wie es denn bekanntermaaßen eine nicht leichte Aufgabe ist, der Intoleranz gegenüber selbst hinreichend tolerant zu bleiben. Seine Abneigung gegen theologische Streitigkeiten wird übrigens durch seine ganze literärische Laufbahn bewiesen.

Die Hauptquelle zur Kenntniß dieses Gottesgelehrten ist die Schrift: „August Friedrich Wilhelm Sack's ꝛc. Lebensbeschreibung nebst einigen von ihm hinterlassenen Briefen und Schriften. Herausgegeben von dessen Sohne Friedrich Samuel Gottfried Sack, Kön. Hofprediger, Oberconsistorialrath und Kirchenrath. Zwei Bände. Berl. 1789.“ Sodann: Teller, Zum Andenken A. F. W. Sack's. Berlinische Monatsschrift, Juli 1786. S. 19—34. — Eloge de Mr. Sack in den Nouveaux mémoires de l'académie des sciences et belles lettres (von Formey), 1786. — Döring, die deutschen Kanzelredner des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, 1830, S. 353—360. — Berliner Kalender auf das Gemeinjahr 1827. S. 334. D. K. H. Sack.

Sack, D. Friedrich Samuel Gottfried, erster Hof- und Domprediger in Berlin, Oberconsistorialrath und Bischof, der Sohn des im Jahre 1786 verstorbenen August Friedrich Wilhelm Sack, verdient ein ehrenvolles Andenken in der neueren preußischen Kirchengeschichte, theils als Prediger und als Religionslehrer sämmtlicher Kinder König Friedrich Wilhelm's des Zweiten, so wie des nachmaligen Königs Friedrich Wilhelm's des Vierten, theils als vieljähriger Verwalter des reformirten Kirchenwesens in der preußischen Monarchie, sodann als der, von dem eine erfolgreiche Anregung zur Union der beiden evangelischen Kirchenparteien ausgegangen ist.

Er wurde am 4. September 1738 in Magdeburg geboren, aber in Berlin erzogen, wohin sein Vater im Jahre 1740 war versetzt worden. Seine Mutter, welcher er in der Lebensbeschreibung seines Vaters*) einen kindlich-dankbaren Nachruf gewidmet hat, war die Tochter einer französischen Flüchtlingsfamilie, und daher schreibt sich wohl eine gewisse Vorliebe für die französische Sprache und Literatur von Seiten des Sohnes her. Nachdem er das Joachimsthalische Gymnasium besucht, bezog er in seinem siebzehnten Jahre die Universität Frankfurt an der Oder, um Theologie zu studiren. Er hörte besonders den Freund seines Vaters, den Kirchenhistoriker Paul Ernst Jablonski, und den Aesthetiker Alexander Gottlieb Baumgarten, und lebte viel in den geselligen Kreisen der französischen Kolonie. Im Herbste 1757 verließ er Frankfurt.

Sein äußerer Lebensgang hatte große Aehnlichkeit mit dem seines Vaters**). Wie dieser, nach Vollendung seiner Studien in Frankfurt a. d. Oder, zu seiner weiteren Ausbildung nach Holland ging, so der Sohn nach England, wohin er im Herbste 1758 sich begab und von wo er im Februar 1759 zurückkehrte. Dort ward ihm der Umgang und die Gunst mehrerer ausgezeichneter Männer zu Theil, wie des Erzbischofs von Canterbury, Secker, Kennicott's, Lardner's, Benson's u. And. Er lernte beide englische Universitäten kennen. Schon vor seiner Reise nach England hatte er sich die Kenntniß der englischen Sprache angeeignet, welche er, so wie die französische, sehr gut sprach und schrieb. Wie sein Vater Erzieher eines hessen-homburgischen Prinzen wurde, so der Sohn, nach seiner Rückkehr nach Deutschland, Erzieher eines jungen Grafen von Finkenstein, dessen trefflicher Vater auf seinem Gute Trebichow in der Neumark wohnte. Dieß gab Veranlassung zu einer nahen Freundschaft des jungen Sack mit den Söhnen des Ministers Grafen von Finkenstein, Oheims seines Zöglings, und mit Einem derselben***) trieb er klassische Studien und las neuere poetische Werke. Im Jahre 1767 ging Sack mit seinem Zöglinge abermals nach Frankfurt a. d. Oder, wo er selbst noch juristische Vorlesungen hörte, und mit Töllner Umgang pflog. Nach einer in dieser Weise vollbrachten glücklichen Jugend ward er, wie vordem sein Vater, zum Pre-

*) A. Fr. W. Sack's Lebensbeschreibung, nebst einigen von ihm hinterlassenen Briefen und Schriften. Herausgegeben von dessen Sohne Fr. S. G. Sack. Berlin 1789. 2 Bde.

**) Vgl. den vorhergehenden Artikel über August Friedrich Wilhelm Sack.

***) Dem Grafen von Finkenstein auf Madlitz, dem Uebersetzer der bukolischen Dichter der Griechen und Herausgeber der Werke Kleist's.

diger an der deutsch-reformirten Gemeinde in Magdeburg berufen, welches Amt er im Jahre 1769 in seinem 31. Lebensjahre antrat. Im Jahre 1770 verehelichte er sich mit Johanna Wilhelmine Spalding, der einzigen Tochter des Probstes Spalding in Berlin. Im Jahre 1777 wurde er vom Könige Friedrich II. als fünfter Hof- und Domprediger nach Berlin berufen, wo er noch neun Jahre als Amtsgenosse an derselben Gemeinde mit seinem Vater vereinigt lebte. Er wurde im J. 1780 Rath im reformirten Kirchendirektorium und 1786 reformirtes Mitglied des Oberconsistoriums. Er gelangte nach und nach in die erste Hofpredigerstelle, mußte es aber bald wegen eines ihn oft überfallenden Schwindels aufgeben, regelmäßig alternirend mit seinen Collegen in der Kirche zu predigen, und hat diese Aufgabe nur seltener, doch oft in kleineren Versammlungen am Hofe und bei feierlichen Veranlassungen, erfüllt. Seine Hauptwirksamkeit bestand im Religionsunterrichte in hohen und niederen Kreisen, sodann in einer sehr ausgedehnten Geschäftsführung als Mitglied der beiden obersten Kirchenbehörden. Im Jahre 1804 ward er auch zum Oberschulrath ernannt. Die für Preußen, und namentlich für die Bewohner Berlins, überaus drückenden Jahre von 1806 bis 1813 durchlebte der beim Anfange derselben schon 68jährige Mann mit bewunderungswürdiger Fassung und Gottvertrauen, und stärkte während derselben seine Gemeinde und seine Mitbürger durch eine Reihe kleiner Schriften voll frommen und milden Geistes *). Im Jahre 1814 ward er vom Könige zum vorsitzenden Mitgliede der zu Vorschlägen für die Verbesserung des protestantischen Kirchenwesens niedergesetzten Commission ernannt **). Im Jahre 1816 ertheilte ihm, zugleich mit dem Generalsuperintendenten Borowski in Königsberg, der König die Würde eines Bischofs der evangelischen Kirche, auch ward ihm die erste Klasse des Rothen Adlerordens zu Theil. Seine späteren Lebensjahre waren verhältnißmäßig gesünder als die früheren. Er erkrankte an seinem Geburtstage und starb einige Wochen darauf am 2. Oktober 1817, umgeben von seiner Gattin, drei Söhnen und fünf Töchtern, von denen zwei, verheirathet an den Geheimerath Erbkam und den nachmaligen Minister Eichhorn, ihm Enkel gebracht hatten.

Nach dieser kurzen Skizze des äußeren Lebens des Mannes, von dem wir handeln, versuchen wir, seine Eigenthümlichkeit als Theolog, Prediger und Schriftsteller, sodann seine Wirksamkeit als höherer Kirchenbeamter zu zeichnen, und zuletzt Einiges über seine persönlichen und geselligen Seiten hinzuzusetzen.

Wenn er am Schlusse der Lebensbeschreibung seines Vaters sagt, es werde immer sein größter Ruhm bleiben, wenn das Virgilische Wort von ihm gelte: Sequitur patrem, obwohl non passibus aequis; und wenn er von diesem seinem Vater sagt, er sey mit voller Ueberzeugung Christ gewesen; so galt dies Letzte auch von ihm. Zwar sich unabhängig wissend von dem orthodoxen System seiner Kirche als solchem, steht er doch fest auf dem Evangelium, wie die Schrift es bezeugt. Ein ehrfurchtsvoller Theismus, kindlich durch den Vaterbegriff, ein Glaube an Jesus als Sohn Gottes und Erlöser durch sein Selbstopfer, die Dankbarkeit und Liebe zu Gott und Christus als tiefster Beweggrund eines christlich-sittlichen Lebens, Beistand des Geistes Gottes, Gericht, Auferstehung, ewiges Leben: dies sind die Grundideen seiner Theologie und seiner Predigt. Hieraus leitet er vorzugsweise sittliche Betrachtungen und Ermahnungen ab, die zugleich immer religiös gehalten sind, obwohl (nach damaliger Weise) mehr das verständig Klare als das geheimnißvoll Tiefe hervorgehoben wird. Als Prediger hat er nicht die Stärke der Einbildungskraft, das Ergreifende und Mächtige im Strafen und Ermahnen, welches in der ganz populären Weise der Predigten seines Vaters liegt; aber seine Rede hat bei großer Ausbildung und einfacher Schönheit des Ausdrucks mehr

*) Hiehin gehören: „Ein Wort der Ermunterung an meine Mitbürger.“ Berlin 1807. — Rath und Trost der Religion beim Tode unserer verewigten Königin.“ Berlin 1810.

**) Der Ausdruck „Liturgische Commission“ ist zu eng. Die übrigen Mitglieder waren Ribbeck, Hanstein, Hecker, Offelsmeier und Eylert.

mild Erbauendes. „Seine Rede", sagt Schleiermacher *), „war würdig, eindringlich und mit dem einfachsten Schmuck ausgestattet, aber immer rein und edel in ihrer ganzen Haltung." Das Edle in der menschlichen Natur, woran die Gnade anzuknüpfen hat, tritt allerdings zuweilen so bedeutend hervor, daß das Bekehrende von jener und das Rechtfertigende des Glaubens zu sehr zurücktritt, obwohl es nicht fehlt. Ein gewisser Semipelagianismus, mehr oder minder bewußt, war einmal auch Vielen der Besten dieses Zeitalters eigen. Eine besondere Gabe besaß er für Casual-Predigten und -Reden; wie er denn zwei Huldigungspredigten und zwei Gedächtnißpredigten, diese auf die Könige Friedrich II. und Friedrich Wilhelm II., gehalten hat **). Welcher Begriff vom Predigen ihm beiwohnte, geht aus der Bemerkung in seiner kurzen Selbstbiographie hervor, daß er „durch die Lesung der Schriften Luther's mehr als aus allen homiletischen Anweisungen gelernt habe" ***). Ausführlich erklärt er sich über seine homiletischen Grundsätze in der Vorrede zur Uebersetzung der Predigten von Fawcett, von Schleiermacher, 1 Thl. 1798.

Wie sehr er dem Deismus, d. i. dem zu seiner Zeit in dieser Form auftauchenden Rationalismus und Naturalismus, der in den siebziger bis neunziger Jahren in Berlin mit vieler Anmaaßung die Herrschaft zu erringen suchte, abgeneigt war, geht aus den von ihm herrührenden „Schriften an einen Freund, den Herrn Dr. Bahrdt und sein Glaubensbekenntniß betreffend" †), hervor, so wie aus der Vorrede zum ersten Theile der von ihm übersetzten Predigten von Hugo Blair, die er vorzüglich schätzte und die, zwar überwiegend moralische Gegenstände behandelnd, entschieden offenbarungsgläubig sind ††).

Als Religionslehrer und Katechet war Sack vielleicht noch mehr in der Sphäre seines eigenthümlichen Talents als in der Predigt. Darauf lassen schließen nicht nur seine verschiedenen, durch den Druck bekannt gemachten Reden bei der Confirmation der königlichen Söhne und Töchter, sondern auch der Dank, der ihm von Hohen und Niederen für die ihnen zu Theil gewordene Erkenntniß bewahrt wurde. Bestimmtheit der Begriffe, Einführung in die Schrift, Sicherheit in der Anfassung des Verstandes und Herzens der Jugend, verbunden mit Ernst und Freundlichkeit, zeichneten ihn in diesem Geschäfte aus.

An gelehrter Kenntniß der Kirchenväter und der reformatorischen Theologen war er wohl seinem Vater nicht gleich, doch besaß er nicht nur eine gute Kenntniß der alten Sprachen und sprach und schrieb das Lateinische gewandt, sondern beschäftigte sich auch gern mit römischen Schriftstellern, wie er denn noch in hohem Alter zu seiner Erheiterung Cicero's Schriften vom Alter und von der Freundschaft übersetzte †††). Er hatte vieles Philosophische und Poetische in der älteren deutschen, französischen und englischen Literatur gelesen und sich einen feinen Geschmack und ein sehr bestimmtes Urtheil angeeignet. Schon seine Geschäfte hielten ihn von der Abfassung größerer Schriften ab,

*) In einem Nekrolog über Sack, abgedruckt in Ullmann's und Umbreit's Studien und Kritiken, Jahrg. 1850. Heft 1. S. 148—150.

**) Es gibt zwei Predigtsammlungen von ihm; die erste vom Jahre 1781, Berlin bei Voß; die zweite, welche auch Confirmations- und Trauungsreden enthält, unter dem Titel: Amtsreden bei verschiedenen wichtigen Veranlassungen. Berlin 1804. In der Realschulbuchhandlung. — Außerdem sind mehrere Predigten von ihm einzeln gedruckt.

***) Schon im J. 1777 ließ er in Magdeburg erscheinen: „D. M. Luther's Auslegung des Vaterunsers von einfältige Layen. Abgekürzt und zur Erweckung christlicher Gesinnungen herausgegeben von F. S. G. S."

†) Berlin und Leipzig 1779. S. 26.

††) Die beiden ersten Theile erschienen 1781, Leipzig, in der Weidmannischen Buchhandlung; der dritte 1791. Den größeren Theil des vierten Bandes übersetzte Schleiermacher (1795) und den fünften Band (1802) dieser allein.

†††) Kato oder Ueber das Alter, aus dem Lateinischen des M. T. Cicero, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Fr. S. G. Sack. Berlin und Leipzig 1808. — Lälius oder Ueber die Freundschaft u. s. w. Berlin 1811.

wie er denn auch einen produktiven Geist nicht hatte. Er sagt von sich selbst, „daß das Reich der Wissenschaften keinen Zuwachs durch ihn erhalten habe, daß er sich aber gern in diesem Reiche aufgehalten habe.“ Der neueren deutschen Philosophie seit Fichte (diesen eingeschlossen) war er eher abgeneigt, theils weil er ein zu großes Uebergewicht der Spekulation für schädlich hielt, theils weil er die mehr und mehr hervortretende pantheistische Richtung als die Feindin aller christlichen Religiosität ansah. Zurückhaltend und bescheiden, wo er nicht selbst geprüft hatte oder prüfen konnte, erklärte er sich stark und fest gegen jede Verletzung religiöser und sittlicher Grundsätze, mochte sie auch von den genialsten und berühmtesten Schriftstellern ausgehen. Die Verbindung dieser Festigkeit mit großer persönlicher Güte und Humanität gehörte zu seinem eigensten Karakter.

Als kirchlicher Geschäftsmann hat er bis in sein höheres Alter sehr viel gearbeitet, und hierin wurde sein praktischer Blick und seine Sicherheit gerühmt. Die Chefs der Ministerien, Dörnberg, Dohna, Massow, Schuckmann, Nicolovius und Andere, zogen ihn vielfach zu Rathe. Als im Jahre 1788 unter dem Ministerium Wöllner das Religionsedikt erlassen wurde, gehörte Sack zu den fünf Oberconsistorialräthen, welche in einer Vorstellung an den König das Schädliche einer solchen obrigkeitlichen Geltendmachung der Rechtgläubigkeit auseinandersetzten, und Sack war der Verfasser dieser freimüthigen und besonnenen Darlegung*). Seine Auffassung und Behandlung des kirchlichen Lebens ging, in der ihm eigenen besonnenen und gemäßigten Weise, stets auf eine relative Loslösung der Kirche von zu enger Verbindung mit dem, und Unterordnung unter den Staat, und auch in dieser Beziehung hatte er eine mehr reformirte Anschauung. Auch einer gemäßigten Kirchendisciplin redete er das Wort. Der tiefe Verfall des kirchlichen Lebens in beiden evangelischen Kirchenparteien, der in der Zeit seiner Amtsführung zu Tage kam, bekümmerte ihn oft sehr, und nur in den letzten Jahren seines Lebens, wo er sich vom Wiedererwachen eines evangelischen Geistes allmälich überzeugte, faßte er, doch nur für eine fernere Zukunft, frohere Aussichten. Zeugniß für Sack's Richtung, das kirchliche Leben in reinere und wirksamere Bahnen zu bringen, sind mehrere Veröffentlichungen seiner Ansichten. Hiehin gehört namentlich das ohne Zweifel von ihm verfaßte, aus den Berathungen im kurmärkischen Oberconsistorium hervorgegangene „Gutachten über die Verbesserung des Religionszustandes in den königl. preußischen Ländern“, welches jene Behörde unterm 8. April 1802 dem Könige vorlegte**). Vorzüglich aber weckte er, noch in der Zeit des Drucks, unter dem der Staat litt, die Gemüther zum Nachdenken über die Lage der Kirche durch seine Schrift: „Ueber die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchenparteien in der Preußischen Monarchie ***) — in welcher er das Wünschenswerthe und, unter Voraussetzungen, Durchführbare einer evangelischen Union mit Klarheit und ruhiger Wärme entwickelte. Und zwar verlangte er, daß die Union auf die allgemeine Anerkennung des apostolischen Symbols und der Augsburgischen Confession gegründet werde, so daß also die oft wiederholten Klagen der Gegner der Union über Bekenntnißlosigkeit gerade den Urheber der neueren Empfehlung derselben keineswegs treffen. Der König Friedrich Wilhelm III. soll durch diese Schrift seines alten Lehrers bestimmter auf die Idee der Union geführt worden seyn. Der Aufruf des Königs erschien schon im September 1817. Da Sack aber schon am 2. Oktober desselben Jahres starb, so hatte er keinen Antheil weder an

---

*) Das Nähere über die Schritte der fünf Räthe und die Art, wie sie beschieden wurden, findet sich urkundlich mitgetheilt in D. Niedner's Zeitschrift für historische Theologie, Jahrgang 1859. Heft I.

**) Vgl. über dasselbe, und wie es zu manchen heilsamen Maßregeln Anregung gegeben, Dr. von Mühler's Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg. Weimar 1846. S. 286.

***) Berlin 1812. Hier ist auch, S. 115 u. f., das oben erwähnte Gutachten vom J. 1802 abgedruckt.

den heilsamen noch an den bedenklicheren Schritten, die zur Beförderung der Union gethan wurden; und wenn er die Freude nicht erlebte, zu erfahren, daß seine Ideen im protestantischen Deutschland vielfach lebendig aufgenommen wurden, so ward ihm auch der Schmerz über den Hader, der sich daraus entwickelte, erspart.

Das Aehnliche gilt von dem Erfolge der Vorschläge, an denen Sack als vorsitzendes Mitglied der sogenannten liturgischen Commission Antheil hatte. Aus dem, was über diese Vorschläge bekannt geworden *), kann man natürlich nicht ersehen, welche Gegenstände von ihm speciell dabei in's Auge gefaßt worden sind; doch läßt es sich aus dem oben über seine kirchlichen Gesichtspunkte Gesagten entnehmen.

Es ist mehrfach, in verschiedenem Sinne, das Verhältniß des Hofpredigers Sack zu Schleiermacher erwähnt worden, deshalb möge hier eine kurze Mittheilung darüber stattfinden. Es war, kurz zu sagen, das väterlicher Liebe schon zu dem Jünglinge. Sack freute sich, einen jungen Geistlichen von dieser Gesinnung und so großen Gaben unter den ihm näher Zugewiesenen zu sehen; er nahm ihn gern in seinen nächsten häuslichen Umgang auf, und wies in der Vorrede zum vierten Bande der Blair'schen Predigten (1795) auf das hin, was von diesem seinem Mitübersetzer zu erwarten sey. Als Schleiermacher ihm seine Reden über die Religion in der ersten Ausgabe von 1799 übersandte, glaubte er in denselben eine Darstellung des Pantheismus zu erkennen, wozu mehrere Stellen in jener Ausgabe Veranlassung gaben. Er irrte allerdings in der Auffassung des Zwecks und Ziels der Reden; aber das an Schleiermacher gerichtete Schreiben Sack's **) ging aus treuer Liebe der Wahrheit und zur Person des Verfassers der Reden hervor, indem es diesem offen seine Bedenken und seinen Schmerz aussprach. Es wäre also gewiß verfehlt, den Beweggrund des Schreibens in einer einseitigen Theorie zu suchen, wofern man nicht das Bekenntniß zu einem christlichen Theismus so nennen will. Schleiermacher's Antwort und noch mehr sein stets edles und zartes Verhalten gegen den Greis, der ihm entgegengetreten war, beweist, daß er die reine Absicht desselben nicht verkannt hatte. Auch hat er viele Stellen seiner Reden in den späteren Ausgaben gemildert.

Die persönliche Erscheinung Sack's, welcher in den höchsten Kreisen sich zu bewegen verpflichtet und gewohnt war, zeichnete sich durch Würde aus, aber eine ganz ungezwungene, einfache. Wer meinen sollte, daß er nicht fähig gewesen sey, mit den geringeren Ständen und Kindern aus denselben umzugehen, hätte ihn nur dürfen katechisiren hören in den von ihm mitgestifteten Erwerbschulen Berlin's. Einige noch lebende Greise, welche als Domcandidaten seiner Unterredungen theilhaftig wurden, rühmen seine Art und Weise in diesem Verhältnisse.

Sein ältester Sohn, geboren im Jahre 1772, war der im J. 1854 verstorbene Chefpräsident des Obertribunals zu Berlin. Seine beiden jüngsten Söhne widmeten sich der Theologie; der ältere von diesen, Friedrich, war vom J. 1817 bis zu seinem Tode im Jahre 1842 königl. Hof- und Domprediger; der jüngere, Karl Heinrich, ist noch am Leben.

Die beste Quelle zur Kenntniß von Sack's Leben ist seine kurze Selbstbiographie zu „Lowe's Bildnissen jetztlebender Berliner Gelehrten", doch reicht sie nur bis zum April 1806. Ein Verzeichniß seiner kleineren Schriften und einzeln erschienenen Predigten und Casualreden findet sich in „Döring's deutschen Kanzelrednern des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, 1830", S. 365. Zu ergänzen sind hier noch die „Gebete und Ueberlegungen. Der Königl. Jugend des Preußischen Hauses gewidmet von F. S. G. Sack. Berlin bei Unger, 1792." Bei der von Theremin gehaltenen Gedächtnißpredigt, Berlin 1817, findet sich ein Anhang über die „Lebensumstände des seligen Bischofs Sack".

K. H. Sack.

*) Vgl. von Mühler im angeführten Werke S. 309—317.

**) Mitgetheilt in Ullmann's und Umbreit's Studien und Kritiken. Jahrg. 1850. Heft I. S. 150 u. f.

Sackbrüder, englische, (Saccati, Saccitae, auch Saccophori genannt), welche gleich den Mönchen von Grammont, den Minimen, den von Johann Vicenza gestifteten portugiesischen Chorherren, den Katharern und Waldensern im Mittelalter mit der gemeinschaftlichen Benennung „boni homines" bezeichnet wurden (s. Real-Encykl. Bd. II, S. 304), bildeten einen den Augustinern verwandten Orden, der um das Jahr 1200 in Frankreich entstand und im Jahre 1219 durch eine päbstliche Bulle confirmirt ward. Er erhielt den Namen von dem Sacke, dessen sich seine Mitglieder statt des Kleides bedienten, und verbreitete sich nicht nur schnell in Frankreich, sondern ging auch nach England hinüber, wo er viele Anhänger fand. Doch wurde derselbe schon im Jahre 1275 auf dem Concilium zu Leyden wieder aufgehoben, worauf seine noch übriggebliebenen Mitglieder im Jahre 1293 sich mit anderen Mönchsklöstern vereinigten. — Nach Walch, (Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien Th. I, S. 437) müssen diese Sackträger zu den Enkratiten gerechnet werden; sie lebten äußerst mäßig, enthielten sich des Weins, tranken nur Wasser und verwarfen den Besitz des Eigenthums. Ihre ketzerischen Ansichten gaben wahrscheinlich die Veranlassung zu der frühzeitigen Aufhebung ihres Ordens. — Außer diesem Mannsorden (Fratres saccati) gab es auch einen Orden sacktragender Kloster-Frauen, welchen der König Ludwig IX. oder der Heilige von Frankreich, von seiner Mutter Blanka dazu aufgemuntert, im Jahre 1261 stiftete. Sie nannten sich bußfertige Töchter Jesu, sowie von ihrer Kleidung Saccariae und lebten in Frauen-Klöstern nahe bei St. Andreas zu Paris. Aber auch dieser Orden kam schon bei Lebzeiten des Königs, seines Stifters, in Abnahme und hatte in Frankreich nicht lange Bestand. Dagegen sollen sich noch 1357 Kloster-Frauen desselben zu London befunden haben, welche in Säcke oder grobe Kleider von Hanf gekleidet waren und baarfuß gingen. (Vergleiche Vollständiges Universal-Lexicon. Bd. 33. Leipzig 1742 in Folio.)

G. H. Klippel.

Sahak oder Isaac I., sc. der erste Katholikos der Armenier dieses Namens, erhielt den Beinamen des „Großen" wegen seiner ausgezeichneten Verdienste um die Litteratur und die ganze Liturgie seiner Kirche, und wurde auch der „Parther" genannt, weil er der letzte männliche Nachkomme des aus parthischem Geblüte stammenden Gregor Photistes ist. — Er war der Sohn Nerses des Großen (s. d. Art. Bd. XIX. S. 85 ff.) und der Sanducht aus dem edeln Geschlechte der Mamikonier, die er schon in seiner frühesten Kindheit verlor. Sein Vater widmete die größte Sorgfalt der Erziehung dieses einzigen Sohnes, welcher mit kindlich frommem Gemüth die Wahrheiten der christlichen Religion in sich aufnahm, durch eifriges Studium der Bibel, die bei dem Mangel einer eigenen Schrift (s. d. Artt. „Mesrob" und „Armenien" a. a. O.) mit fremden Lettern geschrieben werden mußte, zu dem Erlernen des Syrischen und Griechischen getrieben wurde und damit auch die damalige Hofsprache, das Persische, verband. — Auf den allgemeinen Wunsch, daß ununterbrochen ein Erbe der Katholikoswürde aus dem Hause Gregor's vorhanden seyn möchte, verheirathete er sich und betete inbrünstig zu Gott, daß er ihm einen Sohn schenke, allein zu seiner großen Betrübniß ward ihm außer einer Tochter keine weitere Nachkommenschaft zu Theil. Einst am grünen Donnerstage, als er das heilige Abendmahl genommen und den ganzen Tag gefastet hatte, schlief er gegen Abend in der Nähe des Altars — er war damals Diakonus — ein, und hatte einen wunderbaren Traum. Als er erwachte und in Gedanken darüber versunken war, erschien ihm der Engel des Herrn in Lichtgestalt, erklärte ihm denselben und sagte ihm, daß darin die Prophezeihung alles dessen enthalten sey, was seinem Vaterlande bevorstehe, und daß nicht nur der Untergang der arsacidischen Dynastie und der Selbstständigkeit Armeniens unter vielen Verfolgungen und Bedrückungen kommen, sondern auch sein väterlicher Stamm ganz aufhören werde (vgl. Lazar. Pharp. Venedig 1793. 8. S. 51—62). Hierdurch beruhigt und zur Resignation gestärkt, beschloß er, sich von nun an ganz dem geistlichen Stande zu widmen, trennte sich des-

halb von seiner Gattin mit deren Zustimmung, und nahm die Priesterwürde an. In dieser Eigenschaft reiste er im Lande umher, vereinigte 60 Schüler um sich, und suchte durch Lehre und Beispiel seine Landsleute zur Frömmigkeit und Tugend zu bekehren. Nach dem Tode seiner Gattin verheirathete er seine Tochter Sahakanuisch mit dem edeln und frommen Hamazasp aus dem Geschlechte der Mamikonier, deren drei Söhne Wardan, Hmajeak und Hamazaspean später den Märtyrertod starben.

Nach Tschamtschean, Gesch. der Armenier, Bd. I. S. 470, war Sahak zu der Zeit, da sein Vater Nerses d. Gr. (s. a. a. O.) durch den König Pap vergiftet starb, zu seiner weiteren Ausbildung in Constantinopel, und blieb wahrscheinlich noch längere Zeit dort; jedoch erwähnt dieß J. B. Aucher in den Biographien der Heiligen Bd. II. S. 131 ff. gar nicht.

Im Jahre 388 n. Chr., als auch der dritte Nachfolger Nerses des Großen, Aspurakes, gestorben war, wurde Sahak durch den König Chosrov II. mit allgemeiner Zustimmung in einem Alter von 50 bis 60 Jahren zur Katholikoswürde erhoben. Seine erste Sorge war nun, eine bestimmte gleichmäßige Ordnung in die Liturgie, den ganzen Cultus, zu bringen, und nicht allein das Volk, sondern auch der König und die Großen des Reiches betrachteten und schätzten ihn als ihren geistlichen Rathgeber. Aber wie immer, so gab es auch damals unter den Vornehmen einige Uebelgesinnte, welche aus Haß den König Chosrov bei dem Schach von Persien, Schapuh, als einen Anhänger des griechischen Kaisers verläumdeten, und dieß dadurch zu bestätigen suchten, daß er ohne seine, des Schah's, Zustimmung Sahak zum Katholikos ernannt habe. Schapuh ließ den König Chosrov an seinen Hof entbieten, und als dieser nicht kam, sandte er seinen Sohn und Mitregenten Artaschir nach Armenien, welcher Chosrov gefesselt nach Persien führte, dessen Bruder Wramschapuh als König einsetzte, und die von Chosrov ernannten Großen, unter ihnen auch den Katholikos Sahak, ihrer Würden beraubte. Da aber Schapuh kurz darauf starb, so bestätigte Artaschir, sein Nachfolger, Sahak wieder in seiner Würde, weil er sich von dessen Treue überzeugt hatte. Er bewies ihm auch seine Zuneigung, als Sahak, um für seinen Schwiegersohn Hamazasp die erledigte Stelle eines Oberfeldherrn in dem armenischen Heere zu erbitten, an seinen Hof kam, eingedenk der großen Dienste, welche Anak, Sahak's Ahnherr, durch die Ermordung des armenischen Königs Chosrov I., seiner Dynastie geleistet hatte, und erfüllte seine Bitten. Die unter Artaschir und dessen Nachfolger Wram (Behram) Kerman eingetretene Ruhe benutzte Sahak zum Aufbau und zur Wiederherstellung von Kirchen und Klöstern. Um diese Zeit kam sein Jugendfreund (nach J. B. Aucher a. a. O. S. 422) Mesrob, welcher nach dem Tode Nerses des Gr. eine Zeit lang in der Hofkanzlei beschäftigt gewesen war, sich aber dann in die Einsamkeit zurückgezogen hatte, zu Sahak, und wurde von ihm beauftragt, im Lande umherzuziehen uud das Evangelium zu predigen. Dabei wurde Mesrob das Bedürfniß einer eigenen Schrift für das Armenische recht fühlbar, die er aber erst nach langjährigem, in Verbindung mit Sahak unternommenen vergeblichen Bemühungen (s. den Art. „Mesrob“) zu Stande brachte. Von nun an arbeiteten Beide gemeinschaftlich, errichteten überall im ganzen Lande Schulen zum Unterricht in der Schrift und der Religion, und übersetzten mit Beihülfe einiger ihrer tüchtigsten Schüler die ganze Bibel erst nach der syrischen Uebersetzung und dann nach dem Griechischen. Aber auch viele andere Schriften, Werke der Kirchenväter und andere nützliche Werke wurden theils durch sie selbst, theils durch ihre Schüler, deren sie mehrere nach Syrien, Aegypten, Griechenland und namentlich nach Constantinopel schickten, übersetzt.

Nach dem Tode des Königs Wramschapuh wurde Sahak an den persischen Hof gesandt, um die Wiedereinsetzung des noch immer gefangen gehaltenen Königs Chosrov zu erbitten, und erlangte dies auch. Als dieser aber kurz darauf starb, schickte der Schah Jazkert (oder Hazkert, d. i. Jezdedscherd) seinen Sohn Schapuh als König nach Armenien mit der Weisung, den Feuerdienst im Lande zu verbreiten oder doch vorzubereiten. Aber die väterliche Fürsorge Sahak's bewahrte seine Heerde vor Abfall,

und er trug auch durch seine Bitten mit dazu bei, daß der Schah der Christenverfolgung in Persien Einhalt gebot. — Nach dem Tode des Schah und seines Sohnes Schapuh entstand eine große Verwirrung in Armenien, und Sahak sah sich genöthigt, mit Mesrob und seinen drei Enkeln nach dem unter griechischer Herrschaft stehenden Theile Armeniens zu gehen, wo er jedoch nicht die gehoffte Aufnahme fand, da die armenischen Bewohner sich unter den Erzbischof von Cäsarea gestellt hatten, und die griechischen Machthaber ihnen nicht gestatteten, die armenische Schrift einzuführen. Sahak sandte deshalb Mesrob mit Schreiben an den Kaiser Theodosius den Kleinen und den Patriarchen Atticus nach Constantinopel, welche Beide bereitwillig seine Bitten gewährten. Bald jedoch wurde Sahak zurückberufen, da der neue Schah die Ruhe wieder herstellte uud Artaschês, den Sohn des Wramschapuh, zum König krönte. Leider zeigte sich dieser bald des Thrones ganz unwürdig, und ließ sich trotz aller Bitten und Ermahnungen des Katholikos von seinem unordentlichen Lebenswandel nicht abbringen. Daher vereinigte sich eine Anzahl Vornehmer, in der Hoffnung, durch seine Absetzung zu einer größeren Selbstständigkeit zu gelangen, und drang in Sahak mit der wiederholten Bitte, mit ihnen gemeinschaftlich den König bei dem Schah anzuklagen. Da dieser voraussah, daß sie dadurch nur den Untergang des Reichs beschleunigen und die größten Verfolgungen der Christen herbeiführen würden, so bat er sie dagegen, wiewohl vergeblich, inständig, von diesem Vorhaben abzustehen. Sie überredeten nun einen Priester, Surmak, unter dem Versprechen der Katholikoswürde, sich mit ihnen zu verbinden, und fanden leicht Gehör bei dem Schah, dem dieß nur erwünscht seyn konnte. Er rief den König und Sahak zu sich, schickte den ersteren in das Exil, statt dessen aber einen persischen Statthalter nach Armenien, und hielt den Katholikos, weil er nicht zu bewegen war, die Anklagen gegen Artaschês zu bestätigen, gefangen bei sich, indem er jenen Priester zu dessen Nachfolger einsetzte. Bald wurde dieser und sein gleich unwürdiger Nachfolger wieder abgesetzt, und unter dem dritten, Schmuêl (Samuel) wurde Sahak wieder ehrenvoll entlassen, worauf er, wiewohl jener immer noch dem Namen nach Katholikos war, doch allgemein als der einzig rechtmäßige Inhaber dieser Würde anerkannt wurde. Er hielt auch alsbald im J. 435 n. Ch. eine Synode in Aschtischat (auf einer früheren vom J. 426 zu Walarschapat hatte er Canones für die Bischöfe, Chorbischöfe und Priester festgesetzt), um einige wohlthätige Einrichtungen zu treffen. Während derselben kamen die früher nach Constantinopel gesandten Schüler zurück, welche ein ihnen von dem dortigen Patriarchen Maximianus übergebenes Exemplar der Beschlüsse des ephesinischen Concils mitbrachten. Diese wurden sogleich vorgelesen und einstimmig angenommen. Darauf ging Sahak im Verein mit Mesrob und seinen Schülern von Neuem daran, die Bibelübersetzung mit dem von den Letzteren ihm übergebenen authentischen griechischen Exemplar zu vergleichen und darnach zu verbessern, und sandte abermals einige Schüler nach Alexandrien und Athen, theils um die noch in einigen Stellen mangelhafte Uebersetzung zu verbessern, theils um noch andere wichtige griechische Werke zu sammeln. — Im J. 435 veranstaltete Sahak eine neue Synode in Aschtischak, auf welcher die von Nestorianern heimlich verbreiteten Schriften des Theodorus von Mopsveste und des Diodorus von Tarsus verdammt wurden. Die Beschlüsse dieser Synode theilten sie dem neuen Patriarchen von Constantinopel, Proklus, mit, welcher ihnen in Anerkennung ihrer Orthodoxie eine freundliche Erwiderung zuschickte. — Nach dem Tode des sogenannten Katholikos Schmaêl bestürmten die Großen des Reichs Sahak vergebens mit Bitten, die Würde wieder anzunehmen. Trotzdem sorgte er fortwährend väterlich für das Wohl der Kirche, und, so lange er lebte, wurde kein anderer erwählt. Als nach Wram's Tode Jazkert (Hazkert) II., der wüthende Christenfeind und Verfolger, den persischen Thron bestiegen hatte, zog sich Sahak in die Einsamkeit, in das Dorf Blur (in der Provinz Bagrevand gelegen) zurück, wo er den 9. Sept., gerade an seinem Geburtstage, im Jahre 440 starb, nachdem er 57 Jahre lang als Katholikos fungirt hatte. Er war bei seinem Tode über 100, nach Einigen sogar gegen 120 Jahre alt.

Sein Leichnam wurde von seinem Archidiakonus Jeremia und anderen seiner Schüler nach Aschtischat in sein erbliches Besitzthum gebracht und über seinem Grabe eine prächtige Kirche mit einem Kloster zur Seite erbaut. Sein Gedächtniß wird alljährlich von der armenischen Kirche den 9. und 17. September gefeiert.

Alle seine Schriften gelten als Muster der armenischen Sprache und sind ausgezeichnet durch einen reinen, edeln, eleganten Styl, wie durch Einfachheit und Klarheit des Ausdrucks. Außer seiner Bibelübersetzung und namentlich des Alten Testaments nach der LXX. und einigen Hymnen, sind von ihm noch zwei Briefe vorhanden, deren einer an den Kaiser Theodosius den Kleinen, der andere an den Patriarchen Atticus von Constantinopel gerichtet ist, und eine Abhandlung über die die Disciplin der Kirche und der Geistlichen betreffenden Canones. Diese Arbeit hat zum Zweck, die Oekonomie des äußeren Cultus in ein besseres System zu bringen, die heilige Psalmodie auf eine regelmäßige Methode zurückzuführen und die Fasttage nach bestimmten Regeln eines wohlgeordneten Kalenders festzusetzen. — Vgl. Sukias Somal Quadro della storia litteraria di Armenia. Venezia 1829. 8. p. 13 sq. Petermann.

Sam (mundartlich Som, Saum), Konrad, Reformator der Reichsstadt Ulm. Sam war geboren im J. 1483 in Rothenacker, einem württembergischen Dorfe an der oberen Donau, aufwärts von Ulm und Ehingen, an den Abfällen der schwäbischen Alp malerisch über der Donau gelegen. Die Eltern sind unbekannt, sie scheinen keine wohlhabenden Leute gewesen und später in die benachbarte Donaustadt Munderkingen übergesiedelt zu seyn. Sam inskribirte nämlich später in Tübingen als Conradus Som de Munderkingen. Er lernte zuerst an der damals berühmten lateinischen Schule in Ulm, wo er mit Johann Faber aus Leutkirch, dem berühmt gewordenen Reformationsgegner und Bischof von Wien, sich befreundete und als Singschüler im Münster der alten Kirche neben Faber noch unbefangen diente, dafür auch manche „Gutheit“ von der Stadt genoß. Am 25. Okt. 1498 inskribirte er sich in Tübingen, doch über seine Lehrer und über sein Lernen hören wir nichts. Denn wir finden ihn erst wieder als Mann im Beruf, geschmückt übrigens mit dem Magister- und Licentiatengrad. Der Ulmer Rath nennt ihn später den Meister Sam, Joh. Eberlin den Licentiaten. So erinnert auch die freie Richtung und die humanistische Bildung des angehenden Mannes daran, daß er schon in der Zeit des angehenden Kampfes von Scholastik und Humanismus in Tübingen studirt und sehr wahrscheinlich den berühmten Professor der Poesie, Heinrich Bebel, gehört hat. Erst im Jahre 1520 taucht sein Leben uns wieder auf; er ist Prediger (concionator) in dem württembergischen Städtchen Brackenheim im Zabergau nahe bei Heilbronn. Doch muß er auf dieser im Jahre 1513 gestifteten Prädikatur nach vielen Spuren schon längere Zeit gewirkt haben und in dieser Zeit mit seinem Altersgenossen Oekolampadius, der zwischen 1512 und 1518 wiederholt in seiner Vaterstadt Weinsberg bei Heilbronn lebte und predigte, bekannt geworden seyn. Oekolampad redet nämlich bei der Auffrischung der Bekanntschaft im Abendmahlsstreit wiederholt von einer alten Freundschaft, deren greifbare Spuren am ehesten dorthin führen. Im Jahre 1520 war er, unter den Ersten mit Oekolampad, schon ein entschiedener Vertreter der neuen Lehre und wegen derselben schon so angefochten, daß er, wie ein Brief Luther's zeigt, an Wegzug dachte. Magister Johannes Geyling (Luther nennt ihn Heilingen) aus Ilsfeld in der Nähe von Brackenheim, später ein bekannter Name der süddeutschen Reformation, machte in Wittenberg Luther'n aufmerksam auf den tapferen Prediger zur gleichen Zeit, wo Joh. Eck die Verkündigung der päbstlichen Bulle gegen Luther und seine Anhänger in Norddeutschland begonnen hatte. Aus diesem Anlaß schrieb ihm Luther den herrlichen Ermunterungsbrief vom 1. Oktober 1520, der noch erhalten ist (de Wette I, 489 f.), und sandte ihm von da an auch seine neuen Schriften; Exemplare mit der Inschrift „an den Som, Pf. zu Brackenheim, M. Luther, Dr.“ haben sich noch erhalten. Sam selbst nennt in einer Druckschrift vom J. 1527 Luther'n den theuern Diener Gottes, durch welchen Gott Vielen, auch ihm die Erkenntniß der

Wahrheit verliehen. Mit der Uebernahme des dem Herzog Ulrich verlorenen Herzogthums Württemberg durch den Erzherzog Ferdinand, den Bruder Karl's V., im Frühjahre 1522 war freilich das Schicksal Sam's entschieden. Berathen von dem ehrgeizigen Johann Faber, damals Generalvikar von Constanz und seit der Römerfahrt 1521 aus einem Humanisten ein Römer, sowie von den Tübinger Theologen Lempp und Plantsch räumte er rasch mit allen jungen Fortschrittskräften des Landes auf; es war ein Wunder, daß Sam sich bis 1524 behauptete. Auf die Denunciationen des eifersüchtigen Pfarrers von Brackenheim, M. Hans Rotbart, des „alten Tübingischen Sophisten und Stolzisten" (Eberlin), sowie des Vogts, „des Mameluken" beim Stuttgarter Regiment wurde Sam wegen dreistündiger Beherbergung des geistreichen flüchtigen Ulmer Franziskaners Eberlin im Frühjahr 1524 entlassen (vgl. Schnurrer's Erläut. S. 26).

Die Vertreibung vom Amt (welches ihm 110 Gulden getragen) brachte ihn augenblicklich in Noth und Joh. Faber rühmte sich später in einem Schreiben an den Ulmer Rath, ihm viel Gutes bewiesen zu haben, „insonders als er zu Bragknan (vielleicht nicht ohne seine Mitwirkung) vertrieben worden"; aber die Noth brachte ihn rasch an den Ort seiner Bestimmung. Die Bürgerschaft der Reichsstadt Ulm, durch die Feuergeister Eberlin und Kettenbach der Neuerung gewonnen, welcher dennoch nach der Vertreibung dieser Männer die durchschlagenden Organe fehlten, errang am 22. Mai 1524 von dem städtischen Rath auf Grund der Beschlüsse des reformationsfreundlichen ersten Nürnberger Reichstags das Versprechen der Aufstellung eines Predigers, der das klare, lautere Wort Gottes verkündigen sollte. Die Bürgerschaft selbst erleichterte dem Rathe die Wahl, indem sie ihn auf Sam verwies, der durch das Zeugniß Eberlin's wie durch seine in Ulm von Hand zu Hand gegebenen Briefe an einen Stiefbruder (Seb. Fischer, Schuhmacher) das Vertrauen gewonnen hatte. Während der Bote ihn in Brackenheim aufsuchte, wo er vorerst hatte bleiben dürfen, war er selbst schon eine Stunde vorher Ulm zu geritten, wo er am 15. Juni Nachmittags 3 Uhr eintraf. Am anderen Tage meldete er sich auf dem Rathhause und wurde sofort unter der Bedingung dreier Probepredigten, welche er noch vor dem 24., dem Tage Johannes des Täufers hielt, mit einem Gehalte von 100 Gulden zunächst auf ein Jahr in Dienst genommen. Seine Bestallung hieß: „das Wort Gottes, in biblischer und evangelischer Schrift begriffen, lauter und rein ohne allen Zusatz der Menschenlehre, doch aber friedlich und ohne Zank, mit Ermahnung des Volks zu Frieden und Gehorsam und mit vorläufiger Unterlassung aller Rüttelung an den Kirchengebräuchen, so weit es das Wort Gottes erleiden würde, zu verkündigen."

Seinem Auftrage ist er nachgekommen, doch weit mehr den Freiheiten als den unsicher genug gestellten Clauseln. Kräftig, ja rücksichtslos, seine Affekte selbst zugestehend und später sogar von Oekolampad zur Mäßigung neben der Tapferkeit gemahnt, hat er vorwärts getrieben, in günstigen wie in den schwersten Zeiten, und so ist es sein Verdienst gewesen, daß in dieser Reichsstadt, wo Patriciat und schwäbischer Bund die lahmen und ungenügenden Resultate der reichen Nachbarin Augsburg ausnehmend begünstigte, durch den Druck des von Sam geführten Volkswillens die Reformation zum vollen Siege gelangte. Sam war eine gerade, derbe und cholerisch angelegte Persönlichkeit, das Organ einer stürmenden Zeit; seine Predigt hatte den Volkston und Volkswitz und seiner gewaltigen Stimme (stentor sane egregius nannte ihn Frecht einmal) beugten sich auch die unausfüllbaren Räume des Münsters, dieser größten deutschen Kirche, an denen Blarer und Frecht erlagen. Seine populäre Form entbehrte doch des tieferen Gehaltes nicht. Zwar ein Mystiker war er ganz und gar nicht, aber eine mächtige ethische Kraft und ein verständiger, feiner scharfer Beobachter des Lebensgetriebes und der theologischen und politischen Fragen der Zeit, welche er frisch, wie Zwingli, der ihn ganz verstand und würdigte, auch vor die Gemeinde trug. So kam es, daß er rasch einen großen Theil der Bürgerschaft für sich eroberte, während er freilich eine Minorität durch seine Heftigkeit und „Grobheit" bleibend verbitterte; die Barfüßerkirche,

in welche man ihn zuerst eingewiesen, wurde bald zu klein, er mußte in den nachbarlichen Münster übersiedeln und das Laufen von Freund und Feind war so, daß der Rath ihn mitunter „mit gewehrter Hand“ zur Kirche führen lassen mußte. Selbst Johann Eck hat diese Popularität zugestanden. Sie brachte es mit sich, daß der Rath ihn nicht mehr entlassen konnte, auch wenn er wollte, wie man denn die Vorsicht ergriffen hatte, seine Entlassung auch vor Jahresfrist und seine Schutzlosigkeit gegen den Constanzer Bischof vorzubehalten.

Bis zum Speyer'schen Reichstage im Sommer 1526 hatte Sam freilich die stärkste Geduldsprobe zu bestehen. Der zweite Nürnberger Reichstag, die Regensburger Coalition (Juli 1524), der schwäbische Bund raubten dem Rath allen Muth, während gleichzeitig der „ketzerische Same Luther's“ allermeist 1524 allenthalben aufging (Weißenhorner Chronik). Sam stritt sich mit den Mönchspredigern herum, besonders mit dem Dominikaner Peter Nestler, den er 1525 aus der Stadt brachte, widerlegte Kirchenlehre und Kirchensatzung, ohne neue Ordnungen aufbauen zu dürfen, kaum daß deutsche Messe und deutsche Taufe gestattet wurde. Der Rath wehrte, bat um Mäßigung; Sam bot den Abschied an und man hieß ihn wieder bleiben, gestand Kleines zu und sah ihm nach, wenn er in der Stille seines Hauses evangelische Taufe und evangelisches Nachtmahl spendete. Er drängte um so mehr vor, weil mit dem Tode des Münsterpfarrers Löschenbrant (Juli 1525), dessen Stelle nicht mehr besetzt wurde, ihm die ganze Leitung der Kirche zugefallen war. Sein Ruf wuchs im Oberland; der Memminger Rath, der gegenüber dem drängenden Volke im Dezember 1524 evangelisches Nachtmahl und für den Januar 1525 eine entscheidende Disputation zugestanden hatte, begehrte von ihm und Urbanus Regius in Augsburg ein Gutachten über die sieben Reformationsthesen des bekannten Predigers Christoph Schappeler; und weil Sam in der Hauptsache zustimmte, obwohl er in der Frage des Zehntens, ja im reformatorischen Vorgehen überhaupt Besonnenheit empfahl, so wurde er von den nicht ohne Mitwirkung Schappeler's aufständigen Bauern unter den Schiedsrichtern vorgeschlagen. Dieß hinderte Sam nicht, in einer seiner letzten Predigten den Untergang der Bauern der Strafhand Gottes zuzuschreiben. Mit den Memmingern und Augsburgern blieb Sam von jetzt an verbunden; ebenso hatten die ersten evangelischen Regungen der Nachbarstadt Biberach an ihm eine Stütze.

Die Wirkungen des Speyer'schen Reichstags 1526, welcher jedem Stande es freigab, bis zum Concil es in der Religionssache nach Gewissen zu halten, waren auch in Ulm, noch ganz anders freilich in den muthigen oberen Reichsstädten zu verspüren. Kaum waren die Reichstagsgesandten, unter ihnen der für die Reformation nun gänzlich gewonnene Bürgermeister Bernh. Besserer, Ende Augusts zu Hause, so gab man die Taufe frei, so daß sie in den Häusern evangelisch vollzogen werden durfte; die Messen und Aemter wurden beschränkt, und wenn Sam etwas später versicherte, daß Altar und Bild der heil. Jungfrau auf dem Wege zum Predigtstuhl ihn und seine Hörer „irre“, so wurde er abgethan (Januar 1529). Den Klöstern griff man an's Leben, indem man die Zahl der Mitglieder beschränkte und die Prediger schweigen hieß und vertrieb. Den Priestern gestattete man die Ehe, und unter den ersten Heirathenden 1526 war Sam. Aus den durch Eingang der Pfründen flüssigen Mitteln wurde die Schule gehoben, indem man zu dem lateinischen Schulmeister Johann Schmidlin einen zweiten, Michael Brothag von Göppingen, annahm, einen des Griechischen und Hebräischen wohlkundigen Theologen (im J. 1527), und noch dazu schon an die Anstellung des „Frechten Sohns“ Martin Frecht „als stattlichen gelehrten Gesellen“ dachte. Für den Jugendgottesdienst gab Sam in Verbindung mit Brothag im Dezember 1528 eine „christliche Unterweisung der Jungen“ heraus, in der Hauptsache eine Copie des Ansbacher Katechismus, aber gänzlich ohne Sakramentslehre wegen des Nachtmahlstreits. Mit allem Ungestüm konnte Sam dennoch keine Vollendung der Reformation zu Stande bringen; der Halbheiten war gar kein Ende, die kirchlichen Ordnungen bis zur Sonntagsfeier lagen jahreweise

am Boden, ein fanatisches Wiedertäuferthum in großen Formen wurde die Ablagerung des gebundenen Reformationstriebs. Die politischen Unruhen und Zerklüftungen seit 1528, in welche sich die evangelische Entzweiung zwischen Lutheranern und Reformirten einflußreich genug verschlang, hatten wieder einmal die Volitionen der Rathsmaschinerie stillgestellt.

Der offene Uebergang Sam's zum Zwinglianismus verstärkte auf der einen Seite seine Energie der äußeren Reform, auf der anderen wurde er gerade ein mächtiges Hinderniß derselben. Die inneren Schwierigkeiten gegenüber den Altgläubigen wurden größer und die äußere Anfeindung machte aus der Ketzerei Kapital. In Ulm war die Aufmerksamkeit auf Zwingli und die Schweiz seit den großen Züricher Disputationen (1523) zurückgetreten (vgl. m. Wolfg. Rychard, theol. Jahrbb. Jahrg. 1853. S. 351); der Nachtmahlstreit belebte sie wieder. Sam selbst fühlte sich gedrängt, aus Anlaß des Kampfes Oekolampad's mit den schwäbischen Syngrammatisten zunächst den alten Freund in Basel aufzusuchen, dem er in seinem Briefe über seine Gesinnung keinen Zweifel ließ. Parteinamen wollte er freilich, wie er nachher in einer Druckschrift sagte, keinen führen, nicht lutherisch seyn, nicht zwinglisch, sondern christisch. Oekolampad antwortete nicht ohne scharfe Hiebe auf Brenz am 9. Februar 1526. Im Mai 1526, unmittelbar vor der Disputation zu Baden, eröffnete sich auch die Verbindung Sam's und Zwingli's, dessen Argwohn gegen Baden auch Sam bestimmte, die Herausforderung Joh. Faber's nach Baden auszuschlagen (m. vergl. die andere Geschrift Zwingli's an Dr. Faber, vom 15. Mai, Zw. op. II, 2. 477, mit der Schrift vom 30. April S. 436 ff.). Von jetzt an ist Zwingli mit dem „frommen Prediger zu Ulm" in Correspondenz geblieben. Der erste uns erhaltene Brief Zwingli's an ihn ist vom 2. Juli 1526 (Zw. ep. I, 519). Sam war durch seine verständige und praktische Geistesanlage ein geborener Zwinglianer; er wurde eines der vertrautesten Organe Zwingli's in Schwaben, und die Frage der kirchlichen Reform wie der politischen Bündnisse wurde brieflich und durch Vermittelung von Agenten reichlich durchgesprochen. Sam war eifrig genug, auch die älteren Schriften Zwingli's bis zum Archeteles nachträglich zu studiren. Die Berner Disputation führte die Freunde persönlich zusammen. In Bern sprach und predigte Sam, nicht ohne Polemik gegen die Brenz'schen Landsleute, auf dem Rückwege übernahm er an Lichtmeß 1528 in Zürich an Zwingli's Statt den Gottesdienst im Großmünster; Abends war er beim großen Ehrenmahl der Fremden auf dem Rathhause. In Bern, in Basel, in Zürich wurden mit den Führern der Reformation aus allen Ländern, auch mit den St. Gallern, Straßburgern und mit den schwäbischen Predigern persönliche Bande geknüpft, auf dem Rückwege Constanz, Lindau, Memmingen besucht. Allermeist verhandelten Zwingli, Blarer, Butzer, Sam neben der kirchlichen Frage die Herstellung eines großen evangelischen Wehrbundes, zumal eines großen Städtebundes, und da Sam mit seiner ganzen Lebhaftigkeit zugriff, so gestaltete sich der Briefwechsel immer reicher, besonders mit Zwingli, der jetzt von diamantenen Ketten der Liebe redete und Sam, Sturm von Straßburg gegenüber, als einen Mann ersten Namens rühmte, und mit Joachim v. Watt in St. Gallen, in welchem Sam einen anderen Adel begrüßte, als den seiner stolzen Ulmer Patrizier.

Das neue Bekenntniß verwickelte Sam rasch in große Schwierigkeiten. Zwar im Volke, dessen bürgerliche Thatkraft und dessen gemüthlicher Frohsinn den Mysticismus nicht begünstigte, ebenso bei den Amtsgenossen, zumal Brothag und Paul Beck, Prediger in Geißlingen, war kein Widerspruch. Aber von den Altgläubigen innen und außen, schließlich selbst von befreundeten lutherischen Städten, wie Nürnberg, wurde der günstige Angriffspunkt kräftig ausgebeutet. Als erster Gegner stand der immer wieder aufmerksame alte Mitschüler Joh. Faber auf, von dessen unermüdlicher Thätigkeit in dieser Zeit alle schwäbischen Städte zu erzählen wußten. Er hatte vor seinem Zuge zum Badener Gespräch Sam bei einer Donnerstagspredigt (15. März 1526) belauscht, das Sakrament der Messe als Gotteslästerung, die opfernden Priester als Metzger be-

zeichnet gehört; eiligst verlangte er anderen Tags von Blaubeuren aus in einem Schreiben an den Rath Widerruf der türkischen Gotteslästerung und lud, da nichts erfolgte, Sam auf das Badener Gespräch. Aber auch dahin folgte ihm Sam nicht, indem er, wie Zwingli, zugleich mit dem Rath Baden rekusirte. Doch kaum war dieser Handel beendigt, so erschien im Juni 1526 eine kleine Druckschrift, eine Münsterpredigt Sam's über das Nachtmahl. Es war die Widerlegung einer Nürnberger Vertheidigung der lutherischen Ansicht, vielleicht eines Briefs des thätigen Rathsschreibers Lazarus Spengler, derb genug gehalten: „Christus im Brod, das ist, mag es zu Rom oder Jerusalem, zu Nürnberg oder Wittenberg, vom Pabst oder Luther ausgegangen seyn, ein Gedicht und Lehre des Teufels. Brod bleibt Brod, ob auch alte und neue Päbstler darum tanzen, wie die Juden um das Kalb. Das Nachtmahl ist Danksagung, Gedächtniß, Todesverkündigung. Essen und Trinken ist geistlich, indem man an Jesus glaubt und das alte böse Leben bessert; und die Vergewisserung der Kindschaft hat man nicht durch Brod, nicht durch Taufe, nicht durch Sakramente (ein Namen, der selbst schon päbstlich ist), sondern durch den Geist des Herrn." Sam läugnete die Autorschaft des Schriftchens, ohne die Predigt zu verläugnen, während Zwingli am 2. Juli 1526, Oekolampad am 10. Februar 1527 ihn dafür begrüßte. Aber auch von den Gegnern flogen Briefe und Schriften, zunächst von evangelischen, von Billican in Nördlingen, Althamer in Nürnberg, Schradin in Reutlingen. Die zwei Letzteren schrieben Druckschriften, am gröbsten Schradin, bisher ein Freund, der Sam beschuldigte, aus dem Nachtmahl ein Rübenmahl und eine Weinzeche gemacht zu haben (1527). Der Rath kam in Noth: mühsam erhielt Sam die Erlaubniß, seine „erzwungene Antwort" gegen Schradin, eine rein persönliche Rechtfertigung seiner allezeit „ehrlichen" Ausdrucksweise vom Nachtmahl, am 1. März 1527 in Druck zu geben, ohne nach Zwingli's Rath (12. Februar) die Streitfrage selbst beleuchten zu dürfen. Eine Weile darauf entbrannte der Streit auf einer anderen Linie; Sam gerieth seit Ostern 1527 in Kanzelkampf mit dem neuen Franziskanerprediger Joh. Ulrici; nach einer Disputation vor dem Rath, welche auch das Nachtmahl berührte, wurde dem Franziskaner die Kanzel verboten. Jetzt kam der zweite schwäbische Vorfechter des alten Glaubens, Joh. Eck, an die Reihe; er verlangte in einem Briefe aus Ingolstadt 19. August 1527 vom Ulmer Rath mit allem Drohen ein Einschreiten gegen den „Erzketzer Rottenacker" und Restitution des Franziskaners. Bald schrieb er noch gröber, und sein Landesherr, an den man sich wandte, hatte kein Ohr. In der Noth begehrte man nun gar den Rath Nürnbergs, und es rieth, wie vorauszusehen, zur Absetzung Sam's. Das konnte man nicht. Jetzt schrieb Eck im September eine Herausforderung an Sam. Dieser bat seinen Rath, dem Gegner nach Ulm freies Geleite zu öffnen, und schrieb um Succurs an Zwingli, aber noch mehr an Butzer, der seinerseits in Zwingli drang (Buc. Zw. 26. Sept.). Eck wurde die Zeit zu lang, bis der Rath seine Erwägungen fertig brachte, er schrieb also im Dezember eine zweite gedruckte Herausforderung, und da sie auch Zwingli und Oekolampad alles Schöne sagte, so konnte Zwingli sich nicht länger versagen; er bat brieflich den Ulmer Rath (27. Dez. 1527), Ulm oder Memmingen, Constanz, Lindau als Malstatt der Disputation zu öffnen, bei welcher er und Oekolampad oder doch einer von beiden nach dem Ende der Berner Disputation erscheinen wollte (Zw. ep. II, 131). Dieß war der Anlaß der Reise Sam's nach Bern, da es dem Ulmer Rath sofort einleuchtete, daß der widerliche und doch unumgängliche Streit in die Schweiz abgelagert werden könnte; von 50 Mann wurden Sam und P. Beck von Geißlingen (vorher in Munderkingen, der Heimath Sam's) nach Constanz escortirt. Eck hatte freilich sein Erscheinen schon vorher abgeschlagen und that dieß noch einmal schriftlich gegen Sam, als die Disputation schon im Zug war, so daß Sam sich einfach bei der vierten Schlußrede vom Nachtmahl (am 19. Januar 1528) zu der Erklärung erhob: er halte sie für so christlich und schriftgegründet, daß weder Teufel noch Menschen etwas dawider vermögen, und Eck gegenüber erbot er sich, an gutem Platze überall Rede zu stehen. Der Rath beeilte sich,

den Streit zu beenden, Sam durfte weder gegen Eck schreiben, noch in seinem Katechismus die Sakramente behandeln, und auch gegen die Thesen Eck's zum Augsburger Reichstage 1530 mußte er schweigen. Verbot man doch sogar den Buchdruckern, etwas über den Nachtmahlstreit zu veröffentlichen.

Das Allerschlimmste aber kam noch. Von Jahr zu Jahr verschleppte sich die Kirchenreform, trotz oder besser wegen des Zwinglianismus. Niemand war verhaßter im Reich als „die Sakramentirer" (die Nachbarstadt Memmingen erlebte gerade damals ihre Proben) und Niemand wurde schutzloser und rathloser zwischen sächsischen und schweizerischen Bündnissen hin- und hergeworfen. Bitter klagte Sam noch am 5. März 1529 gegen Vadian über die Feigheit seiner Magnaten, ja auf der Kanzel wandte er an Ostern 1529 auf Ulm den Text Jesaja 1, 21. an: „Wie ist die glaubhafte Stadt so gar zur Huren geworden" (Uebersetzung Hetzer's); dazu mahnte er das Volk, Rathsherren zu wählen, welche die Gotteslästerung und Götzerei aus der Kirche thun und zu einem freien Platz für das Nachtmahl helfen. Diese Aengstlichkeit des Raths, deren Fortdauer Sam schon im Brief an Vadian als eine Unmöglichkeit gegenüber dem Volksgeist bezeichnet, schien endlich gebrochen am Speyer'schen Reichstage 1529, an der Protestation vom 19. April, an welcher Ulm sich betheiligte, und an der Einleitung zu einem Kriegsbund der Evangelischen am 22. April. Ulm entfaltete für diesen Zweck im ganzen Oberlande die lange verhaltene Energie, rief unter dem Beifall Oekolampad's und Butzer's noch während des Reichstags, freilich vorerst vergeblich, Martin Frecht, das Stadtkind, Licentiat der Theologie in Heidelberg, zum Dienst der Kirche und Schule zurück (vgl. Fr. Buc. 25. Apr. 5. Juli), sandte im August den jungen Priester Ulr. Wieland nach Straßburg, Basel, Zürich, Constanz (Zw. ep. II, 353), um die Reformationsordnungen durch Augenschein kennen zu lernen, und verschrieb sich endlich neben den Constanzischen und schweizerischen die Ordnungen Sachsens und Hessens. Aber die Lage war schon wieder getrübt; Melanchthon empfand Gewissensbisse darüber, daß er in Speyer zu einem Bunde mit den Zwinglianern geholfen, Luther durchriß stürmend die Fäden (22. Mai an den Kurfürsten, de Wette III, 454), das Marburger Gespräch (1. Oktober), „die kühle Uebereinkunft" zwischen Luther und Zwingli, wie Sam sich ausdrückte (Sam. Buc. 22. Dez.), war vergeblich, und auf den Tagen Schwabach und Schmalkalden (Okt. Nov.) wurden die zwinglischen Städte des Oberlandes, welche in lutherische Artikel nicht willigten, trostlos nach Haus geschickt. In Sachsen hatte man einigermaßen auf Ulm gehofft; Ulr. Wieland war der Schüler Melanchthon's, der Alles ansetzte, ihn festzuhalten, und die sächsischen Ordnungen wurden durch eigene Boten nach Ulm geschickt; aber das Lutherthum war unmöglich und Wieland selbst gefiel sich in Zürich und Constanz besser als in Wittenberg. Nur der Bundesanschluß an Constanz und Zürich blieb den Oberländern offen, welcher von Ulm schon im Juli und August zur Ergänzung des sächsisch-hessischen Bundes betrieben worden war; jetzt, wo es galt, mit der gerade damals gegen die fünf Orte siegreichen evangelischen Schweiz abzuschließen, deren Sieg Sam in Deutschland durch den Druck verkündigen sollte, sprang man verzweifelnd von allen Bündnissen und allen Reformen zurück, um nicht dem Zorn des jetzt in's Reich kommenden Kaisers zu verfallen. „Luther's Kunstgriffe", schrieb Sam entrüstet an Butzer (22. Dez.), „haben es bewirkt; er hat seinem Fürsten gerathen, man müsse vielmehr mit dem Schwert uns schlagen. So weit ist der neue Pabst gekommen, daß er mit Gewalt und schlechten Künsten versucht, was er mit seinen Schriften nicht ausgerichtet. Der Rath wagt nichts mehr für Christus: nichts dürfe geneuert werden. Der Zustand unserer Kirche ist nie jammervoller gewesen als eben jetzt." Zwingli's Unwille entbrannte, zumal gegen Bernh. Besserer, den er Verräther nannte; „ihr erwartet den Kaiser", schrieb er an Sam, „so nehmt ihn auf", aber er verdoppelte noch einmal seine Anstrengungen. Vergeblich. Ulm zog auf dem Tag von Biberach am 30. Dezbr. die Oberländer von Zürich zurück, schlug Sam im Februar 1530 die Einrichtung evangelischen Nachtmahls ab (Sam. Zw. 28. Febr.) und beschloß

im März im Wetteifer mit den Aengstlichen, welche sogar von der Protestation zurücktraten, die vertrauliche Mittheilung an den Kaiser, daß man dem Speyer'schen Abschied nicht zuwider gehandelt und mit reinen Händen dem Entscheid des Concils oder Nationalconvents warten könne.

Das Jahr des Augsburger Reichstags (1530) verging fast ganz unter diesen sich steigernden Kleinmüthigkeiten. Man sandte im Mai dem Kaiser Gesandte nach Innsbruck entgegen, weigerte sich dann freilich, gradaus von der Protestation zurückzutreten, hatte aber nicht Lust, nicht Muth, der Augsburgischen Confession oder der Confession der Vierstädte beizutreten, indem man sich begnügte, die Bitte um ein entscheidendes Generalconcil auszusprechen und durch das „Schmalz" von allerlei Verehrungen an den Kaiser und an den Bischof von Constanz friedliche Stimmungen hervorzurufen. Wie sanguinisch war die Hoffnung Zwingli's gewesen, Ulm werde Sam zur Verantwortung nach Augsburg schicken, am Ende gar auf die Berufung der schweizerischen Häupter dringen. Die alte Sage von einer Ulmer Confession ist Mißverstand, nur zu einer Kritik der Augsburg. Confession wurde Sam zu Ende Junius aufgefordert, welche versöhnlich, aber doch in der Sakramentslehre unnachgiebig ausfiel (s. Veesenmeyer, kleine Beiträge zur Gesch. des Reichstags von Augsb. S. 45 ff.), so daß man auch nicht nachträglich, wie Andere, die Augsb. Confession annehmen konnte. Unter der Haltlosigkeit des Raths hatten die schweizerischen Freunde (Zw. Sam. 18. Aug. Oec. Sam. 18. Aug.) Sam ausharrenden Muth zu empfehlen. Im Nothfall solle er weichen, schrieb Oekolampad; auch anderswo gebe es Häuser, Brüder, Freunde. Schließlich erlebte aber Sam den Triumph, daß die Rathsherren, in sich selbst gespalten, von der Gemeinde beargwohnt, die Frage der Annahme des Augsb. Abschieds nach dem Beispiele der sich ermannenden Stadt Augsburg, ja noch offener als diese, vor die Zünfte brachten, wo das Evangelium mit sechsfacher Mehrheit zum Siege kam (3. Nov.). In seiner derben Ehrlichkeit sprach Sam es am 27. Dez. auf der Kanzel aus: nicht dem Rath mit seiner halbpäbstlichen Antwort, den Zünften habe das Wort Gottes seinen Sieg gedankt; „ja", sprach er am 26., „es geht unseren Oberen wie den Müllerknechten, wie feindlich es in der Mühle rumpelt, so irret es sie nicht. Man sage, man schreie, wie Christus und sein Wort so gar keinen Platz habe. Ob es schon dahin käme, daß man wollte von Christi wegen handeln, so wäre es allweg das Letzte. Christus hat einen großen Kopf überkommen, er mag gar nimmer in die Rathsstube, weil es bei den Heiden besser mit der Religion zugegangen, als bei unsern Obern, die dennoch gute Christen wollen seyn."

Endlich ging es vorwärts, zumal der schon in Augsburg noch im Oktober besprochene Wehrbund nach den Vermittelungen Butzer's bei Luther auf der Dezemberversammlung in Schmalkalden glücklich eingeleitet worden war, wobei Ulm wieder mit großer Energie durch das ganze Oberland bis nach Zürich um Beitritt warb. Mächtig trieb Sam zur Reform; er stellte dem Rathe vor: Bekenntniß ohne That ist ein Glaube der Teufel. „Ich ruhe nicht", schrieb er am 1. Januar 1531 an Butzer, „bis sie mich vertreiben oder die Messe." Am 4. Jan. berieth der Rath über Abschaffung der Messe; noch einmal hintertrieb sie Bürgermeister Ulr. Neithart, das Haupt der Altgläubigen, sonst wolle er jetzt sein Bürgerrecht und Amt auffagen (Weißenhorner Chronist). „Aber", schreibt Sam am 9. Febr. an Vadian, „es ist jetzt so weit, daß die Ulmer nicht mehr zurück können; kommt der evangelische Bund zu Stand, so wird es um den Antichrist bei uns geschehen seyn." Er übergab dem Rath ein Reformationsgutachten, verhandelte viel mit Oekolampad, auch über Kirchenzucht, schrieb das Gutachten für den oberländischen Vereinstag in Memmingen (27. Febr.) über Lehre und Ceremonien, deren Gleichförmigkeit Sachsen und noch mehr Nürnberg für die Bundesglieder gefordert hatte, war selber auch auf dieser Versammlung und setzte mit Blarer und Schenk von Memmingen den Grundsatz der Freiheit gegenüber dem Lutherthum durch, welches nun dennoch den Abschluß des Bundes (Schmalkalden im März 1531) nicht wehrte, zufrieden, daß Butzer

und das Oberland im Nachtmahlspunkte weicher wurden und von Zwingli, der zuletzt sein gerades und scharfes Nein! sprach, gerade in Memmingen wenigstens äußerlich sich trennte. Sofort erhielt Sam von seinem Rath manche Zugeständnisse, das Sakrament durfte an Ostern nicht mehr in's Sakramentshaus, nicht mehr auf die Straße, die Lateinschüler durften zu Messe und Aemtern nicht mehr singen, ein Crucifix am Heerdbruckerthor wurde mit einem Tuche umhängt, dann herausgehauen und theilweise gar in die Donau geworfen. Gleichzeitig wurde ein Neunerausschuß im Namen Gottes und Gott zu Lob zur Durchführung der Reformation gewählt, deren großartige Introduktion die ganze bisherige Energielosigkeit rühmlich zudecken sollte. Am 19. Mai wurde nach den Vorschlägen Sam's zur stattlichen Einführung der Reformation die Berufung der Häupter der vermittelnden Richtung reformirter Theologie beschlossen, Oekolampad von Basel, Butzer von Straßburg, Blarer von Constanz, wogegen Zwingli trotz seines Wunsches, zu kommen, wegen seines Bruchs mit Butzer ausgeschlossen blieb. Nach allen Seiten gingen die Eilboten; Oekolampad schrieb schon am 28. April seine Zusage. Auf den 21. Mai trafen die Berufenen ein, begleitet von Rathsbotschaftern. Auch die Nachbarn in Biberach und Memmingen, Rathsherren und Prediger (Miller und Schenk) erschienen glückwünschend und mitberathend auf dem Platze. Oekolampad, Butzer, Blarer wohnten im Hause Sam's. Vom 22. an liefen die Berathungen; man beschloß möglichste Annäherung an die Kirchen von Straßburg, Constanz, Basel, Zürich, St. Gallen. Täglich wurde im Münster und in der Barfüßerkirche wiederholt gepredigt. Die Predigten sollten einleiten. An Pfingsten (28. Mai) ging es deßwegen auch in die Amtsorte; Sam predigte in Leipheim, Oekolampad in Langenau, Butzer in Geißlingen. Der Weißenhorner Chronist, ein Augenzeuge vom alten Glauben und von einiger Bosheit, erzählt, der ehrsame Rath habe nicht nur für die Ulmer Brod gebacken, um es unter den Predigten auszutheilen, sondern auch jeder Abordnung auf die Amtsorte dergleichen mitgegeben, damit die Leute nicht schwach werden. Gern hätten sie Christum ganz nachgeahmt und auch Fische gegeben, aber „das Wasser war eben groß." Bis zum 4. Juni stellte man das weitere Verfahren mit Geistlichen und Mönchen fest; Butzer schrieb 18 Artikel, auf welche sie verhört werden sollten. Sam fand kaum Zeit, am 4. Juni mit zwei Worten Vadian in St. Gallen den Stand der Dinge Namens der Freunde zu berichten. Am 5. Juni kamen 35 Stadtpriester, am 6. Juni 45 Klosterpersonen, am 7. Juni 66 Landpriester in's Verhör, über welches sie drei Tage schweigen mußten. Man fand viel Unwissenheit; der bedeutendste Mann war Dr. G. Oßwald, Pfarrer in Geißlingen, der Butzer gleich nach der ersten Predigt von der Kanzel widersprochen hatte; die Hälfte etwa stellte sich dem Rath zur Disposition. Man gebot den Geistlichen, einstweilen nur Evangelium und Epistel zu verlesen und am bevorstehenden Fronleichnam jede Ausstellung und Procession zu vermeiden. Schrittweis trieb man die Altgläubigen, die Mönche zum Abzug. Neue Berathungen folgten über Abschaffung der Messe und Bilder, über Neugestaltung des Gottesdienstes, über Einrichtung von Schulen. Die Basel'sche Kirchenordnung wurde am meisten nachgeahmt. Butzer übernahm die Abfassung einer öffentlichen Verantwortung des Raths und einer Kirchenordnung. Ende Juni war er fertig. Den Druck besorgten nachher Blarer und Sam. Das gedruckte Ausschreiben trägt das Datum 31. Juli, die Kirchenordnung den 6. August als den Tag der Publikation vor der Gemeinde. Das Ausschreiben wurde an Fürsten und Städte verschickt; auch Zürich sagte Dank und Lob, in Constanz verlas man es in offenem Rath. Am 16. Juni fiel die Messe, begann evangelische Taufe; am 20. wurde in zwinglischer Heftigkeit mit Altären und Bildern aufgeräumt. Am 16. Juli feierte man das erste evangelische Nachtmahl. Neue Kräfte für Kirche und Schule wurden Mitte Juni vorgeschlagen, man griff nach Oberländern und Schweizern, schloß aber auch Sachsen und Brandenburg nicht aus. Das Wichtigste war die Berufung von Martin Frecht in Heidelberg; obgleich seit 1529 nach dem Tode Scheibenhard's Professor der Theologie, schlug er jetzt den Ruf der Vaterstadt zur biblischen

Lektion für Geistliche und Mönche nicht aus und begann im Oktober seine neue Wirksamkeit. Während Oekolampad und Butzer schon zu Anfang Julius Ulm wieder verließen, um auf dem Heimwege auch den oberen Städten noch zu dienen (ein herzlicher Dankbrief Oekolampad's an Sam vom 15. Juli liegt noch vor), blieb Blarer auf Bitte des Raths noch bis in den September; er half im Landgebiet, besorgte den Druck der Urkunden und verfaßte auf Grund der Kirchenordnung ein Handbüchlein der Sakramente und Ceremonien, welches vom Rath (27. Sept.) in Druck gegeben wurde. Der offenere zwingli'sche Geist, der darin weht, hat früher wahrscheinlich gemacht, daß Sam der Verfasser sey; aber Frecht hat in einem Briefe an Blarer vom 14. Dezember 1533 ganz ausdrücklich Blarer als Verfasser des Enchiridion genannt. Dagegen hat Sam wahrscheinlich in diesem Jahre seinen Katechismus mit einer zwinglischen Sakramentslehre ausgestattet.

Die neue evangelische Ordnung, für welche Sam sieben Jahre als ein Mann gestritten, war so vor seinen Augen auferstanden. Aber fast war er glücklicher im Kampfe gewesen, als im Sieg. Daß er schwer an seinem Amte zu tragen hatte, war noch das Wenigste, obwohl er darüber schon bei Oekolampad's Gegenwart sich beklagt hatte, der ihn durch seine Leidensgenossenschaft tröstete (15. Juli: non solus ad labores natus). Freilich die Arbeit hatte sich jetzt noch gemehrt. Für die übermäßige Zahl der Gottesdienste, welche die Kirchenordnung vorschrieb (täglich Frühgebet, Morgenpredigt, biblische Lektion, Abendpredigt, Sonntags noch Nachmittagspredigt für das junge Volk), hatte Sam die in Aussicht genommenen sechs Geistlichen (drei Prediger, zwei Helfer für Frühgebet, Taufe, Krankenbesuch, ein Lektionarier) selten beisammen, insbesondere statt der zwei Gehülfen im Predigtamt lange Zeit nur Einen, Brothag; dann unterstützte er Frecht in der biblischen Lektion, verfaßte die Gutachten, leitete die Visitationen, war im Ehegericht, verhandelte mit den Wiedertäufern. Außerdem die große Correspondenz, die Bemühungen für die Nachbarkirche in Biberach, welche Oekolampad und Butzer scheidend ihm an's Herz gelegt. Aber schwerer trug er noch am starken Nachlaß des Volks, allermeist des Raths. Schon am 20. November äußerte sich Sam gegen Butzer über das Volk nicht sehr befriedigt; am 4. März 1532 klagte er: über alles Maß ist der Eifer des letzten Jahres abgekühlt, lauter Selbstsucht, Lustbarkeit, Fastnacht nie toller als dieses Jahr! Zu der natürlichen Abspannung nach den Aufregungen der unmittelbaren Vergangenheit gesellte sich von selbst die Erlahmung eines Christenthums, dessen Eifer doch zu sehr im Streben nach äußeren Ordnungen, wie man sie nun hatte, aufgegangen war. Auch die übertriebene Zahl der Predigten ist in Rechnung zu nehmen. Die höhere Schule litt ebenfalls unter Theilnahmlosigkeit und Leerheit. Frecht sehnte sich von den „Barbaren" nach Heidelberg zurück. Die Eifrigsten in Ulm waren die Altgläubigen, welche in die ganze Umgegend zur Messe ausflogen, und die Wiedertäufer, welche Sam lebhafter als Butzer bekämpfte, um sich doch wenigstens durch den Widerruf eines Hauptes, Glaser, am 25. Oktober 1532 belohnt zu sehen. Der ganze Unwille Sam's wandte sich gegen den Rath. Hatte Oekolampad, der Ulm seinen Augapfel nannte, und ebenso Butzer bei kurzer Anwesenheit nur Gutes gesehen, hatte Butzer das Mißtrauen Sam's gegen die Zukunft der Kirche und Schule als Desperation bezeichnet, so bekam er bald zu hören, daß der Verzweifelnde im Recht gewesen (20. November 1531). „Unser Rath", schrieb er damals, „ist zufrieden, seine Kirchenordnungen gedruckt zu haben"; die Gutachten der Prediger erhielten kaum eine Beantwortung, die Kirchenfragen wurden einseitig entschieden, die Kirchenzucht lag darnieder. Die Hoffnung auf Heranziehung einer tüchtigen Geistlichkeit, welche durch die erfreulichen Resultate der ersten Synode (27. Februar 1532) erweckt werden konnte, wurde durch geizige Behandlung und durch Willkürakte hintertrieben; unwürdige Geistliche wurden festgehalten, gute durch Intriguen außer Amt gesetzt. Auch das Leben der Rathsherren und allermeist der Herrschaftspfleger auf dem Lande ließ sehr Vieles zu wünschen übrig; viel Jubel und Fastnachts-Lebelust, beim Einbrechen einer Seuche schon im Herbst 1531

jähe Flucht. Billigerweise wird man zugestehen, daß es Zeit brauchte, bis ein ohnehin hochfahrender städtischer Rath den neuen versucherischen Genuß unumschränkter Kirchengewalt einigermaßen überwunden hatte. Auch war man nicht nur lüstern, sondern auch eifersüchtig; wie oft wurde das Wort auf der Rathsstube wiederholt: „wir wollen selbst Herren seyn, wir wollen keine neuen Päbste!“ Sam war der Mann, diesen Geist etwas zu dämpfen. Als der Rath den unangenehmen Kanzelreden in der Stadt im Frühjahr 1532 durch eine besondere Eidesformel des Gehorsams Thor und Riegel setzen wollte, schlug es Sam mit den Collegen entschieden aus, und noch seine letzten Predigten flossen über von Freimuth nach oben und unten. Indem er vom Ehebruch David's redete, geißelte er die durch den sorglichen Bauernkrieg so ungebesserten Fürsten und Obrigkeiten. Da ist kein Hintersichsehen, kein Aufhören, und der gemeine Mann hat's ihnen abgelernt; denn wenn der Abt die Würfel legt, spielet das Convent. Je mehr man sag und schrei, je minder man es thut, und rede man vom Urtheil und Zorn Gottes, so sprechen sie: ja, Lieber, thu gemach mit der Gais auf dem Markt, der Teufel ist so schwarz nicht, als man ihn malt. Sag uns von Frieden, Zechen, Fressen, so wirst du uns ein guter Prediger seyn.

Auch die äußere Lage zeigte nicht viel Tröstliches. Kaum waren die fremden Reformatoren von Ulm hinweg, so kam das kaiserliche Ausschreiben eines Reichstags nach Speyer (auf 14. Sept. 1531), welchem auch Melanchthon eine Beziehung zu den durch ganz Deutschland auffälligen stürmenden schwäbischen Reformationen gab (ad Camer. 26. 28. Jun. Corp. Ref. II, 514 sq.). Man fürchtete in Ulm, vom Kaiser zur Verantwortung gezogen zu werden, und bat nach allen Seiten, in Zürich, Basel, Straßburg, um Hülfe. Zwingli, zum Disputator jetzt brauchbar befunden, Oekolampad, Butzer sollten für die Ulmer auf dem Reichstage erscheinen oder doch in Straßburg sich versammeln, um für Speyer disponibel zu seyn (vgl. Kirchhofer in Niedner's Zeitschrift, 1849, XI, 445 ff.). Kaum war dieser Lärm dahin, indem der Reichstag nicht zu Stande kam, so folgten die Unglücksschläge in der Schweiz, Zürichs Niederlage, der Tod Zwingli's und Oekolampad's (11. Okt. 24. Nov.). Am 29. Oktober schrieben Sam und Frecht ihren Trauerbrief um Zwingli an Oekolampad, dem sie die ungünstigen Eindrücke ihrer Umgebung (vgl. selbst den Ulmer Humanisten W. Rychard in m. Aufsatz Theol. Jahrbb. 1853, S. 338: secundum verbum domini gladio pugnans gladio periit) und ihre eigene Furcht vor neuen Nachreden gegen die „Schwärmer“ nicht verhielten, um dann von der Hand Oekolampad's am 8. Nov. das letzte Schreiben, eine herrliche Rechtfertigung Zwingli's zurückzuerhalten. Den Schmerz über den Tod Oekolampad's, welcher selbst wiederum auf Sam das Größte gehalten (Oecol. Sam. 18. Aug. 1530: eximius servus Dei), schütteten sie am 4. Dez. 1531 in den Schooß des treuen Ambr. Blarer aus, zugleich ihre Befürchtung, welche sie mit dem greisen Bernh. Besserer theilten, die Altgläubigen und die Lutheraner werden den Untergang der Häupter benutzen, um die Subalternen zum Widerruf, mindestens zu jäher Annahme der lutherischen Nachtmahlsansicht zu treiben. In der That stand der Frankfurter evangelische Tag und für die nächste Zeit die Verhandlung zwischen Lutheranern und Katholiken, dann der Reichstag von Regensburg (Juni 1532) vor der Thür; sie baten also mit Besserer selbst, der einen eigenen Boten abfertigte, den Constanzer Freund, dem Ulmer Gesandten nach Frankfurt ein formulirtes Bekenntniß über den Genuß des Leibs durch den Mund — des Glaubens mit entschiedener Abweisung der diametral von ihnen abliegenden lutherischen Forderung der Anerkennung des Genusses der Gottlosen mitzugeben. Blarer fand (8. Dezbr.) einstweilen als das Beste friedliche Stille ohne Anstoß und Schmähung, konnte es aber doch nicht hindern, daß die Oberländer, Constanz und Ulm selbst, neben Straßburg auf dem Tage von Schweinfurt (April 1532) den Lutheranern die Annahme der Augsburgischen Confession und Apologie als übereinstimmend mit ihrem eigenen Bekenntniß zugestehen mußten. Blarer selbst vertrat im Juli im Heimweg von seiner Eßlinger Wirksamkeit die Schweinfurter Vereinbarung Butzer's in

Ulm auf der Kanzel, und während die Augsburger Prediger, denen Sam die Mittheilungen Butzer's zur Verbreitung im Oberlande communicirt hatte, auf's Heftigste sich daran stießen, trösteten ihn Sam und Frecht in einem Briefe vom 20. Juni mit ihrem vollen Glauben, daß er von der Wahrheit nicht abgefallen, und mit der Ermunterung zur Fortsetzung seiner Friedensmission. Man sieht hier einige Nachgiebigkeit gegen die Zeit; zudem mochte der nie so fest gewurzelte Frecht, der ohnehin häufig der Briefschreiber war, Sam irgendwie beeinflussen. In seinem Herzen war Sam stark erbittert gegen Luther. Indem er am 14. April 1532 an Bullinger, den Nachfolger Zwingli's, die heftige Schrift Luther's an Herzog Albrecht von Preußen wider die Rottengeister überschickte (vgl. de Wette IV, 348), schrieb er dazu: „Der Teufel übt uns zur Rechten und Linken. Zur Rechten durch Luther, der Alle zu Grunde richten möchte, welche seinen Verbrodeten nicht anbeten wollen. Das Büchlein, das er im Unverstand ausgestoßen, schicke ich euch hier. Nur eines ist mir darin wahr erschienen, seine Klage über Kopfschmerz. Denn wahrhaftig auch, er leidet stark am Kopf. Gebe der Herr ihm nicht nur gesunden Kopf, sondern auch gesünderen Geist." Mißmuth und Anerkennung gegen Luther mischte sich in der Antwort, mit welcher Sam und Frecht die Mittheilung Butzer's (12. Febr.) über die unfreundliche Zuschrift Luther's an die Frankfurter Prediger (Februar 1533) erwiederten. Im Sinne des ganzen Oberlandes, wie Butzer's selber, schrieben sie: „Man darf kein Oel in's Feuer gießen; die Begehrlichkeiten Luther's, seiner so unwürdig, muß man mehr durch Schweigen als bissige Antwort brechen. Man muß den Mann ehren, der den Glauben so starkmüthig bis heute wider die Papisten verficht, dazu noch, wie auch Besserer mahnt, den Bund mit Sachsen schonen."

Wenige Wochen nachher, seit der Mitte März 1533, fing Sam, sonst eine so kräftige, ja gewaltige Natur, zu kränkeln an. Er litt an Kopfschmerz, dem ein leichter Schlaganfall, nur am Mund bemerkbar, folgte. Sam schob die Schuld auf seine Ueberanstrengung durch Predigten und die noch nicht ganz zu Stande gekommene Visitation, welche bei Blarer's Anwesenheit im Juli 1532 beschlossen worden war. Er hielt sich jetzt ruhig zu Haus, und der bloße Vikarsdienst trieb Frecht schon Seufzer aus (Fr. Buc. 29. März). Aber Sam fing wieder zu predigen an, 4—5mal nach einander an den Sonntagen; da traf ihn am 27. Mai, wie er im Begriff war, am Schluß der Predigt und Litanei die Kanzel zu verlassen, der zweite Anfall, der seine rechte Seite lähmte. Noch kämpfte seine gesunde Natur; am dritten Tage konnte er wieder gut reden, den Arm bewegen und gehen. Die Aerzte verordneten ihm Morgenspaziergänge; zweimal ging er aus, das dritte Mal, am 20. Juni, wurde er beim Brunnen in der Nähe der Wohnung Frecht's plötzlich ganz blaß und zog den linken Fuß langsam nach. Es war der dritte Anfall. Eine Frau sah es, nahm ihn beim Arm, die Nachbarn führten ihn in Frecht's Haus. Er konnte nicht mehr reden, nur sein Auge heftete sich noch klar und hell auf die Anwesenden und auf Frecht. Kurz vor 3 Uhr Nachmittags endigte er sanft, während die Amtsgenossen in der Kirche aus der Leidensgeschichte den Tod dessen verlasen, der das Haupt am Kreuz neigend seinen Geist in die Hände des Vaters befahl. Die Trauerkunde durchflog die Stadt; Sam wurde am gleichen Tage unter dem Geleite der ganzen Bürgerschaft und unter tausend Thränen um den treuen Hirten in's Grab gelegt. Ja die Klage lief lange fort, selbst bei Solchen, welche vorher seine Feinde gewesen (Fr. Buc. 29. März, 20. Juni; Fr. Blar. 23. Juni). Frecht selbst gab dem Schmerz der Verwaisung durch den Tod des hervorragenden Dieners Christi, des guten Hirten und Vaters lauten Ausdruck. Butzer schrieb am 21. Juli an Blarer: „einen ebenbürtigen Nachfolger wird Sam nicht erhalten" (Samio nemo par succedet). Seine physische und geistige Kraft vom 40. bis 50. Lebensjahre hatte er ganz dem Evangelium geopfert; gerade darin lag aber auch das Schöne dieses Todes, ja des Abbruchs dieses Tagewerks auf der Münsterkanzel. Auch überhob ihn der Tod rechtzeitig den für ihn drückenden Nachgiebigkeiten gegen Wittenberg, welche die nächsten Jahre brachten. Seine Wittwe, Elisabeth, keine geborene Ulmerin, blieb in der Stadt, welche ihr Pietät bewies,

und starb in der Pestzeit im Frühjahr 1542. Kinder hat Sam keine hinterlassen. Zu seinem Andenken wurden seine letzten drei Predigten von David's Ehebruch, Mord, Strafe und Buße im Jahre 1534 von Hans Varnier in Ulm gedruckt. Sein Katechismus mit der zwinglischen Sakramentslehre wurde trotz der Concordie vom Rath 1536 wieder in Druck gebracht. Ein eigenthümliches Gedächtniß stifteten ihm ein Menschenalter später die Heidelberger, indem sie 1569 seine Nachtmahlspredigt vom J. 1526 neu drucken ließen, dem gemeinen Mann zu gut und sonderlich den (lutherisch gewordenen) Christgläubigen zu Ulm, um sich zu ersehen, was sie zu derselbigen Zeit vom Nachtmahl gehalten (Heid. J. Mayer). Aber sein wahres Gedächtniß war das große Werk, welches er durch seine Tugenden und Schwächen unerschütterlich für immer wie die Steinburg des Münsters selbst gebaut hatte. Gegenüber schwächeren Nachfolgern lebte oft genug im Volke und in der Rathsstube sein Name auf, und hat das spätere Lutherthum der Stadt den Namen des Freundes Zwingli's etwas zurückgedrängt, so ist es das Vorrecht unserer Zeit, auch diesen verbleichten Namen in Ehren wieder aufzurichten.

Der Nachfolger Sam's ist Martin Frecht geworden, damals 39 Jahre alt (geb. 1494), dessen 15jährige Wirksamkeit freilich nicht die großen Erfolge des Vorgängers, sondern vorzugsweise und in verstärktem Maße die trüben Wolken zeigt, welche Sam's letzte Jahre umlagert hatten. Unwillig genug, und nur, weil man in der Schweiz und im Oberlande keinen Anderen fand, nahm der Rath ihn als Nachfolger, und die Person taugte auch nicht recht dazu. Frecht war ein trockener, steifer, fast scholastischer Gelehrter, ohne Popularität, ohne das Organ eines Predigers, ohne elastische Kraft, grämlich und empfindlich. Seine brieflichen Klagen zeigen, wie schwer ihm das Predigen wurde und wie oft er sich auf den Katheder in Heidelberg zurücksehnte. Durch zu große Oekonomie half auch seine Frau ihm zur Unpopularität. Der Kirchenbesuch ließ sehr nach, die Sekten erhoben kühner ihr Haupt; zu den Wiedertäufern kam Sebastian Frank hinzu und Caspar Schwenkfeld, der im Volk und bei den Patriciern seine Verehrer fand. Die Thätigkeit Frecht's verzehrte sich in diesen endlosen Kämpfen, und durch den immer volleren Uebergang zu lutherischen Formeln, welche er mit Butzer gegen Blarer immer wieder erträglich fand, wurde er von Jahr zu Jahr mehr, zumal nach der Wittenberger Concordie (1536) der Märtyrer des derben Volkswitzes und der Volksunzufriedenheit. Ein Zwinglianer erhob einmal genau mit Hülfe des Münstermeßners den Nachtmahlsbesuch an Ostern 1539; sonst waren es 2000, jetzt 700 Nachtmahlsgäste (Evand. Pellic. 18. Jun.). Seine Ulmer Laufbahn schloß düster, wie sie angefangen; ja sie schloß tragisch mit dem Gefängniß Karl's V., der die Renitenz gegen das Interim den Ulmer Geistlichen mit halbjährigem schwerem Gefängniß in Kirchheim unter Teck lohnte (August 1548 bis Ostern 1549). Die Geschichte nennt dafür den in der Kette Ergrauten einen treuen Blutzeugen der Reformation. Nachdem er, ein armer Exulant, abgewiesen von den Thoren Ulms im Jahre 1549—1550 in Nürnberg und Blaubeuren die Undankbarkeit seiner Rathsherren reichlich noch einmal genossen hatte, wurde er im Jahre 1551 von Herzog Christoph als Majordomus oder Superattendent an das herzogl. Stipendiat in Tübingen berufen und im J. 1552 Professor der Theologie für A. und N. Testament. Auch schriftstellerisch thätig verlebte er hier noch einen freundlichen und selbst durch das Rektorat (1555) geehrten Lebensabend, den nur noch einige Vorwürfe von rechts und links wegen seiner Nachtmahlsansicht störten. Nachdem er am 22. Juli 1556 noch einmal sein Ulm besucht hatte, wo ihm diesmal Freudenthränen flossen, die Kanzel aber versagt blieb, starb er am 24. September in Tübingen. In der Pfarrkirche St. Georgen ruht sein Leib.

Quellen. Urkunden des Ulmer Archivs und Ulmer Drucke. — Briefwechsel Zwingli's, Oekolampad's, Luther's. — Ungedruckte Briefsammlungen in Zürich und St. Gallen. — Sodann: Veesenmeyer's Programm: „Nachricht von K. Sam's Leben.“ Ulm 1795. Dessen übrige kleine Schriften über Ulms Reformation. — Schnurrer's Erläut. der Würt. K.-Ref. und Gel.-Gesch. 1798. — Schmid, Denk-

würdigkeiten der wirt. und schwäb. Ref.-Gesch. Heft II. Denkw. der Ref.-Gesch. Ulms. 1817. — Keim, Reform. der Reichsstadt Ulm. 1851. Rychard, der Ulmer Arzt und Reform.-Freund. Theol. Jahrbb. Jahrg. 1853. Die Stellung der schwäbischen Kirchen. Theolog. Jahrbb. Jahrgänge 1854. 1855. Schwäbische Reform.-Geschichte. 1855 (ein Buch, das von den neuesten Darstellern der Reformation und Reformatoren zum Schaden der Sache zu wenig benutzt worden ist). A. Blarer, der schwäb. Reformator. 1860. Reform.-Blätter der Reichsstadt Eßlingen. 1860. Dieser Artikel hat sich bemüht, das Bekannte nur andeutend, Unbekannteres etwas mehr hervorzuheben; eine größere Ausführlichkeit hat der Raum und meine für Verwendung umfangreicher Sammlungen leider so unzureichende Zeit nicht gestattet, und am wenigsten konnten ohne Ausführlichkeit die Ulmer Kirchenordnungen, welche meine Reformation von Ulm nicht genug berücksichtigte, genauer analysirt werden. Th. Keim.

Sarcerius, Erasmus. Die erste Aufgabe der Reformation war, daß das Evangelium wieder zur Grundlage der christlichen Kirche gemacht würde, das Evangelium in lauterer und reiner Gestalt, herausgeschält aus der Rinde menschlicher Zusätze. Die zweite Aufgabe war die, daß es zum Segen und Heile der Gemeine verkündet und die auf dasselbe sich stützende Kirche eine Gemeine der Heiligen in ihren Gliedern, in ihrer Form das sichtbare Reich Gottes würde. Diese Aufgabe hatte sich der Mann zum Lebensberuf gemacht, von dem der Verfasser der „Geschichte der protestantischen Theologie", G. Frank, sagt, daß er „neben dem Lobe einer seit dem Interim untadeligen Orthodoxie auch das eines praktischen, auf Organisation der Kirche und Kirchenzucht bedachten Mannes hatte", Erasmus Sarcerius, geboren im Jahre 1501 zu Annaberg im sächs. Erzgebirge, weßhalb Sarcerius später sich auf den Titeln seiner Bücher „Annaemontanus" nannte. Sein Vater, ein durch Bergbau wohlhabend gewordener Mann, ließ dem Sohne den ersten Unterricht auf der Stadtschule zu Annaberg ertheilen, that ihn dann auf das Gymnasium zu Freiberg, von wo aus Sarcerius zuerst die Universität Leipzig, dann Wittenberg bezog, um hier zu Luther's und Melanchthon's Füßen Theologie zu studiren. Der Sache Luther's von Herzen zugethan, stand er bald unter den ersten, welche das neu aufgegangene Licht des Evangeliums in Wort und Schrift vertheidigten, und galt den Wittenbergern als ein hoffnungsvoller Arbeiter am Reiche Gottes. Besonders eng verbunden scheint er mit Johannes Bugenhagen gewesen zu seyn. Neben der Theologie beschäftigte sich Sarcerius mit klassischer Philologie. Dafür spricht seine Wirksamkeit an Gelehrtenschulen unmittelbar, nachdem er Wittenberg verlassen hatte. Dieß geschah im Jahre 1530. Johannes Bugenhagen, vom Senate zu Lübeck aufgefordert, der lübeckischen Kirche eine evangelisch-lutherische Verfassung zu geben, hatte in dem dortigen, jetzt aufgehobenen Katharinenkloster eine lateinische Schule errichtet und sie unter das Rektorat des Hermann von Herzogenbusch gestellt. Dem Sarcerius übertrug er die Stelle eines Conrektors, welche dieser antrat und Religion und Humaniora lehrte. Bald genoß er den Beifall der Lübecker und gewann die Stadt sehr lieb, so daß er seinen exercitiis dialectices et rhetorices, welche er herausgab, eine laudatio Luebecae anfügte. Angefeindet aber von der wieder Macht gewinnenden katholischen Partei wegen seiner oft schonungs- und rückhaltslos ausgesprochenen evangelischen Gesinnung verließ er Lübeck und ging eine Zeit lang als Lehrer an die Stadtschule zu Rostock. Von hier aus reist er über seine Vaterstadt durch Böhmen nach Wien und Graz, in beiden Städten als Lehrer thätig, nicht minder wegen seiner Gesinnung Angriffen ausgesetzt, bis er auf eine erhaltene Vokation von Seiten des lübeckischen Senats in seinen ersten Wirkungskreis zurückkehrte. Doch blieb er hier nur bis zum Jahre 1536, in welchem er auf Wunsch des Grafen Wilhelm von Nassau-Katzenellnbogen, der auf Anrathen der Wittenberger den Sarcerius gewählt hatte als passenden Mann zur Einführung der Reformation und Organisation der Kirchen in seinen Landen, in's Nassauische geht und zuvörderst das Rektorat der Schule zu Siegen verwaltet. Das Jahr 1538 bildet einen Wendepunkt im Leben des Sarcerius: vorher

vorzugsweise dem Dienste der Schule zugewandt, widmet er von jetzt an alle Kraft und allen Fleiß der Kirche. In diesem Jahre nämlich fängt er das schwierige Werk der Reformation im Nassauischen an und beginnt seine Thätigkeit mit Predigersynoden und Kirchenvisitationen, deren jährlich vier, zwei im Siegenischen und zwei im Dillenburgischen gehalten werden. Den Synoden wohnten stets einige adelige und gelehrte Männer als Assessoren bei. Sarcerius, als Präses der Synoden, eröffnet jede mit einer Predigt und prüft dann die Geistlichen genau, indem er ihnen dogmatische Fragen vorlegt und sie examinirt nach seinen Locis communibus und seinem Methodus in praecipuos St. libros. Am 29. April 1538 leitete er die erste Synode mit zwei Predigten ein über das Thema „Von der Bischöffen Pflicht", und die Frage, welche er den Geistlichen zur Beantwortung vorlegte, war: „Ob die jetzt durch die Reformation verbreitete neue Lehre evangelisch und apostolisch sey?" Ueber Alles führte er ein genaues Protokoll und schrieb in Betreff dieser Synoden seine Schrift „de synodis". Auch verfaßte er für seine Geistlichen, welchen zum großen Theil, um erbauliche Predigten zu halten, bei oft geringer theologischer Bildung die nöthigen Hülfsmittel fehlten, viele praktisch-exegetische Schriften.

Neben diesen kirchlichen Beschäftigungen nahm er sich der drei lateinischen Schulen zu Siegen, Herborn und Dillenburg besonders an und richtete sie trefflich ein. Die convers. Pauli 1541 ernannte ihn der Graf zum Pfarrer und Prädikanten in Dillenburg, „um das Pfarrvolk im dillenburgisch Kirchspiel treulich mit Verkündigung des Wortes Gottes zu unterrichten, dabei im Schloß zu predigen, Beicht zu hören und Sakrament zu reichen." An demselben Tage wurde er auch, vermöge eines besonderen Bestallungsbriefes als Superintendent über die Grafschaft eingesetzt. Dem Grafen galt er sehr viel und es schlug dieser daher die inständige Bitte des Herzogs Moritz von Sachsen, „ihm den Sarcerius zu einem Doktor der Theologie nach Leipzig um Verbesserung der Universität willen verabfolgen zu lassen", aus gewichtigen Gründen bestimmt ab.

Rastlos nun thätig für den Ausbau der evangelischen Kirche im Nassauischen, blieb er doch nicht den Ereignissen und Schicksalen der gesammten evangelischen Kirche fern. So hatte er mit Luther, Melanchthon, Bugenhagen und anderen bedeutenden Theologen in Schmalkalden getagt und im Namen seines Grafen das schmalkaldische Bedenken unterzeichnet. Im Jahre 1543 (im Mai) sehen wir ihn schon zum zweiten Male in's Kurkölnische reisen, auf Bitten des Kurfürsten Hermann von Köln, um die Reformation in den Kurlanden zu beginnen, und hören ihn in Andernach und in vielen Städten den Rhein herab predigen zu großem Segen und Nutzen für die Ausbreitung der evangelischen Lehre. Im Jahre 1546 geht er noch einmal zum Kurfürsten und wohnt einer zu Bonn angestellten Kirchenvisitation bei. Aber schon im nächsten Jahre wurde dem begonnenen Werke der Reformation im Kurkölnischen durch päbstliche Gewalt ein Ende gemacht. Was hier wieder zu Grunde ging, das suchte Sarcerius im Nassauischen immer mehr zu sichern und zu befestigen. Auch blieb er nicht ohne Einfluß auf die Reformation in Nassau-Weilburg, zu welcher Erhard Schnepf den Grund gelegt hatte. Wie dieser *), wohl erkennend, daß der dauernde Bestand nur durch das künftige tüchtige Theologengeschlecht gesichert sey, nahm er die Stipendiaten der drei lateinischen Schulen (s. oben), nachdem er mit vieler Mühe das Stipendienwesen geordnet hatte, unter seine Obhut und bildete junge Leute, welche er für fähig zu diesem Berufe mit großem Scharfblicke erkannt hatte, zu Theologen heran. Aber auch seiner gesegneten Wirksamkeit wurde, wie der so vieler Amtsbrüder in Deutschland, Einhalt gethan durch den interimistischen Sturm. Auf Befehl des Kaisers mußte der Graf, wenn auch mit blutendem Herzen, seinen treuen Diener, als Geistlicher wie als Mensch ihm werth, da

*) Vergl. meine Schrift: De Erhardo Schnepfio, Ecclesiarum et Nassovicae et Wirtembergicae Emendatore. Jenae 1865.

er das Interim nicht anerkennen wollte, seines Dienstes entheben. Sarcerius kehrte in seine Vaterstadt Annaberg zurück und lebte in der Stille, nur einige Male predigend. Aber schon im Jahre 1549 erging an ihn der Ruf als Prediger an die Thomaskirche zu Leipzig, welchem er folgte. In dieser Stellung unterzeichnete er am 10. Juli 1551 die sogenannte repetitio confessionis Augustanae, auf Wunsch des Kurfürsten wegen Beschickung des allgemeinen Concils zusammengestellt, und reiste zugleich mit Melanchthon und Valentin Pacäus, als Abgesandte aus den kursächsischen Landen, zu demselben ab (1552). Nach einem dreiwöchentlichen Aufenthalte in Nürnberg kehrten die drei Männer auf Befehl des Kurfürsten wieder zurück. In Leipzig blieb Sarcerius bis zum Jahre 1553, in welchem er, berufen von den mansfeldischen Grafen, die Stelle eines Generalsuperintendenten in Eisleben antrat. Hier hatte vorher, in gleicher Stellung wirkend, Georg Major unter den Geistlichen seines Sprengels viele Anhänger gewonnen für seine Ansicht de bonis operibus, welche den strengen Lutheranern so verhaßt war. Im Sinne der Orthodoxie griff sofort Sarcerius in die mansfeldische Kirche ein; in zwei Synoden (1554) zu Eisleben erklärte er sich gegen Major und alle Anhänger desselben, und in einer Provinzialsynode, auf welcher er nebenbei die mansfeldische Kirche von jener Unordnung zu befreien suchte, die er in einer besonderen Schrift schildert, tritt er heftig auf „wider alle Sekten und falsche Lehrer". Kein Wunder daher, daß er auf dem Wormser Religionsgespräch (1557), welches „wegen allzugroßen Eiferns der Orthodoxen" ohne jegliches Resultat verlief, auch auf Seite derselben gestanden hat. Dafür ist er, nicht ohne geringen Antheil am entstandenen Zwiespalt, in den beißenden Spottgedichten „synodus avium" und „hortus Libani" des Wittenberger Humanisten Joh. Major's tüchtig mitgenommen worden. Mit seinem früheren Herrn, dem Grafen Wilhelm von Nassau, die alte Freundschaft bewahrend, indem er demselben nicht nur ein Verzeichniß der in Worms anwesenden Theologen, sondern auch eine eigenhändige Copie der verabfaßten „protestatio" zuschickte, war dagegen seine Stellung zu seinen jetzigen Landesherren eine weniger erfreuliche, wozu wohl seine rücksichtslos gehandhabte Strenge gegen seine untergebenen Geistlichen viel beigetragen haben mag. Bald führte ein Vorgang zwischen ihm und dem Grafen seinen Rücktritt herbei. Im Jahre 1558 hatte er, allerdings ohne des Grafen Gebhard von Mansfeld Vorwissen und Befehl, einen lüderlichen, nebenher dem Majorismus ergebenen Geistlichen seines Amtes entsetzt. Aergerlich hierüber, entzog der Graf seine Geistlichen der Inspektion des Sarcerius, was auch bald darauf der Bruder des Grafen that. In seiner Thätigkeit beschränkt, seines Amtes müde, war daher Sarcerius gern bereit, als Prediger an die Johanniskirche nach Magdeburg mit dem Titel eines Ministerii Senior zu gehen.

In der Mitte des Jahres 1559 trifft er in Magdeburg ein, hält vier Predigten und erntet allgemeinen Beifall, mag aber wohl nicht so heftig gegen anders als lutherisch Denkende losgebrochen seyn, wenigstens witterten seine Collegen, meist zelotische Lutheraner, in den Predigten zuviel Mäßigung und Duldsamkeit gegenüber den Melanchthonianern und Sektirern und griffen Sarcerius deshalb mit bitteren Schmähreden an. Aus Aerger hierüber erkrankte er, und ein schon längeres Leiden (er litt an Steinschmerzen) hierdurch verstärkt, machte seinem Leben zum großen Leidwesen seiner Gemeine und Aller, die den Mann schätzen gelernt hatten, am 28. Nov. 1559 ein Ende. Joh. Wigand hat ihm eine glänzende Leichenrede gehalten und Albinus fällt über ihn in der Meißnischen Chronik folgendes Urtheil:

„Lucebat in hoc viro commemorabilis gravitas et constantia, non minas, non exilium, non ullam ullius hominis potentiam pertimescebat. Paene dixerim, solem facilius de cursu dimoveri potuisse, quam Erasmum a veritatis professione. Vitam agebat caste et integre, oderat luxum, tempestive de convivio redibat, amabat simplicitatem, exsecrabatur sophisticam et laborum erat tolerantissimus. Ecclesias viginti quatuor comitatuum constituerat et juxta reformatam religionem ordinaverat, concionator erat disertus, copiosus et gravis vere aculeos in animis auditorum relinquens."

Und in der That war Sarcerius ein in jeder Beziehung gediegener Mann: im Wandel fromm und unbescholten, von festem Willen und Karakter, der nie der Gewalt zu weichen gewohnt war, stets dem Wahlspruch folgend: „Mein Schwert soll durchdringen Große und Kleine, Herren und Knechte", der Schmeichelei völlig fremd, in Gunst und Ansehen bei den meisten Fürsten, denen er der Reihe nach diente. Als Theologe gelehrt, seiner Richtung nach besonders seit dem Interim „streng lutherisch", vielleicht fast zu sehr darauf bedacht, der Schaar sogenannter Orthodoxen beigezählt zu werden, eben so ausgezeichnet als Lehrer wie als Prediger, der die großen Uebel in der Gemeine kannte, ohne Furcht sie aufzudecken und mit schneidender Schärfe bloszulegen, voll heiligen Eifers, sie durch Zucht und Vermahnung im Herrn zu heilen, dabei ein Prediger von hinreißender und eleganter Beredtsamkeit. In seinen Amtsgeschäften thätig und pünktlich, als Kirchenoberer eben so energisch und streng, wo es einzugreifen und zu tadeln, als taktvoll und geschickt vor vielen Anderen, wo es zu bessern, zu ordnen und einzurichten galt. Seine literarische Thätigkeit, sehr ausgedehnt und segensreich, geht mit seinen amtlichen Stellungen Hand in Hand. Seine Schriften, insgesammt vom praktischen Elemente durchdrungen, schon zu seinen Lebzeiten von den Neophyten im Protestantismus für göttliche Orakel erklärt, von Crenius dem Golde gleich erachtet, und ein großer Theil derselben noch jetzt werthvoll, lassen sich in zwei Klassen theilen. Die, welche er vor dem Jahre 1536 verfaßt hat, verfolgen meist pädagogische Zwecke. Hierher gehört seine in Lübeck geschriebene „Dialektik und Rhetorik" und ein „Schulbuch für Knaben, welche anfangen, aus dem Lateinischen zu übersetzen." Nur eine Schrift aus dieser Zeit ist theologischen Inhalts, und zwar die schon 1528 zu Basel erschienene „Anweisung, die heilige Schrift zu interpretiren", deren erste Ausgabe Heinrich VIII. von England gewidmet ist. Was er nach dem Jahre 1536 geschrieben hat, bezieht sich lediglich theils auf praktische Theologie, theils auf Organisation der Kirche und auf Kirchenzucht. Als Kirchenoberer darauf bedacht, seine Geistlichen durch genaue Schriftkenntniß und praktische Schriftauslegung zum Predigen geschickt zu machen, legt er für dieselben mit Ausnahme der Apokalypse, der Pastoral- und katholischen Briefe das ganze Neue Testament aus, und aus dem Alten viele Bücher, wie den Pentateuch, Jesus Sirach, in präciser Sprache, überall darauf bemüht, zu zeigen „perpetuam potissimum textus cohaerentis grammaticam" (1538 — 1544). In gleichem Interesse hat er schon 1538 seinen Katechismus „per omnes quaestiones et circumstantias, quae in justam tractationem incidere possunt, in usum praedicatorum", sowie den kurze Zeit darauf erschienenen „tractatus de ratione discendae theologiae" geschrieben. Auch seine „Postille zu den Sonntagsevangelien" und die Interpretation der Sonntags- und Festepisteln als Vorarbeiten zu den „Scholien des Neuen Testaments" ist bemerkenswerth. Ebenso legte er in die Hand seiner Geistlichen seine „conciones annuae" in 4 Bänden (1541). Als dogmatische Hülfsquellen schreibt er für sie die „loci communes Theologiae", denen er im Jahre 1540 eine Schrift „De consensu vera Ecclesiae et S. patrum, inprimis autem D. Augustini super praecipuis Christianae religionis articulis" vorausgeschickt hatte. Um's Jahr 1546 gibt er seine „methodi in praecipuos scripturae divinae locos ad nuda didactici generis praecepta in Theologorum usum composita" heraus.

In deutscher Sprache hat er „Ueber die Auferstehung Jesu Christi" und ein „Buch vom heiligen Ehestand" geschrieben. In dem „Dictionarium scholasticae doctrinae" und dem „Berichte, daß der Papisten fürnemster Grund, dadurch sie vermögen das Papstthum zu halten, nichtig sey", polemisirt er gegen die katholische Kirche.

Seine zahlreichen auf Kirchenverwaltung, Kirchenamt und Kirchenzucht bezüglichen Schriften sind meist deutsch geschrieben. Lateinisch verabfaßte er den „Dialogus reddens rationem veterum synodorum cum generalium tum provincialium item visitationum et nuper habitae synodi et visitationis pro pastoribus comitatus Nassoviensis sub D. Guilelmo comite simulque explicans ejusdem visitationis acta, quae

cognita et aliis regionibus multum utilitatis adferre possunt" (1539). Von den deutsch geschriebenen hierher gehörenden Werken nenne ich noch: „Einer christlichen Ordination Form und Weise", „Ein Büchlein vom Banne", „Von christlichen nöthigen und nützlichen Consistorien oder geistlichen Gerichten" und „Von einer Disciplin, dadurch Zucht, Tugend und Ehrbarkeit mögen gepflanzt werden" (sämmtlich aus dem J. 1555), endlich sein „Pastorale" vom J. 1559, in welchem er das ganze Amt eines Geistlichen genau beschreibt, zum zweiten Male von seinem Sohne herausgegeben (s. den folgenden Artikel).

Quellen. Adami vit. Theol. Germ. Heidelb. 1620. pag. 325—327. — Freheri Theatr. Erudit. p. 180. — Joh. Herm. Steubing, Biographische Nachrichten aus dem XVI. Jahrh. S. 1—16. — Seckendorfii de Lutheran. lib. II. Sect. 36. §. LXXX. IV. I. p. 219. — Sleidan. in comment. LXX. — Beck, Joh. Friedrich der Mittlere. Anhang S. 151. — Engelhardt in Niedner's Zeitschrift für histor. Theologie. 1850. I. S. 70 u. a. m.

Sarcerius, Wilhelm, der einzige Sohn des Erasmus Sarcerius*), über dessen Jugend uns so viel als nichts bekannt ist, hatte auch Theologie studirt und verwaltete das Amt eines Pastors zu Petri-Paul in Eisleben, wurde aber, weil er flacianischen Irrthümern anhing, aus seiner Stellung dimittirt. Er ging hierauf als Hofprediger nach Mansfeld und ist als solcher gestorben.

Schriften, welche er herausgegeben hat, sind: „Leich-, Lauf- und Wasserpredigten", „Geistliches Herbarium", „Fechtschule Jesu Christi" und „Höllischer Trauergesang". — Auch besorgte er die zweite Ausgabe des „Pastorale" seines berühmten Vaters unter dem Titel: „Pastorale oder Hirtenbuch, darinn das ganze Amt aller treuen Pastoren, Lehrer und Diener der christlichen Kirchen, beider Ihr Lehr und Leben belangend, beschrieben wird. Vormals durch den ehrwürdigen Herrn Erasmum Sarcerium gestellt. Jetzt aber durch desselbigen Sohn Herrn Wilh. Sarcerium aufs neue übersehen, und mit folg. Schriften, so auch von jetzt gemeldeten seinem Vater seel. gemacht sind, vermehret, nämlich von der Ordination, von Consistorien, vom Banne, von Concilien und Synoden, von der Visitation von geistlichen Gütern. Allen treuen Lehrern und Kirchenpflegern zu wissen, sehr nützlich und nothwendig. Gedruckt zu Frankfurt am Mayn im Jahr 1565."

Quellen. Jöcher, Gel.-Lex. Art. „Wilh. Sarcerius". — J. A. Trinius, Gesch. alter und neuer Gottesgelehrten. Bd. III. Leipz. 1756. Karl Färber.

Schade, Georg, Regierungs- und Obergerichtsadvokat in Altona, später in Kiel, geboren in Apenrade am 8. Mai 1711, verdient einer Erwähnung in dieser Encyklopädie wegen seiner in Berlin und Leipzig im Jahre 1760 anonym erschienenen Schrift: „Die unwandelbare und ewige Religion der ältesten Naturforscher und sogenannten Adepten, oder geometrischer Beweis, daß die Metaphysik die wahre theoretische und die Moral die wahre praktische Gottesgelahrtheit sey u. s.w. Aufgesetzt von einem Liebhaber der Wahrheit an seinen Freund", — in welcher Schrift er, der Vorrede nach, unumstößlich geometrisch zu beweisen versucht, „daß die natürliche Religion oder das größte Gebot des größten Erneuerers der natürlichen Religion: „Liebe Gott über Alles und deinen Nächsten als dich selbst", nicht allein zulänglich, sondern auch das einzige wahre und sichere Mittel zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit sey."

Seine Beweisführung ist wörtlich folgende: „Die Gewißheit eines zukünftigen, seligen oder unseligen Lebens ist der stärkste Antrieb zur Tugend und am kräftigsten, die Menschen von den Lastern abzuschrecken. Diese Gewißheit zu erlangen, muß man zuvörderst wissen, was endlich oder unendlich ist; nämlich daß endlich ist, dessen Voll-

*) Außer diesem Sohne hatte Erasmus Sarcerius noch zwei Töchter, von denen die eine mit Matthias Dresser zu Erfurt, die andere mit dem Pfarrer Zacharias Prätorius zu Eisleben verheirathet war. Wer die Gattin des Erasmus Sarcerius gewesen ist, habe ich nicht ausfindig machen können.

kommenheit vermehrt oder vermindert werden kann, unendlich aber, was keiner solchen Vermehrung und Verminderung fähig ist, sondern alle möglichen Grade der Vollkommenheit zugleich besitzt. Unter die endlichen Dinge gehören die menschlichen Seelen, deren Kräfte und Vollkommenheiten durch Uebung vermehrt und durch Unterlassung derselben vermindert werden können. Die Seele wird also vollkommener und Gott ähnlicher, je mehr sie ihre Kräfte anwendet zu ihrem und Anderer wahrem Besten, und unvollkommener, je mehr sie dieselben auf Bosheit und anderer Menschen Unglück wendet. Daraus folgt nun, daß sie an ihrer Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit mit Gott Schuld seyn und sich also wegen der bösen und guten Handlungen Vergnügen und Mißvergnügen bei ihr einfinden könne. Es ist auch daneben aus der Erfahrung und der Natur der Sache offenbar, daß im Guten ähnliche, vernünftige Wesen an einander Vergnügen haben müssen, und zwar um so viel mehr, je vollkommener sie sind und je besser sie sich erkennen; da hingegen ein Mensch, der sich nur bemüht, seine Nebenmenschen dumm und unglücklich zu machen, an einem Wesen, das sie verständiger und glücklicher zu machen suchet, ein desto größeres Mißvergnügen empfinden muß, je größer seine Bosheit, und je größer sein Verstand ist, den Unterschied zwischen sich und jenem einzusehen. Nun bleibt aber die Seele nach dem Tode des Leibes mit allen und ebendenselben Eigenschaften, Kräften, Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten und mit ebendemselben Leben, ebenderselben Vorstellungskraft, die sie in der Vereinigung mit dem Leibe erlangt hat. Zu den im Leben auf Erden sich erworbenen guten Eigenschaften und Fertigkeiten ziehen sich dann neue und subtilere, ihnen ähnlichere, obgleich unvollkommenere Partikeln oder einfache Substanzen (nach dem allgemeinen Gesetze der Natur, vermöge dessen über die ganze Natur die ähnlichen Substanzen einander suchen, und insonderheit unvollkommenere lieber mit den vollkommeneren zusammenhängen, als sie unter sich cohäriren) nach ihnen hin, hängen mit ihnen zusammen und formiren ihnen neue Leiber. Mithin bekommen sie nach dieser Beschaffenheit ein anderes Schema perceptionum oder einen anderen Leib, der aus feineren Partikeln besteht, daß sie Alles, weil sie von dem Bande des vorhin gehabten gröberen, sinnlichen Leibes befreit sind, theils besser und mit größerer Richtigkeit und Deutlichkeit einsehen können, theils auch der neuere und subtilere Leib viel empfindlicher gegen alle Gegenstände ist, als der gröbere sinnliche menschliche Leib war. Daraus folgt, daß die Seelen derer, welche in dem vorigen Leibe ihr eigenes und Anderer Wohl nach Vermögen befördert haben, an Gott ein Vergnügen empfinden müssen, und zwar um so viel mehr, je ähnlicher sie ihm sind, und dies Vergnügen muß ewig dauern, weil Gott unendlich ist und die Glückseligkeit seiner Geschöpfe gern will. Die boshaften Seelen hingegen müssen an diesem höchst vollkommenen Wesen, wegen der großen Unähnlichkeit, ein Mißvergnügen empfinden, und zwar um so viel mehr, je mehr sie diese Unähnlichkeit bei den zugenommenen Kräften der Seele erkennen. Dies Mißvergnügen muß auch desto länger dauern, je größer die Fertigkeit im Bösen geworden ist. Daher man glauben sollte, Gott vernichte sie lieber, als daß er sie ewig unglücklich seyn ließe. Aber es ist ein anderer Weg, ihnen zu helfen, der sich für das vollkommene Wesen besser schickt. Denn es ist wohl zu merken und die Erfahrung zeigt es auch, daß lasterhafte Fertigkeiten und deren üble Folgen nicht ewig bei einer vernünftigen Seele bleiben können, ob es gleich mühsam ist, sie auszurotten, und dazu Zeit erfordert wird. Da es aber doch möglich ist, daß sie sich ändern und tugendhaft werden können, weil ein Ding nach und nach mehrere Kräfte überkommen kann; so kann dennoch das Mißvergnügen und die Qual der abgeschiedenen lasterhaften Seelen nicht von ewiger Dauer seyn, weil Gott aller Geschöpfe Wohl und nicht ihr ewiges Unglück will, und eine jede Seele ohnedieß einen natürlichen Trieb hat, ihr wahres Beste zu befördern; sondern sobald sich die Seele in dem feineren Körper das Böse abgewöhnt und das Gute dagegen angewöhnt hat, muß die Qual aufhören. Und dieß ist das vernünftigste System, das von dem Zustande der Seelen nach dem Tode zu erdenken ist, weil es den

Vollkommenheiten Gottes vollkommen gemäß ist. Es ist auch um desto gewisser, weil in der ganzen Natur die einfachen Substanzen, die sich besser für ihren Zustand schicken, wieder vereinigt und metaphysisch vollkommen werden, weil Gott nach seiner allerhöchsten Güte den endlichen Substanzen so viel Vollkommenheit beilegen muß, als sie ihren Umständen nach fähig seyn können, mithin immer ihre Kräfte zu vermehren suchen muß, welches der Grund von der vernünftigen Metempsychosis ist, einer vernünftigen und nicht fabelhaften Auferstehung."

Außer dieser wunderlichen Beweisführung enthält die Schrift nur noch eine Widerlegung möglicher Einwendungen gegen ihre Deduktion und zahlreiche Lästerungen gegen das Christenthum und dessen Lehrer.

Fast zugleich mit dieser Schrift erschien zu Altona: „Des Herrn Rosenstand Goisce, D. und Prof. der Gottesgelahrheit bei der Akademie zu Kopenhagen, Widerlegung einer deistischen Schrift, die unwandelbare ewige Religion der alten Naturforscher und Adepten betitelt, mit einer Vorrede von dem Nutzen einer demonstrativen natürlichen Religion u. s. w., herausgegeben von Georg Schade", die, allem Anscheine nach, nur geschrieben war, um die Aufmerksamkeit noch mehr auf die bezügliche Schrift Schade's hinzuleiten.

Bald nachdem „die unwandelbare und ewige Religion der Adepten" erschienen war, ließ der Magistrat in Hamburg sie „wegen der darin enthaltenen gotteslästerlichen Ausdruckungen und auf die gänzliche Verachtung aller geoffenbarten Religion gerichteten Absicht" öffentlich „auf dem ehrlosen Block" durch den Frohn verbrennen. Von dem König von Dänemark, Friedrich V., wurde Schade in Folge dieser Schrift seines Amtes entsetzt und auf die Insel Christiansoe bei Bornholm verwiesen. Erst im Jahre 1775 wurde er unter der Regierung Christian's VII. begnadigt und wieder zur Betreibung der Advokatur in Kiel zugelassen.

Eine von Schade im Jahre 1751 in Altona gegründete „Gesellschaft der Wissenschaft und Tugend zur Ausbesserung der höheren Natur- und Geisterlehre", bei welcher er als erster Sekretär fungirte, bestand auch noch nach seiner Verbannung bis zum J. 1765. (Seine Schrift: „Nachricht vom Anfang, Wachsthum, Hindernissen und nunmehrigem Fortgange und Nutzen der allgemeinen Gesellschaft der Wissenschaft und Tugend bis auf das Jahr 1757", die ohne Angabe des Ortes und des Jahres erschien, gibt über das ganze Unternehmen nähere Nachricht). Eine eigene Buchdruckerei, die mit dieser Gesellschaft verbunden war, wurde auf kurze Zeit für Schade die Veranlassung zur Herausgabe einer Staats- und gelehrten Zeitung.

Nach Aufhebung des Exils lebte Schade in Kiel, fern von aller bisherigen Schriftstellerei, nur seinem Berufe und starb daselbst am 10. April 1795.

Vergl. J. A. Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten von der Stadt Altona. Bd. II. S. 129 ff., wo auch Schade's übrige Schriften genannt sind. — Nova Acta historico-ecclesiastica. Bd. III. S. 362 ff. und Bd. VI. S. 88 ff. — J. A. Trinius, Freidenker-Lexikon. 1. Zugabe. S. 111 ff. — J. A. Ernesti, Neue theologische Bibliothek. Bd. II. St. 4. S. 334 ff. — Hamburger gel. Anzeigen und Nachrichten von 1760. S. 689 ff. — Meusel, Lexikon der verstorbenen deutschen Schriftsteller. Bd. XII. S. 63 ff. — v. Huth, Versuch einer Kirchengesch. des 18. Jahrhunderts. Bd. II. S. 760 f. L. Heller.

Schade, Johann Caspar, wurde im Jahre 1666 zu Kühndorf im Hennebergischen geboren, von wo sein Vater als Vice-Superintendent nach Schleusingen versetzt wurde, woselbst der Knabe seine weitere Erziehung erhielt. Schon in dem Kinde war ein starker Gebetstrieb und eine innige Liebe zum Heiland erwacht. Eine Zeit lang war dieser fromme Sinn durch Spöttereien seiner Mitschüler auf dem Gymnasium zurückgedrängt worden, doch gegen die Zeit seines Abganges zur Universität hin auf's Neue zu Kräften gekommen. Im Jahre 1685 bezog er die Universität Leipzig, zwar fromm gesinnt, doch in göttlichen Dingen noch wenig erleuchtet. Von der von Spener

ausgegangenen geistlichen Erweckung war in Leipzig damals noch wenig zu spüren. Schon bald nach seiner Ankunft machte Schade zwar die Bekanntschaft mit Francke, der ihn zu seinem Famulus annahm, doch war für Francke selbst die Zeit der Erweckung noch nicht gekommen, welche erst von seinem Aufenthalt in Lüneburg an datirt. Ohne weitere Anregung von außen gelangte indeß Schade, nachdem Francke im Jahre 1687 Leipzig wieder verlassen hatte, durch anhaltendes Schriftstudium zu einer lebendigeren Frömmigkeit und war der Erste, welcher auf den Wunsch einiger Studirenden ein Collegium biblicum über den ersten Brief Petri zu lesen begann. Im Jahre 1689 kam Francke, von heiligem Eifer beseelt, nach Leipzig zurück und brachte durch sein Collegium biblicum eine Anregung hervor, welche auch Schade's Zuhörerschaft vergrößerte, und in demselben Jahre eröffnete auch Anton sein Collegium biblicum. Bald indeß sollte dieses Kleeblatt gesprengt werden. Anton wurde in demselben Jahre als Superintendent nach Rochlitz berufen, Francke verließ, nachdem ihm die theologischen Vorlesungen untersagt worden waren, im Jahre 1690 zum zweiten Male Leipzig, und bei einem Aufenthalte in Berlin wurde Schade ohne sein Zuthun als Diakonus an die dortige Nikolaigemeinde berufen.

Einige Monate nachdem Spener, zum Probst an dieselbe Kirche berufen, in Berlin sein Amt angetreten hatte, traf auch Schade ein, und das zarteste christliche Band, welches geistliche Amtsgenossen verbinden kann, schloß nun den älteren und den jüngeren Collegen zusammen; auch die zwei anderen Collegen von derselben Kirche, Schindler und Astmann, sind als Männer derselben Schule und Gesinnung bekannt. Was Spener an Schade vorzüglich ehrte und bewunderte, war die Gabe, einfältig und doch eindringlich zu predigen, und der Amtseifer, von welchem so ganz galt: Ich hab nur Eine Passion und die ist Er, nur Er. Die große Temperamentsverschiedenheit zwischen dem gährenden jungen Feuergeiste und der maßvollen Bedächtigkeit in Spener bewirkte indeß bald Differenzen der Ansichten, welche dieses Verhältniß für Spener eben so sehr zur Quelle großer Betrübniß als heiliger Freude machten. Ganz richtig urtheilt Spener in seiner Leichenpredigt über das Temperament des seligen Mannes, daß er „von Natur ein Temperament gehabt, wie auch die Gestalt es gegeben, welches zur Schwermuth, Angsthaftigkeit und daraus, wo das Gewissen gedrückt wird, Heftigkeit und was daraus entsteht geneigt gewesen, daher er auch natürlicherweise seinen Skrupeln, wenn einige bei ihm entstanden, so viel weniger zu widerstehen vermocht, noch anderer Erinnerung Platz geben können." — Es war ein melancholisch-cholerisches Temperament, und solche sind es, welche sich am leichtesten zu den — damals mit dem Namen der „Anfechtungen" bezeichneten — Gewissensskrupeln neigen und, ohne verständigen Einreden Raum zu geben, mit rücksichtsloser Consequenz ihre Eingebungen zu verfolgen pflegen. Christo Seelen zu gewinnen, einen anderen Gedanken, ein anderes Interesse kannte Schade nicht; auch auf das eheliche Leben hatte er nur aus diesem Grunde verzichtet. Zu seinen Predigten, welche scharf und rücksichtslos, aber auch eindringend und Herzen erwerbend waren, kamen Hausbesuche hinzu und Erbauungsstunden, bei denen es, wie Spener gesteht, an Unvorsichtigkeiten nicht fehlte — vor Allem erwies er sich, in der Ueberzeugung, welche damals alle treue Glaubenszeugen durchdrang, daß die Kirche von unten auf wieder gebaut werden müßte, als den treuesten Katechismusunterrichter. Gerade dasjenige Mittel der Seelsorge aber, welches die lutherische Kirche als das fruchtbarste Feld betrachtete, der Beichtstuhl war es, welches für ihn nur zur Marterkammer wurde. Welche Handhabe die Privatbeichte darbiete, mit dem Worte Gottes in die tiefsten Schlupfwinkel des Herzens einzudringen, verläugnete sich auch Schade nicht, und hätte er es, die geistliche Weisheit eines Spener würde ihn eines Anderen belehrt haben. Doch was gehört dazu, wenn der Beichtstuhl solche Frucht bringen soll? Vor Allem die Kenntniß des Herzenszustandes der Confitenten. Wie jedoch war dieselbe in jener Zeit zu erlangen, wo das Gemeindeleben sich schon so zu lockern begonnen hatte, daß der Seelsorger einen großen Theil seiner Beichtkinder kaum dem Namen nach kannte? Seelsorgerische Be-

sprechungen im Beichtstuhl hätten dem Mangel abhelfen sollen, aber wie waren sie möglich bei der geringen Zahl von Geistlichen und bei den Massen, welche namentlich an Festtagen dem Beichtstuhle zuströmten? Wie andere besonders eifrige Geistliche hatte allerdings auch Schade den Freitag zu Anmeldungen und Besprechungen festgesetzt, wie wenig reichten jedoch die wenigen Stunden dieses Einen Tages für die großen Massen hin. Und nun die große Zahl derer, deren Beichte sich nur auf die Recitation einer auswendig gelernten Formel beschränkte, und darauf die Absolution der einzelnen Gewissen und eine Absolution ohne Retentionsformel, denn nur in einzelnen Kirchen Süddeutschlands war eine solche eingeführt worden! Und wenn nun die ohnehin schon todten und verhärteten Gemüther mit der erneuten Zuversicht, Kinder Gottes zu seyn, aus dem Beichtstuhl herausgingen, was anders wurde derselbe, als das stärkste Mittel, die ohnehin schon sicheren Gemüther noch mehr zu verhärten! Hatte aber auch der Seelsorger den Zustand gefährlicher Sicherheit bei seinen Beichtkindern erkannt, was konnte es helfen, wenn nach der weltlichen Kirchengesetzgebung die Zurückweisung vom Sakrament doch nur bei bürgerlichen Criminalvergehen gestattet war!

Dieß die Praxis der Privatbeichte, über welche damals von vielen Seiten her die Klagen treuer Seelsorger laut wurden. Unter diesen war nun auch Schade. Schon im Jahre 1695 trat er vor seiner Gemeinde mit einer Predigt gegen das Beichtwesen auf, welcher Spener am folgenden Bußtage mit einer Predigt „über den rechten Gebrauch und Mißbrauch des Beichtwesens" entgegenzutreten sich gedrungen fühlte. Auf Schade's Bitten übernahmen die befreundeten Collegen eine längere Zeit hindurch seine Vertretung im Beichtstuhl, als jedoch diese Einrichtung wieder aufgehoben wurde, ging seine Noth auf's Neue an, und im Jahre 1697 erschien von ihm, wie es heißt, ohne sein eigenes Zuthun, durch einen Studirenden die Schrift über die „Praxis des Beichtstuhls und Abendmahls", in welcher er in heiligem Unmuth über die herrschenden Mißbräuche in den Ausruf ausbricht: „Beichtstuhl, Satansstuhl, Höllenpfuhl", welche Worte er nachher auch von der Kanzel aus der Gemeinde zuruft. „Als ich diese Schrift", sagt Spener, „erstmals durch einen guten Freund zu sehen kriegte, meinte ich des Todes zu seyn aus darüber gefaßtem Schrecken." Wohl gelten jene Worte ebenso wie jener bekannte Ausspruch Heinrich Müller's über die vier stummen Kirchengötzen „Taufstein, Beichtstuhl, Predigtstuhl und Altar" nur dem Mißbrauch, nicht dem Gebrauch, aber so unverwahrt, wie sie hingestellt waren, dienten sie doch dazu, nicht nur die Uebelwollenden herauszufordern, sondern auch wohlgesinnten Christen ein Aergerniß zu geben. So weit ging indeß auch Schade's Entsetzen über die Mißbräuche des Beichtstuhls, daß ihm, wie Spener bezeugt, das Beichtwesen überhaupt ein Gräuel geworden war. Der Schmerz, den Spener über Schade's Leidenschaftlichkeit, zugleich aber auch über die Gewissensnoth seines redlichen Freundes empfand, war außerordentlich. Als einer Marterkammer blickte Schade, wie er selbst sagt, jedem Sonntage entgegen, brachte die Nächte zwischen Sonnabend und Sonntag in lautem Jammer schlaflos zu, ja wiederholt drückt er die Furcht aus, über seinen Aengsten den Verstand zu verlieren. Ein Mittel, sein Gewissen zu entlasten, sah er nur darin, wenn ihm von seiner Behörde statt der Privatabsolution des Einzelnen die allgemeine Absolution gestattet würde, wie dieselbe nicht nur in der reformirten, sondern auch in einigen lutherischen Landeskirchen im Elsaß und in Frankfurt üblich war. In der That erlaubte er sich auch, ohne dazu von seiner Behörde autorisirt zu seyn, die kirchliche Ordnung zu durchbrechen und auf eigene Hand die allgemeine Beichte einzuführen. Auf geschehene Inhibition verzichtete er zwar sofort wieder auf dieses Auskunftsmittel, zog sich nun aber auch gänzlich vom Beichtstuhl zurück. Es war nahe daran, daß in Folge dessen die Dimission über ihn verhängt werden sollte, hätten nicht die günstigen Zeugnisse des Berliner Raths und die eingelegte Fürbitte eines Theils der Bürgerschaft den Kurfürsten zu milderen Maßregeln vermocht. Eine Commission zur näheren Besprechung mit Schade und seinen Anhängern unter der Bürgerschaft wurde unter dem Präsidium des Geheimeraths

Schwerin, des Freundes von Spener, eingesetzt. In dieser erklärte sich Schade zur Befriedigung Spener's, aber ein neuer Berg thürmte sich auf, als etwa funfzig Bürger erklärten, von dem Sakrament sich gänzlich zurückziehen zu wollen, wenn ihnen nicht die Befreiung von der Beichte, welche ja auch Luther für zulässig erklärt, gewährt würde. Mit welcher väterlichen Sorgfalt Spener bei den Behörden, bei dem Oberpräsidenten von Dankelmann und dem Consistorialpräsidenten von Fuchs alle übeln Folgen für seinen treuen Mitarbeiter abzuwenden suchte, zeigen seine damals mit Francke gewechselten Briefe (im Archive des Halle'schen Waisenhauses). Bedenklicher war er über die Gewährung des Gesuchs der Bürgerschaft, denn nach beiden Seiten hin fand er die rationes fast gleich stark. Die damaligen Toleranzgrundsätze der Brandenburgischen Regierung gaben indeß der schwierigen Angelegenheit einen für Spener unerwarteten befriedigenden Ausgang. Nachdem der Kurfürst von seiner Reise nach Preußen zurückgekommen war, erfolgte am 16. Nov. 1698 das auch durch den Druck bekannt gemachte Decisum, „daß die Privatbeichte, wie sie bisher üblich, fortbestehen solle mit einem Sonnabend Nachmittag abzuhaltenden, auf die bessere Vorbereitung der Communikanten berechneten Bußsermon vor dem Altare; denjenigen aber, welche sich über die Privatbeichte Skrupel machten und sonst unbescholtenen Wandels seyen, solle das Nachtmahl, auch ohne solche zu nehmen, gestattet werden, nur unter der Bedingung, sich in der Woche vorher bei ihrem regelmäßigen Seelsorger zu melden, um ihnen, wo es nothwendig erschiene, die erforderlichen Vorhaltungen zu machen." „Ich bin nicht in Abrede", sagt Spener, „daß ich mehr Lärm über dieses Decisum besorgt habe, als sich darauf erhoben; denn obwohl von Seiten einiger Prediger wegen Admissiondieser Leute sich Schwierigkeiten ereignet, so dann vieles Murren der Leute gehört worden, ist es doch nicht „allein bei der Verordnung geblieben, sondern es legte sich Alles allgemach." — Eine gleiche Verordnung ist dann auch in Ostfriesland erfolgt, als sich dort dieselben Bedenken gegen die Privatbeichte erhoben.

Diese Erledigung von seiner schwersten Beängstigung sollte Schade nicht mehr erleben; schon am 25. Juli des Jahres 1698 wurde er in seinem 33sten Lebensjahre aus dem Zeitlichen abgerufen. Der Grimm des gegen ihn aufgeregten Pöbels wurde auch durch seinen Tod noch nicht beschwichtigt. Schon am Tage vor der Beerdigung machte er sich in lauten Schmähungen Luft, nach derselben wurde sein Grab verwüstet und würde selbst der Leichnam aus demselben gerissen worden seyn, wäre nicht die Polizeiwache dazwischen getreten. — An der St. Nikolaikirche findet sich noch heute sein Denkmal, auf welchem die ausführliche Unterschrift unter seinem Bildniß Berlin die Mahnung zuruft:

„Berlin, vergiß nicht, was Dir der Herr durch ihn Gutes gethan hat!"

Die Hauptquelle ist der Aufsatz über Schade in Arnold, Leben der Gläubigen, in den „Zusätzen" S. 111, worin auch die Skizze Schade's von seinem eigenen Leben und die Leichenrede Spener's enthalten ist. Hieraus und mit fleißiger Benutzung anderer Hülfsmittel ist der treffliche Aufsatz in der Evangel. Kirchenzeitung, Jahrg. 1860. Nr. 489 f. gearbeitet. Tholuck.

Schinner, Matthäus, Bischof von Sitten (daher gewöhnlich Sedunensis genannt) und Kardinal, erscheint als eine bedeutende Persönlichkeit, die mit der Anbahnung der schweizerischen Reformation in vielfacher Beziehung steht und durch ihr politisches wie auch militärisches Treiben insbesondere die damalige Verweltlichung des Pabstthums repräsentirt. Geboren gegen das Jahr 1470 in dem kleinen Dorfe Müllibach im oberen Wallis als Sohn geringer Landleute, erhielt er seine Bildung in Zürich und Como, hier unter Teodoro Lucino. Sein ausgezeichnetes Gedächtniß, sein beharrlicher Fleiß und große Lebendigkeit des Geistes ließen Vorzügliches von ihm erwarten. Er bekleidete eine Landpfarre, bis er durch seine hinreißende Beredtsamkeit als Prediger, seinen Eifer für die Studien und seine Liebesthätigkeit die Aufmerksamkeit des Bischofs Jost von Silenen auf sich zog. Dieser ernannte Schinner im Jahre 1490 zum Dom-

herrn, wurde aber als eifriger Anhänger Frankreichs vertrieben. Durch Schinner's Beihülfe gelangte sein betagter Oheim auf den Bischofsstuhl; er wurde dessen Administrator. Nach seinem Tode im Jahre 1509 erhielt er selbst das Bisthum, mit welchem Herrschaftsrechte über ganz Wallis verbunden waren. Auf seinen Antrieb löste es Leo X. im Jahre 1513 vom Erzbisthum Tarantaise und stellte es unmittelbar unter den päbstlichen Stuhl. Die Kämpfe in Italien zogen Schinner auf den Schauplatz der europäischen Politik. Lebhaft, klug, gewandt, kraftvoll in Wort und That, so kundig aller Dinge, daß der Volksglaube ihm deshalb einen Dämon zuschrieb, an Entbehrungen gewöhnt, wie zur Wollust geneigt, ein Mann des Volkes wie der Höfe, war er von nicht geringem Einfluß. Von Frankreichs König Ludwig XII., dem er anfangs seine Dienste angeboten haben soll, vernachlässigt, verfocht er eifrigst die Interessen des päbstlichen Hofes; er trat den Werbungen Frankreichs in der Schweiz entgegen, mit Kaiser Maximilian seit dem Reichstage zu Constanz vom J. 1507 persönlich befreundet. Im Jahre 1509 besuchte er Pabst Julius II., der ihn zu einem der Richter über den Betrug der Dominikaner Berns ernannte; von ihm mit Ablaßbullen und Geld versehen, wußte er die Eidgenossen im J. 1510 zu einem Bündniß „zum Schutze der Kirche“ mit dem Pabste zu bringen, wobei freilich die von diesen gewünschte Verbesserung in kirchlichen Dingen, zumal die Beseitigung des Unwesens der Courtisanen sehr zurücktrat. Im Sommer des Jahres 1510 sammelten sich 9000 Mann im Wallis, zogen über die Alpen angeblich zum Schutze des Pabstes gegen den Herzog von Ferrara, in der That aber gegen die Franzosen, welche Mailand inne hatten. Als sie, von diesen gehemmt, unverrichteter Sache heimkehren mußten, wurde der Unwille des Volkes gegen Schinner, durch die französische Partei geschürt, so heftig, daß dieser verkleidet unter mannichfachen Gefahren über das Gebirge nach Rom floh. Hier erhielt er am 20. März 1511 den Kardinalshut als Kardinal-Priester S. Pudentianae. Geschickt benutzte er im J. 1512 die bei den Schweizern gegen Frankreich eingetretene Erbitterung, um sie auf's Neue dem Pabste dienstwillig zu machen. Eine eidgenössische Gesandtschaft, die ihn in Venedig aufsuchte, woselbst er als legatus a latere glänzend einzog, gewann er völlig durch seine Versprechungen. Es erfolgte der kurze glänzende Feldzug, „Pavier-Zug“ genannt, in welchem 20000 Eidgenossen in wenigen Wochen die Franzosen aus der Lombardei vertrieben. Schon in Verona erschien Schinner mit päbstlichen Geschenken, einem Herzogshute, auf den in Perlen das Sinnbild des heil. Geistes gestickt war, und einem prachtvollen Schwerte, und begeisterte die Soldaten durch seine Redekraft, die so bezaubernd auf die Krieger wirkte, wie keines Priesters Worte es vermochten seit den Tagen des heiligen Bernhard. Durch Stimme, Ausdruck und Blick fesselte sie der lange, hagere Kirchenfürst mit der stark vortretenden Nase und den schlauen Augen. Ueberall war er zugegen, wo ein sterbender Soldat zu trösten, ein ermatteter zu stärken oder irgend Etwas zu thun war. Gewohnt, auf harter Erde zu liegen, mit einem Holzklotz als Kopfkissen, theilte er alle Strapatzen mit den Soldaten, trank bloß Wasser und fastete öfter die ganze Woche. Außer einer Anzahl seidener Banner erhielten die Eidgenossen von dem hocherfreuten Pabste durch eine Bulle auf ewige Zeiten den bedeutungsvollen Titel „Defensores ecclesiasticae libertatis“. Niemand schilderte diese Ereignisse anschaulicher als Ulrich Zwingli, der als Feldpriester der Glarner dabei war, damals noch geblendet von dem vermeintlich glorreichen Siege der Kirche (s. Zwinglii opp. ed. Schuler, Bd. 4. S. 167—172; vgl. Bd. 2. Abth. 2. S. 243—263).

Schinner nahm als Legat und Generalvikar des Pabstes seinen Sitz in Mailand, nachdem durch seine Mitwirkung das Herzogthum an Maximilian Sforza gelangt war, der ihm die Stadt Vigevano schenkte. Freilich ließ er es den Herzog und seine Diener öfter in derber Weise fühlen, daß er, der Repräsentant des Pabstes und zugleich der Schweizer, der eigentliche Herr sey im Mailändischen. Große Gefahr drohte aber bald von Frankreich her. Umsonst eilte Schinner im Jahre 1514 nach England, um Heinrich VIII. zur Verbündung mit Frankreichs Feinden zu bewegen durch seine Oratio

Philippica ad excitandos contra Galliam Britannos, welche Toland (1707 in London englisch, 1709 in Amsterdam lateinisch) herausgab. Er war die Seele des Feldzugs vom Jahre 1515. Mit äußerster Thätigkeit und größter Kühnheit feuerte er im purpurnen Kardinalskleide die Eidgenossen zum Kampfe gegen das Heer Franz I. an in der gewaltigen Schlacht bei Marignano (der auch Zwingli als glarnerischer Feldpriester beiwohnte) im September 1515, an Muth und Umsicht dem größten Feldherrn gleich. Franz I. bezeugte selbst, dieser Priester habe mit seinem Worte ihm mehr Gefahr und Kosten verursacht, als alle seine Landsleute mit ihren Spießen. Allein diese furchtbare Niederlage der Schweizer gab seinem Einflusse auf sie einen empfindlichen Stoß. Seiner Anstrengungen ungeachtet schlossen sie im J. 1516 den ewigen Frieden mit Frankreich. Georg auf der Flüe, genannt Supersax, der Führer seiner Gegenpartei in Wallis, der deshalb sechs Jahre in Rom gefangen gewesen war, wurde frei, vertrieb ihn und verbrannte sein Schloß. Alle Bemühungen Schinner's, durch Hülfe der Tagsatzung zur Rückkehr zu gelangen, blieben vergeblich. So hielt er sich denn meist in Zürich, als dem Hauptorte der Eidgenossenschaft, auf, fortwährend gegen Frankreich thätig. Er wirkte für Karl V., dessen Krönung er in Aachen beiwohnte, und brachte die Züricher dahin, noch im Jahre 1521 gemäß dem bestehenden Vertrage, der erst mit dem Tode Leo's X. (1. Dez. 1521) zu Ende ging, zu Gunsten des Pabstes zweimal nach Italien zu ziehen, während zu Zürich in kirchlicher Beziehung durch die evangelische Predigt bereits eine neue Stellung zum Pabste sich angebahnt hatte. Mußte er unterwegs Vorwürfe hören, so nahm er sie mit frommer Miene als der um des Heiles der Kirche willen schuldlos Geplagte gelassen hin. Einer Reformation der Kirche schien er selbst nicht abgeneigt. Mit Erasmus war er besonders befreundet, bot ihm 500 Dukaten Jahrgehalt an, falls er nach Rom komme, und dieser wußte seinen Gönner zu preisen (s. Erasmi opp. ed. Lugd. Bd. 3.) Wenn Zwingli ihm in Einsiedeln und dann in Zürich der heil. Schrift gemäß die Grundlosigkeit des Pabstthums und die Irrthümer in der Lehre dringend vorrückte, bezeugte er, wie gern er nach Kräften zur Verbesserung mithelfen würde *). Zwingli's Derbheit sagte ihm zu; der andauernde Kampf gegen Frankreichs Werbungen verband die beiden Männer mit einander, wenn auch aus ungleichen Gründen. Schinner verhinderte im November 1519 zu Basel den Druck der Predigten eines Mönchs gegen Zwingli's Lehre. Manche besorgten, er sey Schinnern zu sehr ergeben, während dieser in der Comödie des Ablaßkrams eben auch mitspiele; doch versichert Zwingli, er durchschaue ihn (ebendas. Bd. 7. S. 57. 96. 98).

Als Luther gefährdet schien in Deutschland, war Schinner unter denen, die ihm im Februar 1519 durch Capito sichere Zuflucht und Unterhalt anboten (Scult. annal. ad ann. 1519), und gleichzeitig schrieb ihm der Buchhändler Froben, er habe beim Lesen der Schriften Luther's gesagt: Luther, tu vere es luther („lauter" nach schweizerischer Aussprache)! und: Disputet Eccius quantum velit, Lutherus veritatem scribit (s. Luther's Werke, Jena, Bd. 1. Bl. 389 a.). Allein die weltlichen Rücksichten fesselten ihn an's Pabstthum. Wohl predigte er öfter auch in Zürich und wußte, wie Zwingli sagt, den Leuten und ihm selbst die Augen zu blenden, derselbe hielt aber auch, wie Zwingli klagt, eine „heimliche Predig, die us dem seckel als us des tüfels hüle kroch", — zu der Eidgenossen allgemeinem Schaden (Zwinglii opp. Bd. 2. Abth. 2.

*) Zwingli schreibt an Valentin Compar: „Mit herren Cardinal von Sitten hab ich vor acht jaren (1517) zu den Einsidlen und demnach zu Zürich oft mit hellen worten verzügt, daß das ganz papstthum einen schlechten grund habe, und das allweg mit gewaltiger heiliger gschrift. Und hat sich genannter Cardinal oft mit worten gegen mir ufgethon sölcher gestalt: Ghulf mir Gott wider zum brett (denn er do ze mal in ungnad papstes und päpstinnen was, das ist cardinälen, die gebärend je einen papst), ich wöllte dran syn, daß der Uebermuth, so der römische Bischof brucht, an den tag käm und gebessret wurd. Hat auch demnach oft red mit mir von der leer und heliger gschrift wegen ghalten, doch alle uf den schrot (Weise) daß er den falsch erkannte und jm nit gefiele" u. s. w. (s. Zwingli's Werke Bd. II. Abth. 1. S. 7. Bd. I. S. 254).

S. 482). Seine letzten Zeiten brachte er in Rom zu. Als ihn der Generalvikar des Bischofs von Constanz, Johann Faber, im Jahre 1521 dort besuchte, war er eines Sinnes mit ihm in Hinsicht der Bekämpfung der Reformation; Faber rühmt ihn als den bedeutendsten Beförderer seines Werkes gegen Luther (Opus adversus nova quaedam dogmata M. Lutheri, 1522, später Malleus haereticorum; s. den Art. „Faber"). Zugleich versprach ihm Schinner kräftige Unterstützung, wenn er kirchliche Schriften, wie Irenäus, Epiphanius, herausgeben wolle. — Nachdem er dem Conclave beigewohnt hatte, aus dem am 9. Januar 1522 die Wahl Hadrian's VI. hervorging, starb er in Rom am 2. Oktober 1522, nach der nicht hinreichend begründeten Muthmaßung Einiger an Gift.

Man s. über ihn Jovii elogium etc.; Josiae Simleri Vallesia; die gleichzeitigen Geschichtsquellen; ferner Glutz-Blotzheim und Hottinger, Fortsetzung von Müller's Geschichte der Eidgenossen; Ranke, Geschichte der romanischen und germanischen Völker, 1494—1535. Carl Pestalozzi.

Schleswig-Holstein. Es finden sich zwar einzelne Nachrichten von Missionaren, die vor Karl's des Großen Zeit in die Elbherzogthümer gekommen sind, z. B. die Angelsachsen Ecbert um's Jahr 620, Willibrord um 690, Willehad um 750, die besonders an der holsteinischen Westküste wirkten, wie denn auch das erste, aber bald wieder von den Sachsen in einem Aufstande zerstörte Bethaus im J. 776 in Meldorf gegründet wurde. Aber erst die Kämpfe Karl's des Großen mit den Sachsen veranlaßten eine wirksamere Verbreitung des Christenthums in Holstein, und das 788 gegründete Erzbisthum Bremen entsendete dahin die Missionare. Nach völliger Unterjochung der Sachsen im J. 803 und theilweiser Wegführung der Bevölkerung aus Holstein wurde durch Willerich, Erzbischof von Bremen, die Kirche in Meldorf wieder erbaut, und besonders in Dithmarschen das Christenthum verkündigt. Theils zum Schutze der Missionare, theils zur Sicherung des neu eroberten Landes erbaute Karl 808 die Festungen Hammaburg, Hochbuchi und 809 die Burg Esselfeld (Itzehoe) und gründete in der Nähe der letzteren die Kirche Heiligenstedten, sowie 811 die Kirche in Hamburg. Unter Ludwig dem Frommen drang das Christenthum auch nach Schleswig hinein. Der Erzbischof Ebbo, der 823 in Schleswig war, gründete in Welna (Münsterdorf) eine Pflanzschule für Missionare und erbaute die Kirche zu Schenefeld. Und als der schleswigsche König Harald Klack zum Kaiser floh, gab dieses Gelegenheit zur Sendung des Ansgar, der 826 die erste Kirche in Hethabye (Schleswig) erbaute, in Dänemark und Schweden das Christenthum verkündigte und als Erzbischof von Hamburg seit 834 die Aufsicht über die vier Taufkirchen Holsteins in Hamburg, Heiligenstedten, Schenefeld und Meldorf führte. Im Jahre 845 von den Dänen vertrieben, erhielt er 849 das mit Hamburg verbundene Erzbisthum Bremen und starb am letzteren Orte den 3. Februar 865. In Verbindung mit anderen Missionaren, besonders mit Rembert, machte er wiederholte Versuche, in Schleswig das Christenthum zu verbreiten, erbaute die wieder zerstörte Kirche zu Hethabye 851 zum zweiten Male und 857 die Kirche zu Ripen, erhielt auch von Erich II. die Erlaubniß, Kirchenglocken anzubringen.

Das Christenthum machte indessen nur sehr langsame Fortschritte, ward im Schleswigschen von Gorm dem Alten (883—941) unterdrückt und in Holstein zugleich von den Wenden, die den Osten des Landes occupirt hatten, angegriffen. Angriffe Gorm's auf Holstein veranlaßten die Gründung der Markgrafschaft Schleswig zwischen der Schlei und der Eider durch den König Heinrich den Vogler im J. 931 (1085 hörte die Markgrafschaft auf) und am Ende seines Lebens ward König Gorm durch das vorsichtige Benehmen des Erzbischofs Unno von Hamburg-Bremen und durch den Einfluß seiner Frau Thyra Danebod dem Christenthum günstig. Er gestattete, daß einer seiner Unterkönige, Frotho, Christ wurde und die Kirchen in Schleswig und Ripen wieder erbaute, die 952 dem Erzbisthum Hamburg untergeben und 965 von Kaiser Otto dem Großen zu Bisthümern erklärt wurden. Der König Harald Blaatand bekämpfte wieder

das Christenthum und wurde dadurch in einen Krieg mit Deutschland verwickelt. Er mußte sich unterwerfen und ward selbst (wahrscheinlich 972) vom Bischof Poppo zu Schleswig, dem das Volk Wundermacht zutraute, nebst vielen seiner Unterthanen getauft. Aber unter seinem Nachfolger Svend Tveskiaeg entstand eine neue Verfolgung des Christenthums sowohl in Schleswig als in Holstein. Erst unter seinem Sohne Knud dem Großen (1015—1036) faßte es festere Wurzel im Herzogthum Schleswig, und eine Menge Kirchen sind unter seiner Regierung gebaut worden. Es blieben zwar noch in dem damals selbstständigen Nordfriesland bis in's 12. Jahrhundert hinein manche Heiden, aber im Ganzen stand doch von nun an ununterbrochen das Christenthum fest.

In Holstein ging es langsamer mit der Verbreitung des Christenthums. Unter dem Erzbischof Adaldag von Hamburg (936—988) setzte sich zwar der christliche Glaube im westlichen Holstein fest, aber das östliche Holstein (Wagrien) war von Wenden bewohnt, die, selber Heiden, auch im übrigen Theile Holstein's das Christenthum mit Feuer und Schwert verwüsteten. Otto der Große besiegte sie zwar, zwang sie zur Taufe, gründete in ihrer Hauptstadt Rethra (Stargard-Oldenburg) im Jahre 948 eine Kirche und ein Bisthum und setzte zur besseren Sicherung des Landes gegen die Wenden den Herrmann Billung im J. 961 zum Statthalter über ganz Holstein. Aber nach kaum 50 Jahren waren die Wenden wieder Heiden, und ihr Fürst Mistevoi überfiel ganz Holstein und rottete das Christenthum beinahe vollständig aus. Der Erzbischof von Hamburg, Unewann (um 1020) suchte es auf's Neue zu gründen, und der Wendenfürst Gottschalk (um 1034), der aus einem Verfolger der Christen selbst ein Christ ward und nach der Schlacht auf der Lohheide bei Schleswig im J. 1043, in welcher der Fürst Ratibor vollständig geschlagen wurde, wieder aus der Verbannung nach Wagrien zurückkehrte, verbreitete es wieder in seinem Lande. Aber er wurde 1066 erschlagen, das Christenthum in Wagrien unterdrückt und ganz Holstein von dem Wendenfürsten Cruco verwüstet, bis dieser im J. 1105 von einem der Söhne Gottschalk's ermordet ward. Die Angriffe der Wenden gaben Veranlassung zur Gründung des Herzogthums Schleswig, dessen erster Herzog im Jahre 1115 Knud Laward, später auch König der Wenden, wurde, und der Grafschaft Holstein, die 1106 dem Grafen Adolph von Schauenburg übergeben wurde. Letzterer bevölkerte das verödete Holstein durch Kolonien aus Holland, begann die holsteinischen Marschen einzudeichen und wurde in seinen Bemühungen um die Christianisirung Wagriens durch den frommen Mönch Vicelin aus Hameln seit 1125 unterstützt. Von Faldera aus, wo das Kloster Neumünster als eine Pflanzschule für Missionare gegründet ward, begann Vicelin sein Bekehrungswerk, gefördert durch den Eifer des Herzogs Knud Laward. Der westliche Theil Wagriens ward bekehrt und Kaiser Lothar gründete bei der Festung Segeberg ein Kloster für Missionare. Aber die Wenden lehnten sich gegen die neue Herrschaft der Deutschen und des Christenthums auf, zerstörten die Klöster Neumünster und Segeberg und verwüsteten abermals einen Theil Holsteins. Dem Grafen Adolph II. gelang es endlich, Wagrien zu erobern; er besetzte das Land mit Sachsen, Holländern und Friesen, und die Wenden zogen sich in die nordwestliche Ecke Holsteins zurück, wo sie bald ganz verschwanden. Vicelin, der sich in der Erbauung von Kirchen thätig erwies, wurde 1149 Bischof von Oldenburg und starb am 12. Dezember 1154. Sein Nachfolger Gerold jedoch, der 1156 das Heidenthum in Wagrien völlig ausrottete, verlegte zur größeren Sicherheit den Bischofssitz 1163 nach Lübeck.

Dreihundert Jahre hatten also die Kämpfe gedauert, bevor das Christenthum durch Ausrottung der Wenden auch in Holstein völlig den Sieg davontrug.

Bis zum Jahre 1104 stand Schleswig-Holstein unter dem Erzbisthum Bremen, nach Gründung des Erzbisthums Lund wurde Schleswig als Bestandtheil des dänischen Reiches demselben zugewiesen. Holstein blieb zwar unter dem Erzbischof von Bremen, aber dieser mußte den größten Theil seiner kirchlichen Macht dem Probsten des Capitels

in Hamburg überlassen und übte seine erzbischöflichen Rechte völlig nur in der Republik Dithmarschen aus, als dessen Schutz- und Lehnsherr er angesehen wurde.

Das Herzogthum Schleswig bestand aus drei Theilen, dem eigentlichen Süderjütland, der früheren Markgrafschaft Schleswig, und aus Nordfriesland, das erst später ein Bestandtheil des Herzogthums wurde. Außerdem gehörten dazu die drei Inseln Alsen, Arroe und Fehmarn. Der Umfang des Herzogthums war größer als jetzt. Im Norden ging es an der östlichen Seite bis zur Koldinger Au (erst 1566 ist das Kirchspiel Seest an Jütland abgetreten). Auch die im Wiener Frieden vom J. 1864 an Schleswig abgetretenen sogenannten Jütschen Enklaven haben früher, mit alleiniger Ausnahme der Stadt Ripen, zum Herzogthum gehört. Im Westen erstreckte sich das Land viel weiter in die Nordsee hinaus als jetzt. Die Inseln an der Westküste sind nur Ueberbleibsel früherer, nur durch schmale Meeresarme von einander geschiedener Marschdistrikte. Mindestens 106 Kirchspiele sind hier im Verlauf der Jahrhunderte von den Wellen verschlungen worden. Die Eider bildete zwar die Gränze gegen Holstein, allein da der Lauf des Flusses durch die vielen Eindeichungen eine ganz andere Richtung erhalten hat, so läßt sich die frühere Gränze nicht mehr mit Sicherheit angeben.

Das Herzogthum Schleswig war unter die drei Bisthümer Ripen, Odensee und Schleswig getheilt. Die Gränze des Bisthums Ripen, 1065 regulirt, ging von der Schottburger Au im Norden durch die Mitte des Landes bis zur Quelle der Widau und folgte diesem Flusse bis zu seiner Mündung; c. 31 □Meilen mit reichlich 40 Pfarrkirchen in Schleswig standen unter der Gewalt des Bischofs von Ripen. Die Tafelgüter des Bischofs, die späteren sogenannten Enklaven, kamen erst im J. 1575 definitiv unter dänische Jurisdiktion.

Zum Bisthum Odensee gehörten die Inseln Alsen, Arroe und Fehmarn, 8 □Meilen mit 22 Kirchen, da die ersteren beiden Inseln früher zu Fühnen gehörten und die Dänen Fehmarn von den Wenden eroberten und zu Fühnen legten. Später wurden die drei Inseln zum Herzogthum Schleswig gerechnet.

Der größte Theil des Herzogthums Schleswig, c. 130 □Meilen mit (im Jahre 1523) 235 Kirchen, bildete das Bisthum Schleswig, das in 7 Probsteien eingetheilt war. Es wird zwar schon im J. 948 ein Bischof in Schleswig genannt, aber erst seit 965 steht die Gründung des Bisthums unzweifelhaft fest. Die Bischöfe von Schleswig übten auf die dänischen Angelegenheiten nur einen geringen Einfluß aus, namentlich seitdem die Kämpfe mit Dänemark begannen zuerst um die Selbstständigkeit, später um die Verbindung Schleswigs mit Holstein. Sie hatten auch genug zu thun theils mit ihrem Capitel, welches der holsteinischen Partei gewogener war, als es im Interesse des Bischofs lag, theils mit der Fürsorge, sich von ihrer bedeutenden, durch die vielen Kriege veranlaßten Schuldenlast zu befreien. Später hatte der Bischof von Schleswig den ersten Rang im schleswigschen und hernach im schleswig-holsteinischen Landtage. Von den Bischöfen, deren Geschichte Cypräus in den Annales Episcoporum Slesvicensium erzählt, verdienen hervorgehoben zu werden der Bischof Waldemar um 1182, der nach der dänischen Krone trachtete, aber 1193 gefangen genommen ward und 1206 das Land räumen mußte. Nikolaus IV. Wulf (1429—1477) war ein weiser Administrator der bischöflichen Güter, ein Förderer der Wissenschaft, eifrig bemüht, sein bischöfliches Amt zum Segen der Kirche und seines Sprengels zu verwalten. Bei dem Tode seines Nachfolgers Helrich von der Wisch (1488) veranlaßte eine zwiespaltige Wahl die wiederholte Einmischung der Päbste, die dem Bisthum viele Ungelegenheiten verursachte. Der letzte und 41ste katholische Bischof war Godschalk von Ahlefeld, ein Mann von großer Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, gleich tüchtig als Staatsmann und als Bischof. Er widersetzte sich der Einführung der Reformation nicht und starb, von Allen geachtet, im J. 1541 im ungestörten Besitze seiner Würde und seiner Güter.

Der größte Theil Holsteins mit Inbegriff der selbstständigen Republik Dithmarschen stand unmittelbar unter dem Erzbischof von Bremen. Jedoch waren den Pröbsten des

Hamburger Capitels seit 1223 die meisten bischöflichen Rechte über die Mehrzahl der Kirchen (64) in Stormarn, Holstein und Dithmarschen überlassen. Wagrien bildete das Bisthum Lübeck, zuerst 948 als Bisthum Oldenburg gegründet, seit 970 dem Erzbischof von Bremen unterworfen, 1058 in die drei Bisthümer Oldenburg, Schwerin und Ratzeburg getheilt, und 1163 nach Lübeck verlegt. Um 1286 umfaßte es 48 Kirchspiele, zu welchen später noch 9 Kirchen kamen, und war hier die Jurisdiktion und Visitation in vier Distrikte getheilt. Der Bischof von Lübeck besaß ansehnliche Besitzungen in Holstein und eine Burg in Eutin, welche, wegen der häufigen Streitigkeiten mit den Lübecker Bürgern, später die Residenz des Bischofs wurde. Er hatte sein Stift unmittelbar vom deutschen Kaiser als Lehn, war zugleich wegen seiner Landgüter Mitglied des holsteinischen Landtags und von 1434 bis 1548 (mit einer nur kurzen Unterbrechung) belehnte er als Commissar des Kaisers die Grafen und späteren Herzöge mit Holstein.

Die Bischöfe waren in der Ausübung ihrer bischöflichen Gewalt vielfach beschränkt durch die Domcapitel, anfangs Benediktinermönche nach der Regel des Augustin, die unter der Aufsicht des Bischofs in seinem Hause (daher Domherren genannt) mönchsartig zusammenlebten und dem Bischofe beim Gottesdienst in der Kathedrale zu assistiren, bei der Administration der Diöcese zu helfen und in der Capitelschule, einem Seminar für Geistliche, zu unterrichten hatten. Im 13. Jahrhundert wurden die reichen Präbenden unter den Domherren vertheilt und selbst die Residentes, welche die Einkünfte des nicht aufgetheilten Gutes genossen, fungirten durch Vikare. Seitdem betrachtete auch der Adel die Kanonikate als eine standesgemäße Versorgung für jüngere Söhne, und es kam wohl vor, daß selbst Kinder Kanonikate erhielten und ein Kanonikus weder lesen noch schreiben konnte. Im Herzogthum Schleswig waren Domcapitel in Ripen seit 1145, in Schleswig 1096 und ein Collegiatcapitel in Hadersleben; in Holstein fanden sie sich in Hamburg seit 1015, in Lübeck seit 1163 und ein Collegiatcapitel in Eutin.

Beide Herzogthümer wurden besonders im 13. Jahrhundert mit Klöstern übersäet. Die Dominikaner gründeten solche in Hadersleben, Tondern, Schleswig, Marne (später nach Meldorf verlegt), die Franziskaner in Hadersleben, Tondern, Flensburg, Husum, Schleswig, Kiel, Oldesloe, Lunden. Das letztere Kloster wurde von den Dithmarschen zum Andenken an den Sieg bei Hemmingstedt im J. 1500 gegründet, zuerst als ein Nonnenkoster, aber, als sich außer einigen alten Frauen keine Nonnen einfanden, den Franziskanern übergeben.

Besonders reich ausgestattet waren die sogenannten Herrenklöster. Im Bisthum Ripen lag das Lügumkloster, im Jahre 1173 für Cistercienserönche gegründet, als das Doppelkloster für Mönche und Nonnen des Cluniacenserordens in Seem wegen grober Unsittlichkeiten aufgehoben werden mußte. Im Bisthum Schleswig gab es drei Herrenklöster. Als das Michaeliskloster bei Schleswig, ebenfalls ein Doppelkloster für Mönche und Nonnen, wegen des nicht abzustellenden unsittlichen Wandels aufgehoben ward, wurde für die Nonnen das St. Johanniskloster auf dem Holm bei Schleswig 1196 erbaut und dem Benediktinerorden übergeben. Für die Mönche des Michaelisklosters wurde ein Kloster 1192 auf einer Halbinsel im Langsee erbaut und 1210 nach Rüde, daher Rukloster, verlegt. Die Mönche wollten sich anfangs den Ordensregeln nicht fügen und mußten wiederholt bald durchgeprügelt, bald weggejagt werden. Erst im 15. Jahrhundert besserte sich der Lebenswandel. Die Antonierherren erbauten 1391 ein Kloster in Morkirchen und fanden an Christian I. einen warmen Gönner.

In Holstein gab es in der Bremer Diöcese vier Herrenklöster. Das Kloster Bordesholm, ursprünglich als eine Congregation regulärer Chorherren nach der Regel des Augustin von Vicelin im Jahre 1124 in Neumünster gegründet, ward 1322 bis 1326 nach Bordesholm verlegt, stand unter dem Schutze der adeligen Familie Pogwisch und war zugleich ein Wallfahrtsort zu den Gebeinen des Vicelin, der Nählade,

dem Nähtuch und Nähkissen, dem Ohrenschmalz und den Haarflechten der Jungfrau Maria. Ein Stück vom Kreuze Christi gewährte nach der Versicherung der Mönche unmittelbare Vergebung der Sünden, wenn diese hineingekratzt wurden, eine nur gegen besondere Remuneration gestattete Vergünstigung. Das Kloster Reinbeck, das erste, welches sich freiwillig der Reformation zuwandte, wurde am Anfange des 13. Jahrhunderts für Nonnen des Cistercienserordens gestiftet, das Kloster Itzehoe für Nonnen des Benediktinerordens im Jahre 1263 von Ivenfleth dahin verlegt, das Kloster Uetersen für Nonnen des Cistercienserordens 1225 gegründet. Im Bisthum Lübeck lagen das Kloster Segeberg, 1137 vom Kaiser Lothar für reguläre Chorherren des Augustinerordens gegründet, das besonders reiche Kloster Reinfeld, 1186 von dem Grafen Adolph III. gebaut, das Kloster Cismar, 1238 für die aus Lübeck verjagten Benediktinermönche, die auch hier sich niemals recht an Sittlichkeit und Disciplin gewöhnen wollten, das Kloster Arensboek, 1397 für Karthäusermönche, und das Nonnenkloster Preetz, 1252 definitiv nach dem Orte verlegt, wo es sich noch gegenwärtig findet.

Die Klöster waren zwar für ernst gesinnte Gemüther ein Zufluchtsort und haben sich große Verdienste um die Cultivirung des Landes und die Eindeichung der Marschen erworben, auch an manchen Orten für das Schulwesen gesorgt, aber dieselben Uebelstände, die sich anderswo fanden, traten auch hier hervor. Von dem Hasse, den die Bettelmönche gegen sich erweckt hatten, zeugt schon der Umstand, daß die Plünderung der Klöster und die Verjagung der Mönche gewöhnlich das erste Zeichen der der Reformation zugewandten Volksstimmung war. Aber auch in den Herrenklöstern, selbst nach Aufhebung der Doppelklöster für Mönche und Nonnen, waren die Unsittlichkeiten oft so groß, daß nur durch die schärfsten Strafen, selbst erst durch Verjagung der Mönche und Nonnen, die Disciplin auf eine Zeit lang wieder hergestellt werden konnte. Die Versuche Christian's I., den Franziskanerorden zu reformiren, fanden einen so heftigen Widerstand bei den Mönchen, daß ihre Durchführung dem freien Willen der Mönche überlassen werden mußte.

In Schleswig gab es ursprünglich in jeder Harde eine Taufkirche, in Dithmarschen in jeder Döfft, in Holstein hatten die Kirchspiele ebenfalls anfangs einen größeren Umfang. Die Kapellen sind allmählich, spätestens im 15. Jahrhundert selbstständige Kirchen geworden. Das Patronatrecht hatten die Bischöfe über alle von ihnen erbauten Kirchen; sie verschenkten es aber bei manchen Kirchen an Capitel und Klöster, die nun zur Erzielung größerer Einkünfte die geistlichen Geschäfte durch einen auf Kündigung angenommenen Vikar verwalten ließen oder die Vakanz recht lange hinauszogen. In den meisten Städten hatte der Magistrat das Patronatsrecht, anderswo die Landesherrschaft und der Adel. Die Gemeinden, die ihre Kirchen selbst erbaut hatten, besaßen freies Wahlrecht der Geistlichen, so besonders in der nordfriesischen Marsch und in Dithmarschen, hier aber meistens durch Usurpation der Gemeinden. Außer den eigentlichen Pfarrherren gab es eine Menge Vikare, von welchen diejenigen, welche die Besorgung der Messe an den Nebenaltären hatten, Vicarii minores oder perpetui hießen. In allen größeren Kirchen gab es solche Nebenaltäre, z. B. in der Schleswiger Domkirche 48 Nebenaltäre mit 34 Vikaren, in Husum 18 Altäre mit 24 Vikaren, in der Flensburger Marienkirche 18, in der Kieler Nikolaikirche 12 Nebenaltäre u. s. w. Die Nebenaltäre waren besonders zum Zwecke der Seelenmessen von Privatpersonen und Corporationen gegründet, und der dabei angestellte Vikar hatte in der Regel wöchentlich zwei- bis dreimal für die vom Gründer vorgeschriebenen Personen Messe zu lesen. Einzelne dieser Vikarien waren so gut dotirt, daß bei ihrer Einziehung zur Zeit der Reformation große adeliche Güter aus ihnen entstanden sind, z. B. die Güter Projensdorf, Bredeneek, Schwartenberg, Ovendorf u. s. w.

Von dem Zustande der Geistlichen zeugen die Synodalbeschlüsse. Wenn Beschlüsse, z. B. daß die Geistlichen sich des Fressens und Saufens enthalten, keine Conkubinen öffentlich in ihrem Hause halten, keine verdächtigen Oerter besuchen, nicht ohne Noth

ihre Waffen gebrauchen sollten, oft erneuert wurden, so ist das gewiß nicht ohne Grund geschehen. Manche Landkirchen sahen nur gelegentlich ihren Priester, der es vorzog, in der Stadt zu wohnen. Die Bischöfe ließen es nicht an guten Anordnungen fehlen, z. B. 1460 befahl der Bischof Heinrich Stangebierg von Ripen, daß die Geistlichen an Sonn- und Festtagen das Evangelium predigen, wenigstens den Text in der Landessprache vorlesen sollten, aber die Aufsicht fehlte, denn die sogenannten Kirchenvisitationen, die der Probst hielt, beschäftigten sich nur damit, Brüchgelder von den Uebertretern des kanonischen Rechts einzuziehen, und da der Probst die Brüche erhielt, so fand in dieser Hinsicht allerdings eine sehr genaue und scharfe Untersuchung statt, wie darüber besonders die Dithmarschen wiederholt klagten.

Der Umfang des geistlichen Gutes, das theils von den Landesherren und Privatpersonen geschenkt, theils durch Kauf erworben war, war groß. In Wagrien umfaßte es mehr als die Hälfte des Gebiets, in Schleswig lag es besonders in dem reichen Angeln. Nur die Nordfriesen und Dithmarscher verstanden es, die geistlichen Herren sich fern zu halten. In beiden Herzogthümern zusammen war ungefähr der dritte Theil des Landes geistliches Gut; das meiste davon ist bei der Reformation Staatseigenthum geworden, einen großen Theil erlangte auch der Adel; für die Kirche wurde nichts reservirt.

Klerus und Adel hielten treu zusammen in den Kämpfen mit Dänemark, nur mehrere schleswigsche Bischöfe hielten es für gerathener, dänische Interessen zu hegen; sie hatten dann aber auch Manches zu leiden. Von Ketzereien finden sich wenige Spuren; nur dänische Zeitgenossen berichten, daß die Schlacht bei Hemmingstedt gegen die Dithmarschen wegen der hussitischen Ketzerei in Holstein verloren sey.

Die Heiligen- und Festtage der ganzen katholischen Kirche wurden auch hier geehrt, es kamen aber noch manche Nationalheilige hinzu, meistens solche, die bei der Einführung des Christenthums sich betheiligt hatten. Auch der Erlöser selber wurde als Nationalheiliger verehrt unter dem Namen St. Hjelper, und die Dreieinigkeit unter dem Namen St. Drotten. Wallfahrten waren besonders beliebt nach Rom, Jerusalem, St. Jago di Compostella, Köln und seit 1384 nach Wilsnach in Brandenburg zum heiligen Blute. Aus Fürsorge für Rom erklärte die römische Kurie die Wallfahrt dahin für abergläubisch und abgöttisch, sie kam aber erst in Abnahme, als 1491 eine noch heilsamere Wallfahrt zur blutigen Hostie in Sternberg entdeckt war. Im Lande selbst fehlte es auch nicht an Wallfahrtsörtern, z. B. nach der Kapelle Aarup, nach Apenrade zu einem wunderthätigen St. Annenbilde, nach Klipplef zum St. Hjelper, nach Lysappel zum Andenken an die 1421 gegen die Dänen gewonnene Schlacht, nach Rinkenis zum St. Kerstin, nach Bau zur St. Annaklause wegen Heilung kranker Thiere, nach Oeversee, nach Süderbrarup, nach der Kapelle zum finstern Stern an der Schlei, in der Gegend, wo Herzog Abel seinen Bruder König Erich ermorden ließ, nach Gettorf, nach Kampen (einem nicht mehr vorhandenen Kirchspiel nördlich von Rendsburg), wo die Ueberreste der in der Schlacht auf der Lohheide Gefallenen gesammelt waren, nach Stintebüll auf Nordstrand, und in Holstein nach Rücheln, Eismar, Bordesholm, Plön, Westensee, Beringstedt (Schenefeld), Heiligenstedten, Windbergen, Burg in Dithmarschen. Als Hinrich Grove in Brunsbüttel und Grove Johannes Marquard in Eddelack die Dithmarscher von solchem Aberglauben zurückzuhalten suchten, wurde ersterer im J. 1452 in Lunden bei einem Aufstand erstochen, letzterer 1466 in Meldorf verbrannt.

Die Furcht vor dem Fegefeuer beherrschte das ganze Leben und führte auch zu jetzt scherzhaft erscheinenden abergläubischen Einrichtungen. Z. B. die Refectiones, d. h. Gastmähler der Geistlichen zum Besten der Verstorbenen, die im Fegfeuer umso mehr Erquickung hatten, je tüchtiger die Geistlichen aßen und tranken, und die Seelbäder, bei welchen Nonnen, Mönche und arme Leute sich zur Reinigung der Seelen im Fegfeuer öffentlich badeten. Wenn die Harvstehuder Nonnen bei Hamburg dabei nicht immer

Zucht und Anstand zeigten, so wurde das den armen Seelen zur Erquickung gerechnet.

Besondere Erwähnung verdient das Gildewesen, das auch in den Herzogthümern seit Anfang des 12. Jahrh. florirte. Die Gilden waren Vereinigungen theils von Geistlichen unter einander (Kalande), theils von Laien in Verbindung mit Geistlichen (Brüderschaften, (Gilden im engeren Sinne) zu verschiedenen Zwecken gegründet, theils als eine Nachahmung des gemeinsamen Lebens der ersten Christen und zur Beförderung frommer Liebeswerke, z. B. Fürsorge für Arme, Kranke, Todte, besonders zur gegenseitigen Hülfe für Befreiung aus dem Fegefeuer, — theils zum Schutze des Lebens und Eigenthums. Die Congildae hatten sich einander gegen die Nongildae zu vertheidigen und die Pflicht der Blutrache auszuüben. König Niels verlor dadurch sein Leben in Schleswig, indem die Gildebrüder die Ermordung des Herzogs Knud Laward rächten. Die Zahl dieser nach einem Heiligen genannten Gilden war außerordentlich groß, besonders in den Städten, aber auch auf dem Lande und bei den Klöstern. Bis auf den heutigen Tag, nur regenerirt, hat sich der Münsterdorfer Kaland erhalten, der bei der von Erzbischof Ebbo im J. 817 erbauten Cella Wellana, seit 1189 Münsterdorp genannt, vom Grafen Heinrich 1304 gegründet seyn soll, und von den holsteinischen Grafen sehr gefördert, reichlich dotirt und vom Bremer Erzbischof mit manchen Privilegien versehen wurde. Es bildeten 36 Geistliche den Kaland, zu dem auch Laien, darunter manche holsteinische Grafen und deren Frauen gehörten. Der Nutzen solcher Verbindungen für die Zeit ihrer Gründung ist unverkennbar. Aber seit dem Ausgange des 14. Jahrhunderts verfielen sie. Die politische Bedeutung trat bei dem geordneteren Staatswesen zurück, und zuletzt wurde das Hauptgewicht auf die mit den Begängnissen verbundenen Schmausereien gelegt. Der Ausdruck „Kaländern" wurde sprichwörtlich von einem unmäßigen, ausschweifenden Leben gebraucht.

Für Arme, Kranke und Fremde war an vielen Orten und reichlich gesorgt. Seit dem 13. Jahrhundert gab es in fast allen Städten St. Jürgenshäuser (zuerst für Aussätzige, hernach für Pestkranke), heilige Geisthäuser, St. Gertrud- und Elisabethsspitäler, oft sehr reichlich dotirt. Die segensreichsten Brüderschaften waren die sogenannten „Elenden Gilden", welche ihre Thätigkeit auf Arme, Verlassene, Kranke und Fremde erstreckten. Fast in jedem Testamente wurden die Armen und Kranken bedacht. Diese frommen Stiftungen hatten aber Manches von der Gewaltthätigkeit des Adels zu leiden und geriethen oft durch Raub und Brand in Verlegenheit.

Das Schulwesen war nicht ganz vernachlässigt. Bei jedem Domcapitel und bei mehreren Klöstern waren Schulen für die Ausbildung der Geistlichen. Außerdem hatte der Scholastikus des Capitels in der Domschule (schola exterior) für den Volksunterricht zu sorgen; es ward nur oft darüber geklagt, daß mehr auf das Schulgeld als auf den Unterricht gesehen wurde. Solche auch lateinische genannte Schulen gab es ebenfalls bei Klöstern, wenn diese in einer Stadt zugleich Pfarrgerechtigkeit besaßen, z. B. in Kiel, Itzehoe. Gegenstände des Unterrichts waren: die Hauptstücke der Glaubenslehre, Lesen und Schreiben, Dialektik, Grammatik und Gesang. Von lateinischen Klassikern las man Virgil, Horaz, Priscian, Cicero de officiis und Quinctilian. In den Städten gab es auch noch deutsche Schulen oder Schreibschulen, in welchen bloß Lesen, Schreiben, deutsche Sprache, das Vaterunser, das apostolische Glaubensbekenntniß und das Ave-Maria gelehrt werden durfte. Auch über diese Schulen war der Scholastikus des Capitels Schulinspektor. Auf dem Lande fehlte es an Unterrichtsanstalten, mit Ausnahme der Marschdistrikte Nordfrieslands und Dithmarschens. Von hier aus besuchten manche junge Leute die deutschen Universitäten.

Der Ablaßhandel, welcher die nächste Veranlassung zur Reformation gab, wurde seit der Mitte des 15. Jahrhunderts im größten Maßstabe in den Herzogthümern betrieben, insbesondere seit 1461, von Marinus de Fregeno, der Jahre lang diese Lande brandschatzte, auch große Summen einzog, aber zuweilen auch viel Unglück hatte. Chri-

stian I. hatte bereits dem Ablaßkrämer Paulinus Chappe alles baare Geld wegnehmen lassen, weil er es zum Besten seines eigenen Landes bedürfe, und 1461 widerfuhr dies dem Marinus gleichfalls. Christian I. meinte, das zum Kriege wider die Ungläubigen gesammelte Ablaßgeld komme ihm zu, weil er gegen die ungläubigen Russen Krieg führe. Im Jahre 1462 traf Marinus den Accord, daß der König die Hälfte des Geldes haben sollte, und erhielt nun Erlaubniß, unangefochten seinen Ablaß zu verkaufen. Im Jahre 1465 wollte er die Abgabe an den König sparen und verkaufte Ablaß ohne dessen Genehmigung. Darüber gerieth Christian in großen Zorn und gestattete im J. 1469 jedem seiner Unterthanen, den päbstlichen Ablaßkrämer mit seinem Gelde gefangen zu nehmen, bedang sich aber für sich selbst die Hälfte des Geldes aus. Reimund Perandi schloß 1501 mit Herzog Friedrich I. einen Contrakt, nach welchem er für die Genehmigung zum Ablaßhandel den dritten Theil des im herzoglichen Antheil gesammelten Geldes abliefern mußte. Im Jahre 1516 war Johann Angelus Arcimbold in den Herzogthümern und in Skandinavien thätig, verfuhr auch viel liberaler als seine Vorgänger, indem er die unangenehme Clausel, daß der Ablaß nur für wahrhaft bekannte und bereute Sünden gelte, in seinen Indulgenzbriefen ausließ. Seine Verwickelungen mit dem Könige Christian II. wegen seiner politischen Umtriebe und sein daraus für die gesammelten Ablaßgelder hervorgehendes Unglück gehören in die dänische Geschichte.

In der Periode nach Einführung des Christenthums bis zur Reformation änderte sich die ganze politische Lage der Herzogthümer, ohne daß dieses jedoch auf die kirchlichen Verhältnisse wesentlich influirte. Die Herzöge von Schleswig (früher Süderjütland genannt), Vasallen des dänischen Königs, begannen ihre Selbstständigkeit vom dänischen Staate zu erringen, besonders seit der Mitte des 13. Jahrhunderts. Sie beförderten das deutsche Element zu dem Ende und stützten sich auf die Grafen von Holstein. Obgleich Holstein unter mehreren Linien des Schauenburgischen Hauses getheilt war, dazu in beständiger Fehde mit seinem Gränznachbaren, der Republik Dithmarschen, lebte, auch manche innere Kämpfe mit dem trotzigen Adel zu bestehen waren, so gelang es doch den durch ihre Persönlichkeit und ihre Regententugenden vielfach ausgezeichneten holsteinischen Grafen, nicht bloß den Herzögen von Schleswig wirksame Bundesgenossen zu seyn, sondern schließlich auch das Herzogthum Schleswig für sich zu gewinnen. Ohne andere Hülfe, als welche die Hansestädte Hamburg, damals zu Holstein gehörend, und namentlich Lübeck gewährten, von deutscher Politik und den deutschen Kaisern mehrfach den Dänen überantwortet, aber unterstützt durch die Unruhen im dänischen Reiche selbst, gelang es ihnen, oft als Sieger in blutigem Kampfe, und wenn auch geschlagen, doch nie unterworfen, durch den Friedensvertrag von Wordingborg am 14. Juli 1435 die Herrschaft über Schleswig unter dänischer Lehnsherrlichkeit zu erhalten. Graf Adolf VIII. war es, der nicht bloß ganz Holstein wieder verband, sondern auch das Herzogthum Schleswig mit Holstein vereinigte und darüber die erbliche Belehnung erhielt. Die ihm angebotene dänische Königskrone schlug er aus, wandte sie aber seinem Neffen zu. Mit seinem Tode am 4. Dezember 1459 erlosch das schauenburgische Grafenhaus in seiner männlichen Linie. Die Verbindung Schleswigs mit Holstein stand wieder in Frage, und um sie sicher zu stellen, verwarfen die Stände nach längerem Schwanken den zunächst erbberechtigten Grafen Otto von Schauenburg als Landesherrn, eigneten sich das Wahlrecht an und wählten im J. 1460 den König von Dänemark, Christian I., zu einem Herzog von Schleswig und Grafen von Holstein, jedoch unter Bedingungen, welche die unzertrennliche Verbindung beider Länder und ihre Unabhängigkeit von Dänemark, sowie das Wahlrecht der Stände bei jedem Regierungswechsel auf immer zu sichern geeignet schienen. Im Jahre 1474 erhob der Kaiser Friedrich III. die Grafschaft Holstein und Stormarn zu einem Herzogthum und erklärte Dithmarschen für einen Theil desselben. Bei dem Tode Christian's I. gab es neue Verwickelungen über die Wahl des Nachfolgers unter dessen

beiden Söhnen, und es wurde der traurige Ausweg ergriffen, daß beide Herzogthümer zwischen Johann und Friedrich, den Söhnen Christian's I., getheilt wurden, wenn gleich unter solchen Cautelen, welche die Verbindung der Herzogthümer zu einem Ganzen erhalten sollten. Im Jahre 1490 erhielten der Segebergische und Gottorfische Antheil jeder seinen eigenen Regenten, während Prälaten und Adel unter gemeinsamer Regierung blieben.

Zur Zeit der Entstehung der Reformation regierten Christian II., König von Dänemark und Skandinavien, und Friedrich I., Herzog von Gottorf, über die Herzogthümer. Christian II. versuchte zwar die Einführung der Reformation in seiner dänischen Monarchie aus politischen Gründen, aber die Herzogthümer blieben davon unberührt, und schon ehe hier die Reformation Wurzel faßte, war Herzog Friedrich I. auch König von Dänemark geworden. Diesem Fürsten ist es zu danken, daß die Reformation ohne alle Gewaltthätigkeit eingeführt wurde, indem er die religiöse Ueberzeugung frei walten ließ und beiden Parteien Schutz gewährte. Sein Sohn und späterer Nachfolger Christian und dessen Freund, der Ritter Johann Ranzau, übten auf die Einführung der Reformation großen Einfluß aus. Bedeutende Gegner gab es nicht zu überwinden, denn der Bischof Godschalk von Schleswig verhielt sich passiv und der Bischof Heinrich Bockholt von Lübeck war zwar ein heftiger Gegner der Reformation, aber er war in andere Kämpfe verwickelt und mußte selbst aus seiner Diöcese fliehen. Der Bischof von Ripen hatte in Schleswig wenig Macht. Gefördert wurde das Reformationswerk nicht bloß dadurch, daß die Obrigkeit günstig gestimmt war und große Unzufriedenheit mit den bestehenden kirchlichen Zuständen herrschte, sondern auch in ganz Holstein und einem großen Theile Schleswigs die niedersächsische (plattdeutsche) Sprache geredet, resp. verstanden wurde. Die Universität Wittenberg wurde von hier aus viel besucht und die Uebersetzung der Bibel in die niedersächsische Sprache seit 1520 verbreitete sich von Lübeck aus im Lande.

Die Reformation verbreitete sich eher und schneller in Schleswig als in Holstein. In Husum trat der Vikar Hermann Tast, nachdem er durch das Lesen lutherischer Schriften gewonnen war, im Jahre 1522 als ihr erster Verkündiger auf, zuerst in der Kirche, dann, als es ihm verboten war, in dem Hause eines reichen, mit Friedrich I. verwandten Bürgers, hernach wegen der hinzuströmenden Menge unter freiem Himmel auf dem Kirchhofe. Anfangs zwar mußte er durch einen Kreis bewaffneter Bürger geschützt werden, aber bald schlossen andere Vikare sich ihm an, und schon im Jahre 1524 war die Zahl seiner Anhänger so gewachsen, daß Friedrich I. mit besonderer Beziehung auf Husum ein Toleranzedikt zu Gunsten der Lutheraner erließ. Im Jahre 1527 wurde der katholische Gottesdienst abgeschafft. In der Stadt Schleswig begann die reformatorische Bewegung im J. 1525 durch einen seinem Kloster entlaufenen Mönch, der tolle Friedrich genannt, dem aber seines unruhigen Treibens wegen das Predigen untersagt ward. Statt dessen ernannte Friedrich I. Marquard Schuldorp im J. 1526 zum lutherischen Prediger, der zwar viele Widersacher fand wegen seiner Ehe mit seiner Schwestertochter, aber doch das Reformationswerk weiter förderte. In Flensburg hielt H. Tast die erste lutherische Predigt, aber erst Gerhard Slewarth befestigte seit 1526 die Reformation, obwohl der reichere Theil der Bürger noch längere Zeit hindurch katholisch blieb. In Hadersleben, wo Herzog Christian als Statthalter seines Vaters über die Herzogthümer residirte, wurde auf dessen Antrieb 1525 die Reformation eingeführt, in Garding geschah es 1524, in Apenrade und Tondern 1526. In Holstein gingen die Reformationsversuche von Friedrich I. selber aus, der 1524 in Oldesloe mit besonderer Rücksicht auf Lübeck einen lutherischen Prediger anstellte. In Kiel reformirte Melchior Hoffmann, auch in Rendsburg, Wilster, Crempe, Itzehoe und Oldenburg wurde schon vor 1530 das Evangelium gepredigt.

Auf dem Lande ging es langsamer, besonders in den Gegenden, wo Capitel und Klöster Besitzungen und Einfluß hatten. Das Amt Hadersleben trat zuerst zum luthe-

rischen Glauben über, und schon 1528 waren sämmtliche Prediger für die lutherische Lehre in Eid und Pflicht genommen. Die Nordfriesen interessirten sich lebhaft für die Reformation und wurden darin unterstützt von dem einflußreichen Joachim Lebe auf Nordstrand. Schon im J. 1534 mußten dort alle Prediger sich der lutherischen Lehre anbequemen, wenn sie nicht fortgejagt werden wollten. Wo die Reformation begann, wurden die Bettelmönche verjagt, aber von Predigern, die ihres Widerstandes wegen abgesetzt wurden, sind nur wenig Beispiele bekannt; es findet sich selbst, daß man dem katholischen Pfarrherrn, der nicht zur neuen Lehre übertreten wollte, seine Stelle ließ und nur für die Predigten einen Lutheraner annahm. In Holstein war unter der Regierung Friedrich's I. auf dem Lande die Reformation noch wenig bekannt, am wenigsten in Wagrien, wo Bischof, Capitel und Klöster einen ausgedehnten Besitz hatten. Im Jahre 1528 verkauften die Nonnen in Reinbeck, meistens aus der adelichen Familie Plessen, ihr Kloster an Friedrich I. und gingen alle davon. Die Probstei Münsterdorf war die erste, welche die lutherische Lehre annahm, doch ist es vollständig erst seit dem Jahre 1539 geschehen.

Friedrich I. begünstigte die allmähliche Einführung der Reformation; er gestattete zwar in seinem Toleranzedikt vom 7. August 1524 die Verkündigung der lutherischen Lehre, untersagte aber jede Gewaltthätigkeit und schützte Bischöfe, Capitel und Klöster in ihren Rechten. Herzog Christian, ein glühender Anhänger Luther's, seitdem er ihn auf dem Reichstage zu Worms kennen gelernt hatte, mußte daher auch seinen Eifer mäßigen, so lange sein Vater lebte. Doch erwirkte er im Herzogthum Schleswig (1526 bis 1528) eine Visitation behufs der Beförderung des Reformationswerkes. Namhafte Theologen, zum Theil aus Deutschland dazu berufen, bereisten mit Joh. Ranzau und anderen weltlichen Commissären jedenfalls die der Reformation zugeneigten Theile des Landes, um geräuschlos und unter Vorbeugung jeder Ruhestörung die Geistlichen zur Verkündigung des Evangeliums aus der deutschen Bibelübersetzung zu bewegen und Aenderungen zur Regulirung des Gemeindewesens zu treffen.

Auch auf den schleswig-holsteinischen Landtagen wurde die Angelegenheit der Reformation verhandelt. Bischöfe und Prälaten beschwerten sich 1525 auf dem Landtage zu Rendsburg, daß ihnen die Zehnten und andere Einnahmen vorbehalten würden, Ritter und Mannschaft dagegen forderten, daß der Bann abgeschafft werde, tüchtige Geistliche angestellt würden und das Sakrament nicht mehr verkauft werde. Friedrich I. resolvirte, daß das geschehen solle, was die weltlichen Stände forderten, „damit man nicht Gott und seine Heiligen verhöhne", befahl jedoch zugleich bei schwerer Strafe dem Adel und den Städten, den Geistlichen ihre Zehnten, Gebühren und Einnahmen ohne Hindernisse zu zahlen. Bischöfe, Capitel und Klöster empfanden jedoch, daß jetzt ein anderer Geist herrsche, indem ihnen auf dem Landtage zu Kiel 1526 schwere Contributionen zur Bezahlung der Landesschulden auferlegt wurden, so daß viel geistliches Gut an den Adel verkauft werden mußte. Der größte Theil der Herrschaft Breitenburg wurde bei dieser Gelegenheit durch Joh. Ranzau von dem Bordesholmer Kloster erworben. Außer diesen Gelderpressungen hatten sie indessen nichts zu leiden. Unter Friedrich I. bestanden also beide Religionsweisen, die lutherische und katholische, friedlich neben einander. Der interimistische Zustand führte aber manche Nachtheile mit sich mit Beziehung auf das Kirchengut und die Ordnung der Verfassungsverhältnisse. Jede Gemeinde richtete sich nach ihrem Ermessen ein.

Als Friedrich I. am 10. April 1533 starb, übernahm Christian III. für sich und seine unmündigen Brüder die Regierung in den Herzogthümern. Obgleich dem lutherischen Glauben sehr eifrig ergeben, nöthigten ihn doch die Verhältnisse anfangs zur Behutsamkeit. In Dänemark war die katholische Kirche noch die herrschende, und es galt zunächst, die dänische Krone zu erlangen. Sollte diese Absicht aber erreicht werden, so mußte er Ruhe in den Herzogthümern und den Beistand der Stände haben. Als darum der Landtag sich am 3. Juni 1533 zur Huldigung in Kiel einfand, gab er die

Erklärung, daß er mit seinen Brüdern die beiden Bisthümer Schleswig und Lübeck bis zu einer allgemeinen Reformation des römischen Reiches und des Reiches Dänemark bei ihren alten Freiheiten lassen wolle. Doch sollte der Zehnte wegfallen, wo er nicht verbriefst wäre. Die Prediger durften sowohl die alte als die neue Lehre frei predigen, und der Glaube solle frei seyn bis zur Volljährigkeit seiner Brüder, und bis alsdann Landesherren, Prälaten, Räthe, Mannen und Städte mit Zuziehung der Geistlichkeit bestimmten, was als göttlich, ehrlich, christlich und billig zur Erhaltung gemeiner Eintracht anzunehmen seyn möchte. Die Klöster sollten bestehen bleiben, der Austritt aus denselben aber Niemandem verwehrt seyn. Als nun Christian III. nach dreijährigem Kampfe die dänische Krone sich gesichert und durch Gefangennahme der dänischen Bischöfe jeden Widerstand gegen die Reformation in Dänemark gebrochen hatte, beabsichtigte er auch in den Herzogthümern das Provisorium zu beenden. Er erließ im Jahre 1537 die dänische Kirchenordnung auch als ein Gesetz für die Herzogthümer, ordnete 1540 Probsteien im Herzogthum Schleswig an und verlangte auf dem Landtage zu Rendsburg im J. 1540 Annahme der von ihm erlassenen Kirchenordnung. Aber eine noch starke katholische Partei unter dem Adel widersetzte sich und wollte das Provisorium verlängert haben. Christian resolvirte, daß es bis künftigen Weihnachten wie bisher bleiben solle, daß er aber dann, wenn nicht inzwischen ein Concilium gehalten oder vom Kaiser eine von beiden Theilen angenommene Kirchenordnung erlassen sey, selber eine Ordination für seine Fürstenthümer als Gesetz erlassen werde, bis später auf einem allgemeinen Concil oder sonst eine Vereinbarung von beiden Parteien angenommen sey. Die Publikation dieser angekündigten Kirchenordnung, mit welcher die Einführung der Reformation beendet war, geschah im Jahre 1542, nachdem sie am 9. März dess. J. von dem Landtage in Rendsburg angenommen war.

Die Republik Dithmarschen, damals noch selbstständig, stand in weltlicher Hinsicht unter dem Erzbisthum Bremen, in geistlicher Hinsicht unter dem Hamburger Domprobsten. Letzterer hatte hier aber viele Gegner, und der republikanische Geist der Bewohner, der nur sehr schwer eine geistliche Bevormundung ertrug, hatte im Landrecht 1447 mannhafte Vertheidigung gegen jeden Uebergriff der geistlichen Gewalt ausgesprochen, und 1523 der geistlichen Jurisdiktion des Domprobsten durch eine Landesbeliebung ein Ende gemacht. Doch geschah dies nicht aus Vorliebe für die Reformation, deren Einführung anfangs hartnäckigen Widerstand fand. Das erfuhr der Augustinermönch Heinrich Möller von Zütphen, als er zufolge einer Einladung des Predigers Nikolaus Boje 1524 nach Meldorf kam, um dort die Sache der Reformation zu befördern. Er wurde gräulich mißhandelt und zuletzt lebendig verbrannt. Siehe den Artikel Bd. IX. S. 704 ff.

Diese Gewaltthat erweckte allgemeinen Unwillen, selbst in Dithmarschen, und hatte nur den Erfolg, daß das Kirchspiel Meldorf offen zur lutherischen Kirche übertrat und auch bald Marne nachfolgte, hier aber nicht ohne vorgängige blutige Schlägereien zwischen den Parteien. In Norderdithmarschen war der Widerstand größer, und der Verkündiger des Evangeliums, Nikolaus Boje in Wesslingburen, entging wiederholt nur mit Mühe dem angedrohten Tode. Aber als einer seiner Verfolger, der Achtundvierziger Claus Marquard Harring aus Neugierde eine seiner Predigten anhörte und durch dieselbe für das Evangelium gewonnen wurde, machte das weithin großen Eindruck. Am Pfingstabend 1532 wurde durch einen Landesbeschluß in Heide die Lehre Luther's für die Landesreligion erklärt, die Klöster wurden aufgehoben und vier Superintendenten als Aufseher der Geistlichen ernannt, welche allmählich alle päbstlichen Mißbräuche abschaffen sollten. Diese Superintendenten, darunter die beiden Vettern Boje, waren kräftige, mannhafte Männer, welche nicht bloß auf die kirchlichen Verhältnisse, sondern auch auf die Verbesserung der staatlichen Einrichtungen einwirkten und die Geschlechtsbündnisse mit ihren Meineiden und Gewaltthätigkeiten abzuschaffen wußten. Im Jahre 1559 mußte sich Dithmarschen den schleswig-holsteinischen Herzögen ergeben, und der sogenannte erste Rendsburgische Abschied führte die schleswig-holsteinische Kirchenordnung auch in Dithmarschen ein.

Die Herrschaft Pinneberg, seit Erwählung Christian's I. von Holstein getrennt und den Grafen von Schauenburg übergeben, blieb noch längere Zeit hindurch katholisch und ward erst 1563 völlig für die Reformation gewonnen. Hier ward die im Jahre 1552 verfaßte mecklenburgische Kirchenordnung eingeführt.

Die schleswig-holsteinische Kirchenordnung ist zuerst in Hadersleben von schleswigschen Geistlichen entworfen, dann in Gemeinschaft mit dänischen Geistlichen revidirt und nach Wittenberg zur Approbation gesandt. Bugenhagen brachte sie mit nach Kopenhagen, als Christian III. ihn dahin berief, und nachdem sie noch einmal in Verbindung mit Palladius durchgesehen war, wurde sie am 2. September 1537 von Christian III. als kirchliches Gesetz für Dänemark, Norwegen und die Herzogthümer Schleswig-Holstein publicirt. Aber wenn auch schleswigsche Theologen sie mitunterschrieben hatten, wurde sie doch erst Landesgesetz für die Herzogthümer nach Approbation des Landtags. Bugenhagen übersetzte sie in Verbindung mit Herrmann Tast und Anderen in die niedersächsische Sprache, änderte oder fügte hinzu manche die kirchliche Verfassung betreffende Bestimmungen, und sie galt jetzt nach Annahme des Landtags für ganz Schleswig und Holstein, soweit letzteres den Herzögen unterworfen war. Wiederholt wurden die Prediger auf die genaue Beachtung der Kirchenordnung eidlich verpflichtet. Aber die Bestimmungen der Kirchenordnung in Betreff der Kirchenverfassung verloren schon nach wenigen Jahren durch die neue Landestheilung ihre Gültigkeit, und Aenderungen und Verbesserungen waren durch die Mehrheit der Regierungen und durch den Umstand, daß es kein gemeinsames kirchliches Organ für die Geistlichen gab, erschwert. Obgleich der Landtag wiederholt eine Revision der Kirchenordnung beantragte, blieb sie doch unverändert, und ein Ausweg ward darin gesucht, daß für die verschiedenen Distrikte der Herzogthümer den Bedürfnissen gemäß besondere Kirchenordnungen erlassen wurden.

In die dogmatischen Kämpfe, welche sich aus der Reformation entwickelten, wurden die Herzogthümer nur wenig hineingezogen, und nur ein einziges Mal fand sich in ihnen selbst ein ernstlicher Zwiespalt. Das war gleich am Anfange, als der unruhige Kieler Prediger Melchior Hoffmann in der Lehre vom Abendmahl das Mißtrauen der schleswig-holsteinischen Prediger erweckte und sein unversöhnlicher und rachsüchtiger Feind, Nikolaus Ambsdorf, nicht eher ruhte, als bis er den Hoffmann auch in seiner hiesigen, dem Reformationswerke nicht ungünstigen Wirksamkeit verdächtigt hatte. Hoffmann forderte ein Colloquium, um sich in der Lehre vom Abendmahl zu rechtfertigen, und es ward dasselbe in Flensburg am 8. April 1529 unter dem Präsidium des Herzogs Christian in Gegenwart von Bugenhagen und mehreren Geistlichen aus den Herzogthümern, aus Hamburg und Dithmarschen, abgehalten. Der Ausgang war, daß Hoffmann mit seinem Anhange, wenn sie nicht von ihrem Irrthum abstehen wollten, das Land verlassen solle, doch sich dafür die günstigste Zeit auswählen könne. Hoffmann ging nach Straßburg. Er hatte damals zwar manche chiliastische Träumereien, war aber noch fern von seinem späteren anabaptistischen Wesen.

Auch der unruhige und zanksüchtige Joachim Westphal in Hamburg konnte für seinen Streit mit Calvin die hiesigen Geistlichen nicht recht beleben. Es gelang ihm nur, von Husum und aus Dithmarschen ein lutherisches Bekenntniß vom Abendmahl zu erhalten. Die Geistlichen hiesiger Lande waren trotz der Nähe der aufgeregten Hamburgischen Theologen nicht streitlustig, sie hingen der lutherischen Lehre an, neigten sich aber der Mehrzahl nach, dem Melanchthon zu.

Mehr Unruhe erweckten die Anabaptisten, die wiederholt in die Marschdistrikte eindrangen und die Einmischung der Regierung verursachten. Im Jahre 1554 ward befohlen, daß jeder Ausländer über seine Religion examinirt werden sollte; 1555, daß Niemand Wiedertäufer und Sakramentirer bei sich beherbergen dürfe, und Herzog Adolph von Gottorf ließ sogar 1557 eine allgemeine Visitation seiner Kirchen durch den Hamburgischen Superintendenten Dr. Paul von Eitzen halten, und nöthigte sämmtliche Pre-

diger zur Unterschreibung eines Glaubenseides. Im Jahre 1569 den 20. September erließ Friedrich II. ein scharfes Edikt gegen die Wiedertäufer und forderte von allen Fremden die Unterschreibung von 25 Artikeln des christlichen Glaubens. Die Landesregenten sind hier zu jeder Zeit bemüht gewesen, die kirchliche Ruhe aufrecht zu erhalten und alle religiösen Parteikämpfe durch kluge Maßregeln im Keime zu ersticken.

Wenn in einer Zeit, in welcher fast die ganze lutherische Kirche in dogmatischer Hinsicht fieberhaft erregt war, hier die Ruhe fast gar nicht gestört wurde, kaum einander widerstreitende Ansichten auftraten, so lag das nicht bloß in dem Nationalkarakter und in dem vorsichtigen Verhalten der Landesregierungen, sondern auch in dem großen Einflusse, den Jahre lang auf beide Herzogthümer Dr. Paul v. Eitzen ausübte, welcher, als er Hamburg wegen der theologischen Zänkereien verließ, Gottorfischer Superintendent wurde. Er war zwar ein treuer Anhänger der lutherischen Lehre, aber zugleich Melanchthon's Freund, und sah in den theologischen Streitigkeiten nur eine Quelle des Verderbens für die Kirche. Er war ein großer Gegner des Jakob Andreä und seiner Bemühungen zur Durchführung der Concordienformel. Dem Einflusse Eitzen's ist es zuschreiben, daß nicht bloß die schleswig-holsteinischen Prediger sich wiederholt gegen die Concordienformel in den verschiedenen Stadien ihrer Abfassung erklärten, sondern auch schließlich die Concordienformel in Dänemark und in den Herzogthümern verworfen wurde. Später ward sie allerdings als symbolisches Buch eingeführt, 1647 im königlichen, 1734 im großfürstlichen Antheile, aber seit 1784 werden die Prediger nur auf die ungeänderte Augsburgische Confession verpflichtet.

Ein einziges Mal lag die Gefahr nahe, daß ein Theil des Landes reformirt werden könnte, indem Herzog Johann Adolph von Gottorf seinen reformirten Hofprediger Philipp Cäsar im Jahre 1610 zum Superintendenten ernannte. Aber dieser verfuhr doch auch vorsichtig und bei dem bald darauf folgenden Tode des Herzogs im J. 1616 wurde der früher entlassene Generalprobst Jakob Fabricius wieder in sein Amt eingesetzt.

Die Einführung der Reformation änderte zunächst die kirchlichen Verfassungsverhältnisse. Dieselben blieben aber lange Zeit hindurch in großer Verwirrung. Die Bestimmungen der Kirchenordnung über den Bischof in Schleswig und den Probsten im Holstenlande verloren schon nach wenigen Jahren ihre Gültigkeit, und eine gemeinsame Oberaufsicht, Gesetzgebung und einheitliche Entwickelung der Landeskirche fehlte in Folge der Landestheilungen. Jeder Landesherr sah sich als summus episcopus in seinem Antheil an, erließ für denselben Verordnungen und ordnete die kirchlichen Verhältnisse beliebig, und die gemeinsame Regierung über Prälaten und Adel hatte zunächst nur die Folge, daß die darunter stehenden Kirchen und Prediger fast ein Jahrhundert lang ohne rechte Aufsicht blieben. Wenn wohl keine andere lutherische Landeskirche so wenig Selbstständigkeit gehabt hat und dem Staate so eng ist assimilirt gewesen, als die hiesige, so ist das aus den vielfachen Landestheilungen zu erklären. Auch die sogenannten abgetheilten Herzöge von Sonderburg, Plön u. s. w. wenn sie gleich keinen Antheil an der Landesregierung hätten, stellten doch für ihre Aemter und Besitzungen eigene Superintendenten an und erließen kirchliche Verordnungen.

Das Bisthum Schleswig wurde eine bloße Pfründe und hörte im Jahre 1624 ganz auf; die Güter wurden 1658 dem Gottorfischen Antheile vollständig einverleibt. Die Inseln Arroe und Alsen wurden im J. 1571 wieder mit Fühnen verbunden in kirchlicher Hinsicht, erhielten aber im Jahre 1819 einen eigenen Bischof unter dänischer Kirchenhoheit. Der Bischof von Ripen verlor anfangs seine Kirchen im Herzogthum Schleswig, erhielt sie aber 1543 wieder, und die daraus entstandenen Streitigkeiten wurden schließlich dahin erledigt, daß 1660 die Gottorfischen Herzöge die in ihrem Gebiete gelegenen Kirchen ihrem Generalprobsten unterwarfen und Friedrich II. im Jahre 1581 die 29 Kirchen des sogenannten Törninglehns dem Bischof von Ripen wieder übergab. Die 5 Kirchen in den sogenannten Enklaven wurden ganz von Schleswig

getrennt und Jütland inkorporirt. Dem Hamburger Domprobsten wurde 1540 seine kirchliche Aufsicht über Holstein genommen und die Bischöfe von Lübeck behielten nur die in ihrem reichsunmittelbaren Gebiet gelegenen Kirchen. Im sogenannten königlichen Antheil waren die Verhältnisse der Probsteien geordnet, aber die gemeinsamkirchliche Aufsicht fehlte; im Gottorfischen Antheil stand an der Spitze ein Generalprobst, aber die Probsteien, namentlich in Holstein, waren ungeordnet. Erst im J. 1636 wurden zwei Generalsuperintendenten eingeführt und von 1806 bis 1834 standen beide Herzogthümer unter einem Generalsuperintendenten.

Die Parochien behielten im Ganzen ihren früheren Umfang, nur manche Kirchen und Kapellen wurden als überflüssig abgebrochen oder zu anderen Zwecken verwandt. Im Herzogthum Schleswig gingen durch Sturmfluthen, namentlich als im Jahre 1634 Nordstrand unterging, viele Kirchspiele verloren, 27 seit der Reformation, wogegen 17 neue Kirchspiele gebildet sind. In Holstein, das von Anfang an viel weniger Kirchen gehabt hat, sind seit der Reformation nur 16 Kirchen erbaut, und erst in neuester Zeit zeigt sich ein Streben, die übermäßig großen und volkreichen Kirchspiele zu verkleinern. Im Herzogthum Schleswig sind an manchen Orten zwei Kirchspiele in der Art verbunden, daß sie nur einen Prediger haben, z. B. in Angeln und in Nordschleswig.

Die Zahl der Prediger war anfangs größer als jetzt. Die religiösen Verfolgungen in Deutschland und besonders in Holland führten viele Geistliche nach den Herzogthümern, die als Diakonen eine Anstellung fanden. Später sind viele Diakonate eingegangen und ihre Einkünfte theils zur Verbesserung der Predigerstelle, theils zu Schulzwecken verwendet worden.

Bis zum Wiener Frieden im Jahre 1864 waren im Herzogthum Schleswig

	Kirchen		Predigern	
unter dem Generalsuperintendenten	227 Kirchen	mit	242 Predigern	in 11 Probsteien,
unter dem Bischof von Ripen . .	29 "	"	24 "	
unter dem Bischof von Alsen . .	18 "	"	18 "	
	274 Kirchen	mit	284 Predigern.	

Die Gemeinden haben eine Durchschnittszahl von c. 1300 Seelen; die Bevölkerung ist aber sehr ungleich vertheilt.

Im Herzogthum Holstein sind 139 Kirchen mit 198 Predigern in 11 Probsteien. Die Durchschnittszahl der Bevölkerung beträgt für jedes Kirchspiel c. 3600 Seelen; es gibt aber Gemeinden von 10000 Seelen und darüber.

Die schleswig=holsteinische Kirchenordnung kennt nur die deutsche, d. h. die niedersächsische oder plattdeutsche Sprache, welche die Sprache der Regierung, der Landtage, der Gesetze und der Gerichte war. Als Volkssprache galt sie nur in ganz Holstein und in einem Theile Schleswigs, wo das Friesische an der Westküste und das Dänische im Norden bis zur Gegend zwischen Schleswig und Husum im Süden gesprochen wurde. Die deutsche Sprache verdrängte aber allmählich das Friesische aus ganz Eiderstedt bis zu Husum hin, nnd die dänische Sprache verschwand besonders seit dem Anfang dieses Jahrhunderts aus Schwansen, Angeln und den südlichen früher dänischen Kirchspielen in der Mitte des Landes. Wie es unzweifelhaft ist, daß im nördlichen Schleswig auf dem Lande die dänische Sprache schon bei der Reformation Kirchen= und Schulsprache wurde, so hat ebenso unzweifelhaft die deutsche Sprache als Kirchen= und Schulsprache viel weiter gereicht als das Gebiet der plattdeutschen Volkssprache. In Nordfriesland ist von Anfang an deutsch gepredigt worden, und was die Gränze zwischen dem deutschen und dänischen Sprachgebiet betrifft, so kann man im Allgemeinen annehmen, daß da, wo seit der Mitte des 17. Jahrhunderts durch den Superintendenten Klotz und das Kirchenbuch von Adam Olearius die hochdeutsche Sprache die Kirchen= und Schulsprache wurde, früher die niedersächsische Sprache üblich gewesen ist, die Gränze der deutschen Kirchensprache also im Norden von der Mündung der Widau bis zum Flensburger Meerbusen ging. Mehrfache Versuche sind gemacht,

das dänische Sprachgebiet in Kirche und Schule zu erweitern; vor reichlich 20 Jahren erklärte sich aber die betreffende Bevölkerung dagegen, nicht bloß aus Furcht vor einer näheren Verbindung mit Dänemark, sondern theils wegen der Unentbehrlichkeit der deutschen Sprache für die Verkehrsverhältnisse, — theils weil diese Sprache ihr das Gewand für ihre heiligsten Vorstellungen und Empfindungen geworden war. Die dänische Regierung beging daher einen großen Mißgriff, als sie nach Occupation Schleswigs im Jahre 1850 angeblich wegen der Gleichberechtigung der deutschen und dänischen Sprache, einen gemischten Sprachdistrikt schuf mit der dänischen Sprache als Schulsprache und für die Predigt in abwechselnd deutscher und dänischer Sprache. In 38 Kirchspielen wurden c. 50000 Menschen wider ihren Willen der deutschen Sprache in der Schule und meistens auch in der Kirche beraubt, und alle Bitten um Abänderung, alle Nachweisungen, daß in manchen dieser gemischten Kirchspiele Niemand die dänische Sprache verstand, blieben vergeblich. Die Folge war die Zerstörung des gerade in diesem Distrikte früher so blühenden kirchlichen Lebens und ein unauslöschlicher Haß gegen das dänische Regiment. Die Ereignisse des Jahres 1864 haben die naturgemäßen Verhältnisse wieder hergestellt.

In Folge der Reformation hörten Bisthümer, Capitel und Klöster auf, und in ihre Besitzungen theilten sich Landesregenten, Adel und Städte. Während des Provisoriums kam sehr viel Kirchengut in unberechtigte Hände. Dem Adel wurden die vier Nonnenklöster St. Johannis, Preetz, Itzehoe und Uetersen mit ihren Besitzungen zur Versorgung seiner Töchter übergeben; auch bildeten sich viele adeliche Güter aus eingezogenem Kirchengut. Die Städte erhielten die Bettelklöster zu Hospitälern und Schulen; alles Andere nahm die Landesregierung, die auch allmählich die bischöflichen und Capitelsgüter inkorporirte mit Ausnahme der Stiftsgüter des Bischofs von Lübeck. Die Klostergebäude wurden niedergebrochen und theilweise zum Bau neuer Schlösser gebraucht; keine einzige Ruine zeugt von den kirchlichen Einrichtungen des Mittelalters. Zu kirchlichen Zwecken wurde fast nichts reservirt. Nur der fromme Herzog Johann von Hadersleben bestimmte das ihm zugefallene Kloster Bordesholm zu einer Schule. Fürsten und Adel gewannen durch die Unterdrückung des Klerus und die Einziehung seiner Güter; nur der Bauernstand hatte wenig Gewinn und wurde seit dem Ende des 16. Jahrhunderts auf den adelichen Gütern leibeigen, blieb es auch bis zum Anfange dieses Jahrhunderts.

Das Schulwesen blieb lange schlecht geordnet. Nur für die höhere Bildung wurde gesorgt durch die Gymnasien in Hadersleben, Flensburg (zu welcher der Franziskanermönch Ludolph Naamann den Grund legte), Husum, Schleswig, Bordesholm und Meldorf, die schon bald nach der Reformation gegründet sind. Aber auf dem Lande waren die Einrichtungen noch ein ganzes Jahrhundert hindurch sehr dürftig.

Auch nachdem die Grundsätze und Folgen der Reformation alle Verhältnisse durchdrungen hatten, sind manche Veränderungen resp. Verbesserungen in kirchlicher Hinsicht vorgenommen worden, aber die unglücklichen Landestheilungen verhinderten eine einheitliche Entwickelung der Landeskirche. Im Jahre 1544 wurden die Herzogthümer unter Friedrich's I. Söhne, den König Christian III., Herzog Adolph und Herzog Johann, getheilt, und es entstanden der Sonderburger, der Gottorfer und der Haderslebener Antheil. Prälaten und Adel blieben unter gemeinsamer Regierung. Im Jahre 1559 ward das eroberte Dithmarschen mit Holstein vereinigt und jeder der drei Herzöge bekam einen Theil des Landes. Nach dem Tode Christian's III. theilten seine Söhne, König Friedrich II. und Herzog Johann der Jüngere, im J. 1564 den sogenannten königlichen (Sonderburger) Antheil, und letzterer erhielt Plön, Sonderburg, Norburg nebst dem Kloster Arensboek, konnte aber nicht zur Mitregierung über die Herzogthümer gelangen, sondern blieb selbst der gemeinschaftlichen Regierung und den Landtagsbeschlüssen unterworfen. Sein Gebiet, im Jahre 1580 durch die Klöster Reinfeld, Ruekloster nebst Sundewitt vergrößert, wurde 1622 in fünf, 1633 in vier Theile getheilt, die

aber im Verlaufe der Zeit durch Kauf und Verträge mit dem königlichen Antheil vereinigt wurden. Nach dem Tode des Herzogs Johann von Hadersleben im Jahre 1580 waren wieder zwei Landesherren, und alle Versuche fernerer Theilungen unter deren Söhnen wiesen die Stände entschieden zurück, wie sie denn später durch die Erbstatute der beiden regierenden Linien beseitigt wurden. Im Jahre 1640 wurde Holstein vergrößert durch das Schauenburgische Gebiet, welches beide Landesherren unter sich theilten. Aus dem Amte Barmstedt, welches an Gottorf fiel, wurde 1650 die reichsunmittelbare Grafschaft Ranzau, die 1726 mit dem königlichen Antheil vereinigt wurde. Die beiden regierenden Häuser nahmen eine feindselige Stellung gegen einander ein, und es verursachte dieses dem Lande vielfachen Nachtheil, führte zwar zunächst 1658 zur Souveränität beider Häuser im Herzogthum Schleswig, ward aber zugleich die Veranlassung, daß 1721 der gesammte Gottorfische Antheil im Herzogthum Schleswig mit dem königlichen Antheil vereinigt ward. Im Jahre 1773 wurde der sogenannte großfürstliche Antheil in Holstein mit den Grafschaften Oldenburg und Delmenhorst vertauscht, und seitdem standen beide Herzogthümer wieder unter einem Regenten. Damals wurde das Bisthum Lübeck völlig von Holstein abgesondert.

Die durch die unglückliche Betheiligung am 30jährigen Kriege hervorgerufenen traurigen Folgen für Staat und Kirche bewogen beide Regenten zu einer Einigung in Betreff der Oberaufsicht der Kirchen. Im Jahre 1636 wurde für jeden Antheil ein Generalsuperintendent bestellt, Dr. Stephan Klotz für den königlichen, Dr. Jakob Fabricius für den Gottorfischen Antheil; beide hatten alternirend die Aufsicht über die Kirchen und Prediger unter der gemeinsamen Regierung. Zugleich wurden im Jahre 1637 Generalkirchenvisitationen und ein Generalconsistorium angeordnet und im J. 1646 Synoden, auf welchen sich die Pröbste mit den beiden Generalsuperintendenten versammelten. Diese Synoden, anfangs sehr unregelmäßig, später jährlich gehalten, gingen schon 1737 wieder ein. Die Kirchen und Prediger standen zunächst unter dem Amtmann und Probsten, und darüber bildete eine höhere Instanz der Generalsuperintendent. Die Einrichtung der Probsteien war aber vollständig nur im Herzogthum Schleswig durchgeführt. Die gemeinschaftlichen Kirchen wurden den Kirchenvisitatorien erst untergeben in den Jahre 1811 und 1813 in Holstein, wo damals neue Probsteien errichtet wurden, seit dem J. 1850 erst in Schleswig aus politischen Gründen. Die Spannung zwischen den beiden Landesherren wirkte auch auf das Verhältniß der beiden Generalsuperintendenten zu einander ein, besonders am Anfange des 18. Jahrhunderts, indem der Gottorfische Superintendent Muhlius die königlichen Superintendenten Schwarz und Dassau bekämpfte, angeblich wegen dogmatischer Differenzen.

Die Herzogthümer haben das Glück gehabt, daß fromme Regenten für die Hebung des religiösen Sinnes sorgten und die große, der Staatsgewalt eingeräumte Macht zur Förderung der Kirche verwandten. An guten Verordnungen und Einrichtungen fehlte es nicht, aber der Umstand, daß sie von oben herab und ohne Mitwirkung der Kirche selbst dekretirt wurden, hinderte vielfach die Belebung des kirchlichen Sinnes.

Die Kirchenordnung blieb bei aller Verschiedenheit der Landestheile ein einigendes Band, aber nur mehr in ideeller Weise, da ihre einzelnen Bestimmungen immer weniger paßten. Zu ihrer Ergänzung erschienen im Jahre 1635 das Manuale ecclesiasticum des P. Walther in Flensburg in plattdeutscher Sprache für den königlichen Antheil, 1665 das schleswig-holsteinische Kirchenbuch von Adam Olearius für die Gottorfischen und gemeinschaftlichen Distrikte in hochdeutscher Sprache. Einen beschränkteren Eingang nur in einzelne Gegenden fanden die Agenden des Nikolaus Alardus für Oldenburg im Jahre 1690, für Altona und die Herrschaft Pinneberg 1705, das Glückstädter Altarbuch 1733, das Holstein-Plönsche Kirchenritual 1753, die Kieler Agende u. s. w. bis Christian VII. durch den Generalsuperintendenten Adler in Schleswig 1797 eine neue schleswig-holsteinische Agende erließ. Wegen der rationalistischen Tendenz dieser Agende fand ihre Einführung in vielen Gemeinden hartnäckigen Widerstand, so daß die Regie-

rung zuletzt, um die Aufregung zu beenden, es jeder Gemeinde freistellte, sich der alten oder neuen Agende zu bedienen. In Folge davon gilt jetzt gar keine Agende, sondern jeder Prediger ordnet das liturgische Element im Gottesdienste nach seinem eigenen Ermessen, richtet sich aber in der Regel nach dem in seiner Gemeinde herrschenden Usus. Versuche, eine allgemeine, wenigstens in den Grundzügen feststehende liturgische Ordnung herzustellen, sind bisher gescheitert, theils weil es an einem kirchlichen Organ für die Ordnung solcher mehr internen Kirchenangelegenheiten fehlte, theils weil manche Prediger dem subjektiven Standpunkte des eigenen Beliebens nicht entsagen mochten.

Auch die Gesangbücher waren in den verschiedenen Landestheilen verschieden. Es galten das Plönsche Gesangbuch von Breitenau 1674, das Husumer von Petrus Peträus 1676, das Rendsburger von v. Stöcken 1689, das Kieler von Muhlius 1712, welches 1738 in alle Gottorfischen Kirchen Holsteins eingeführt wurde, das Tondernsche von Schrader 1731. Für den königlichen Antheil wurde 1753 ein allgemeines Gesangbuch eingeführt, das aber schon 1781 für beide Herzögthümer durch das schleswig-holsteinische Gesangbuch vom Kieler Kanzler Johann Andreas Cramer ersetzt wurde, welches noch bis heute gilt, obgleich das Bedürfniß eines neuen Gesangbuchs längst erkannt ist. Die Trennung der beiden Herzogthümer seit 1850 und die Furcht, dieselbe noch zu vergrößern, war ein wesentliches Motiv, daß für Holstein die intendirte Verbesserung noch unterblieb.

Die Haustaufen, jetzt in Städten und Flecken allgemein üblich, wurden 1771 ohne Einschränkung gestattet, 1737, 1743, 1776 wurde die Weglassung des Exorcismus in den verschiedenen Landestheilen anbefohlen, 1693 die Confirmation in den Gottorfischen, 1736 in den königlichen Kirchen eingeführt, 1746 die letzten Reste des lateinischen Gesangs beim Gottesdienste abgeschafft, 1640 ein allgemeines Kirchengebet angeordnet.

Für die theologische Bildung wurde theils vorbereitend durch die Gymnasien, zu welchen noch Kiel, Altona, Plön und Rendsburg hinzukamen, theils 1665 durch die Gründung der Kieler Universität gesorgt. Letztere kam aber erst in Aufnahme nach Einverleibung des Gottorfischen Antheils und durch die Anordnung eines Candidatenexamens 1777, durch die Indigenatverordnung 1776, welche einheimische Geburt und zweijähriges Studium auf der Kieler Universität zur Bedingung für die Erlangung eines geistlichen Amtes machte. Nachdem schon früher die in Kopenhagen examinirten Candidaten des ersten Karakters den in den Herzogthümern geborenen und examinirten Candidaten gleichgestellt waren, schaffte der außerordentliche Regierungscommissär in Schleswig, Tillisch, im Jahre 1850 alle Bestimmungen ab, die zur Hebung der Kieler Universität getroffen waren, und der Anstellung geborener Dänen im Herzogthum Schleswig im Wege standen. Es bildete das ein Klagobjekt gegen die dänische Regierung, obwohl die gegenwärtigen außerordentlichen Verhältnisse ebenfalls eine interimistisch weniger strenge Beachtung des Indigenatgesetzes nöthig gemacht haben.

Das Volksschulwesen*) wurde erst 1646 u. 1650 etwas regulirt. Eine neue Schulordnung wurde 1747 für den königlichen Antheil Holsteins erlassen und 1814 die noch geltende allgemeine Schulordnung eingeführt. Durch dieselbe hat sich das Volksschulwesen in den Herogthümern so sehr gehoben, daß es mit jedem anderen deutschen protestantischen Lande wetteifern kann. Die temporären Rückschritte, die es in Schleswig durch die gewaltsame Einführung der dänischen Sprache machte, haben jetzt gottlob ihr Ende erreicht. Für die Bildung der Schullehrer wurde in Holstein durch die Gründung des Kieler Schullehrerseminars von Cramer im J. 1780 gesorgt, das aber wegen rationalistischer Tendenzen im J. 1821 aufgehoben und 1839 in Segeberg neu gegründet ward. In Tondern gründete der Probst Balthasar Petersen im Jahre 1786 ein Schullehrerseminar, das nach 1850 für die dänisch redenden Schullehrer eingerichtet ward,

---

*) Siehe Jessen, Grundzüge zur Geschichte und Kritik des Schul- und Unterrichtswesens der Herzogthümer Schleswig und Holstein. Hamburg 1860.

während für den deutsch redenden Theil des Herzogthums ein Seminar in Eckernförde gegründet wurde.

Als Katechismen dienten im Gottorfischen Antheil der 1669 von Professor Kortholt in Kiel verfaßte, im königlichen Antheil der 1741 ins Deutsche übertragene Katechismus des Pontoppidan. Im J. 1785 erschien der Landeskatechismus vom Kanzler Cramer, der aber fast nirgends mehr gebraucht wird. Alle Bemühungen, einen neuen, so nothwendigen Katechismus zu erlangen, sind bisher gescheitert.

In beiden Herzogthümern galt ausschließlich das lutherische Bekenntniß; den anderen Confessionen wurden bis auf die neueste Zeit Schwierigkeiten bereitet. Nur für Friedrichsstadt und Altona, theilweise für Nordstrand und Glückstadt ward zur Hebung der Oerter Religionsfreiheit gestattet. Reformirte, Mennoniten, Katholiken und Juden siedelten sich hier an. Bis 1863 bedurfte jede Copulation zwischen einem Lutheraner und Katholiken der landesherrlichen Dispensation, und diese ward nur gegen einen Revers, betreffend die Erziehung sämmtlicher Kinder in der lutherischen Religion, gewährt. Erst die neuesten Wendungen in den politischen Angelegenheiten überwanden den Widerstand der Stände gegen die Gewährung größerer Freiheit und ließen die wiederholt ausgesprochenen Bedenken mancher Vertreter des Adels und der Geistlichkeit bei der letzten Vorlage der früheren Regierung zurücktreten. Im Lande selbst galt der reine lutherische Glaube; dogmatische Kämpfe bildeten eine seltene Ausnahme und wurden bald erstickt. Es traten zwar manche schwärmerische Ansichten, meist von Ausländern hergebracht, auf, besonders in den Marschdistrikten, so z. B. im 17. Jahrhundert die Davidjoriten unter den Friesen, Schwärmer wie Nikolaus Knutzen, Anna Ovens, Matthias Knutzen, das Haupt der Gewissener, Antoinette Bourignon, und in Holstein chiliastische Regungen bei dem Eutiner Superintendenten Petersen um's Jahr 1608, bei J. C. Dippel um 1720. Allein sie fanden bei der nüchternen Besonnenheit der Bevölkerung wenig Anklang und die Regierung sorgte durch weise Maßregeln dafür, daß der Funke nie zum Brande anfachte. Auch freigeistige Richtungen haben es hier weder zu einer Sektenbildung noch zu einer leidenschaftlichen Opposition gegen die Landeskirche gebracht.

Von den religiösen Strömungen der gesammten lutherischen Kirche wurden auch die Herzogthümer berührt, z. B. vom Pietismus und dem Rationalismus. Eine Wendung trat auch hier gleichzeitig mit dem Reformationsjubiläum im Jahre 1817 ein, und von dem bekannten, durch den Kieler Prediger Claus Harms hervorgerufenen Thesenstreit datirt die Rückkehr zum kirchlichen Bekenntniß. Die Funke'sche Bibel, durch den Generalsuperintendenten Adler empfohlen, wurde dadurch beseitigt, daß die Regierung die ganze Auflage auf ihre Kosten ankaufte und dann die Verbreitung inhibirte. Harms hat einen großen Einfluß auf die hiesigen Geistlichen ausgeübt. Rationalistisch gesinnte bilden unter ihnen eine verschwindende Minorität, aber die extremen Richtungen gnesiolutherischer Orthodoxie haben ebenfalls keinen festen Boden gewinnen können, und ebensowenig als unionistische Tendenzen einen Einfluß ausgeübt. Die Fürsorge für den Gustav-Adolphsverein und die Missionssache wächst alljährlich.

Das Jahr 1848 störte den Aufschwung des kirchlichen Lebens. Mit dem J. 1830 war das Gefühl der nationalen und staatlichen Verschiedenheit von Dänemark wieder in den Herzogthümern erwacht, und fast die gesammte Geistlichkeit (mit Ausnahme der geborenen Dänen) schloß sich von Anfang an der Landessache warm an und erkannte fast ohne Ausnahme, so weit sie eine deutsche Bildung empfangen hatte, die am 24. März 1848 gegründete provisorische Regierung an, ohne damit dem Regierungsrechte Friedrich's VII. zu nahe treten zu wollen. Der Berliner Waffenstillstand vom 10. Juli 1849 brachte eine schwere Zeit für die Kirche Schleswigs. Die gesammte schleswigsche Geistlichkeit (mit Ausnahme von Alsen und Törninglehn und sonst 17 Individuen) erklärte, der Flensburger Landesverwaltung nur bis zu der Gränze Gehorsam leisten zu wollen, daß ihnen keine Mitwirkung zur Unterwerfung Schleswigs unter Dänemark und

Trennung desselben von Holstein zugemuthet werde, verweigerte auch die Publikation der darauf zielenden Verfügungen und die Abhaltung des Kirchengebetes in der vorgeschriebenen Form. Nördlich von der Demarkationslinie begannen jetzt schon die Absetzungen der tüchtigsten Geistlichen unter verschiedenem Vorwande, und die gesammte schleswigsche Geistlichkeit, durch zustimmende Adressen der holsteinischen Geistlichen darin unterstützt, erhob im Januar 1850 einen Protest gegen die ungesetzlichen Absetzungen. Südlich von der Demarkationslinie blieben die Absetzungsdekrete der Landesverwaltung ohne Kraft. Als nach dem Berliner Frieden der Krieg wieder ausbrach, aber durch den unglücklichen Ausgang der Schlacht bei Idstedt Schleswig von den Dänen erobert wurde, trat eine noch traurigere Zeit für die schleswigsche Kirche ein. Viele Geistliche hatten geglaubt, vor den Dänen nach Holstein fliehen zu müssen; ihre Stellen wurden anderweitig besetzt und alle irgend mißliebige oder seit 1848 angestellte Geistliche wurden abgesetzt und dadurch Raum geschafft für die Danisirungsversuche, die mit vieler Gewaltthätigkeit unternommen wurden, aber sehr wenige Resultate erzielten. Die neuen Geistlichen, geborene Dänen, kaum der deutschen Sprache mächtig, konnten kein Vertrauen bei den Gemeinden finden und viele von ihnen sahen auch die Unterdrückung der deutsch gesinnten Bevölkerung und Verbreitung der dänischen Sprache als Hauptgegenstand ihrer Thätigkeit an. Den Holsteinern war die Anstellung in Schleswig untersagt, die Schleswiger selbst wurden zurückgesetzt und die einheimischen Prediger vielfach belästigt. Nachdem Holstein dem König Friedrich VII. im Jahre 1852 zurückgegeben wurde, fanden auch hier, doch weniger, Absetzungen mißliebiger Geistlichen statt, aber in die inneren Angelegenheiten der holsteinischen Kirche mischte sich die Regierung nicht, nur jede, auch kirchliche Verbindung zwischen Holstein und Schleswig wurde aufgehoben, zu dem Ende auch die blühende schleswig-holsteinische Bibelgesellschaft verboten. Der Kampf Holsteins und der deutsch gesinnten Bevölkerung Schleswigs gegen das dänische Regiment setzte sich auch nach dem Frieden hartnäckig fort, und die Vertreter der Geistlichkeit in der holsteinischen und theilweise auch in der schleswigschen Ständeversammlung standen treu zu ihrem Volke. Als Friedrich VII. am 15. November 1863 starb und mit ihm der direkte Mannesstamm des regierenden Hauses erlosch, verlangte der zufolge des Londoner Protokolls auf den dänischen Thron erhobene König Christian IX. den Homagialeid auch von den Geistlichen. Der größere Theil der holsteinischen Geistlichen verweigerte ihn, und die meisten von diesen erklärten sich später offen für den Erbprinzen von Augustenburg als ihren rechtmäßigen Herzog Friedrich VIII. Schleswig wurde durch die Eroberung der Alliirten auch von den eingedrungenen dänischen Predigern und Schullehrern befreit, manche der 1849 und 1850 vertriebenen Geistlichen wurden wieder angestellt, die aufgedrungene dänische Sprache ist abgeschafft und es steht zu hoffen, daß das früher so blühende kirchliche Leben im Herzogthum Schleswig wieder erwache. Wenn erst das lähmende Provisorium beendet ist, bietet sich ein großes Feld für die legislatorische und administrative Thätigkeit auch behufs der Regeneration der schleswig-holsteinischen Landeskirche.

Anhang. Es ist hier der Ort, noch kürzlich zu handeln von den Philalethen. (Illgen, „die religiösen Wahrheitsfreunde oder Philalethen in Kiel", in der Zeitschrift für d. histor. Theol. Jahrg. 1839. Heft 2. S. 67—162.) — Im Jahre 1830 erschien in Kiel der „Entwurf einer Bittschrift an deutsche Fürsten: Allerhöchst dieselben wollen Allergn. geruhen, die religiös-politischen Verhältnisse einer Anzahl Ihrer Unterthanen in Erwägung zu ziehen und geeignete Maßregeln zu treffen, welche es denselben möglich machen, ihrer religiösen Ueberzeugung gemäß zu leben" (23 S. 8). Als Verfasser galt der Advokat Theodor Olshausen, Herausgeber des Kieler Correspondenzblattes, ein Mann, der an der Spitze der liberalen Partei in Holstein stand und später eine Zeit lang Mitglied der provisorischen Regierung Schleswig-Holsteins war. Er und mehrere ihm Gleichgesinnte beabsichtigten, eine öffentliche Discussion zu veranlassen,

damit die politischen Rechte der Bürger als unabhängig von ihrer religiösen Ueberzeugung erkannt und die freie Gründung religiöser Genossenschaften vom Staate anerkannt würden. Sie baten daher die deutschen Fürsten, daß es, weil der Zwiespalt zwischen ihrem Glauben und dem Bekenntnisse der Kirche, welcher sie angehörten, ihr Gewissen belaste, ihnen gestattet werde, nicht länger Mitglieder von kirchlichen Gemeinschaften zu seyn, denen sie ihrem Glauben nach nicht angehörten, aber daß sie doch im Besitze der vollen bürgerlichen Rechte verblieben und Jedem von ihnen überlassen werde, in welcher Weise er sich religiös erbauen wolle. Die Haupttendenz der Bittsteller war politischer Natur; in religiöser Hinsicht standen sie auf dem Boden des flachsten, alles Christliche negirenden Deismus. Sie theilten ihre religiösen Meinungen mit vielen ihrer Zeitgenossen, zeichneten sich aber dadurch vor anderen Gleichdenkenden aus, daß sie aus Wahrheitsliebe auch nicht äußerlich scheinen wollten, was sie nicht waren. In einer zweiten Auflage des Entwurfs der Bittschrift hoben sie mit Rücksicht auf mehrfache Angriffe hervor, daß sie keineswegs die Religion in irgend welcher Form anfeindeten, vielmehr dieselbe, die ihnen am Herzen liege, fördern wollten, indem sie dahin wirkten, die wahren Gefühle und Erkenntnisse mit den Glaubenssätzen und Symbolen in Uebereinstimmung zu bringen. Sie könnten nur keine einzige Religion für ausschließlich wahr und beseligend halten, und wollten deshalb freiwillig aus der lutherischen Kirche austreten, damit diese von solchen Mitgliedern gereinigt werde, die ihr innerlich nicht angehörten, und wollten nur den Einigen Gott auf ihre Weise verehren.

Die religiösen Wahrheitsfreunde oder Philalethen, wie sich die Bittsteller nannten, veröffentlichten auch ihre religiösen Grundsätze (Kiel, Universitätsbuchh. 1830. 21 S. 8). Sie beabsichtigten eine Gemeinde zu gründen aus Solchen, welche zwar die Nothwendigkeit einer religiös-kirchlichen Gemeinschaft als Pflegerin aller höheren menschlichen Angelegenheiten erkannten, aber doch zu keiner bisherigen Kirche und Religion gehören könnten, weil sie sich nicht zu sämmtlichen Dogmen derselben zu bekennen vermöchten. Sie halten unbeschränkte Religionsfreiheit für ein unveräußerliches Menschenrecht, strenge Wahrhaftigkeit, Reinheit und Ganzheit der Gesinnung für erstes Erforderniß des religiösen Strebens, und die Bildung einer größeren Anzahl kirchlicher Vereine für die Religion heilsam. Ihr religiöses Bekenntniß ist sehr allgemein und beschränkt sich auf die rationalistische Trinität: Gott, Tugend, Unsterblichkeit, ist aber weit entfernt von den Abnormitäten einer materialistischen Weltanschauung, wie die spätere Zeit sie kennen gelernt hat. Sie erkennen an den Einen vollkommenen Gott, Schöpfer der Welt, die göttliche Natur des Menschen, die Unvergänglichkeit seines Geistes, und als seine Bestimmung die harmonische Verbindung des Irdischen mit dem Himmlischen, für welche eine immer wachsende Verbindung zwischen dem Menschen und Gott lebendig erhalten werden muß. Gott soll die innigste Liebe, Ergebung und Verehrung erwiesen werden, das religiöse Leben der reinsten Sittlichkeit gemäß seyn, deren Grundlagen sind: Anerkennung der Selbstständigkeit in Freiheit aller Menschen, allgemeine Menschenliebe, unbedingte Unterwerfung unter die Staatsgesetze. Die kirchliche Verfassung, auf demokratischen Grundsätzen erbaut, kennt aber einen auf Lebenszeit ernannten Geistlichen. Der Ritus, der 33⅓ Jahre unverändert gelten soll, richtet sich nach dem der Landeskirche mit Ausschluß der christlichen Elemente: jeder siebente Tag Ruhetag, und als Feiertage gelten: das Fest des Gewissens (allgem. Bußtag), das Neujahrsfest, die Feste der Natur an den Anfangstagen der vier Jahreszeiten, der Stiftungstag der Gemeinde und die im Staate üblichen politischen Feste. Unter religiöser Form geschieht die feierliche Namengebung der Neugeborenen, die Aufnahme in die Gemeinde, die Trauung und Ehescheidung, die Beerdigungsfeier und die Eidesleistung. Die Eidesformel lautet: „Ich schwöre bei dem einigen, wahrhaften Gott!“ —

Diese Grundsätze sprachen nur in schärferer Weise aus, was der Rationalismus zur Geltung zu bringen suchte, jedoch wurde jede Beziehung auf christliches Bekenntniß sorgfältig vermieden. Es erschienen mehrere Gegenschriften, von welchen einige sich mit

Spott und Verdächtigungen begnügten. Von Bedeutung ist nur ein aus Holstein eingesandter Aufsatz in der Evangel. Kirchenztg. Jahrg. 1830, Nr. 83. und eine in Halle im J. 1831 erschienene kleine Schrift: „Wissenschaftliche Beleuchtung der Grundsätze der religiösen Wahrheitsfreunde oder Philalethen. Eine Zuschrift an Religions- und Staatsfreunde."

Die Philalethen selber ließen nichts mehr von sich hören, machten auch keine weiteren Versuche, ihre Grundsätze in's Leben zu führen. Sie vermochten weder Proselyten zu gewinnen, noch überhaupt eine Bewegung hervorzurufen. Mehrere von ihnen söhnten sich später mit den Grundsätzen der Kirche aus. Der Versuch der Philalethen blieb ohne alle Bedeutung für die Landeskirche und ist nur beachtenswerth als der Vorläufer religiöser Bestrebungen, die am Ende der vierziger Jahre sich geltend zu machen suchten. Die Wahrheitsliebe, der religiöse Ernst, die sittliche Lauterkeit der Philalethen können, wenn man auch ihre Grundsätze nicht zu billigen vermag, in keiner Weise bezweifelt werden. G. Lau.

Schnurrer, Christian Friedrich, gestorben im Jahre 1822 als quiescirter theologischer Professor und Kanzler der Universität Tübingen, war einer von den Männern, die zu ihrer Zeit und von der noch unter ihren Augen aufgewachsenen Generation mit vollem Recht als bedeutende Erscheinungen hochgehalten werden, ohne daß es ihnen jedoch beschieden wäre, in den von ihnen vertretenen Wissenschaften neue Wege zu bahnen. Ein Wissen von ungemein großem Umfang und bis in's Einzelnste gehender Sicherheit, verbunden mit einem durchaus klaren Verstande und einer dem entsprechenden Darstellungsgabe hat den Genannten zu einem hochgeehrten Lehrer und geachteten Schriftsteller gemacht; aber was man genial nennt, war er in keiner Weise, so wenig als sein theologischer Standpunkt der Richtung seiner Zeit gegenüber irgend ein selbstständiger gewesen wäre. Er hat zwei wissenschaftliche Gebiete bearbeitet: die alttestamentliche und überhaupt die orientalische Literatur und die Kirchen- und Gelehrtengeschichte seines engeren Vaterlandes. In ersterer Beziehung ist — außer einer Menge von Dissertationen, die Rosenmüller in seinen Scholien vielfach excerpirt hat, und von welchen er selbst im Jahre 1790 (Gotha und Amsterdam) eine Sammlung erscheinen ließ —, namentlich zu nennen seine Bibliotheca arabica, 7 Theile (1799—1806, ein Werk, welches neu im Jahre 1811 zu Halle erschien unter dem Titel: Bibliotheca arabica aucta nunc atque integra edita, 529 Seiten in Oktav, geordnet nach den Rubriken: I. Grammatica. II. Historica. III. Poëtica. IV. Christiana. V. Biblica. VI. Koranica. VII. Varia.). Mit diesem Sammelwerke, so wie als Lehrer und Schriftsteller durch die geschickte Anwendung der grammatischen und kritischen Methode, die er von Eichhorn gelernt, hat er sich entschieden ein Verdienst für seine Zeit erworben; wenn wir nicht irren, so haben wir von Heinrich Ewald gehört, daß er, der sonst seinen Vorgängern, zumal unter den Schwaben, nicht mit übermäßiger Devotion sich zugethan zeigt, von Schnurrer allein mit großer Achtung spreche. Da Schnurrer mit den bedeutendsten Orientalisten seiner Zeit in lebhaftem Briefwechsel stand, so beweist dieß, daß er auch von diesen als solcher anerkannt wurde. Jedoch beim Sammeln und Sichten und bei philologischer Erklärung hatte es sein Bewenden; was seine Exegese betrifft, so sagt Eberhard Gottlob Paulus, der sein großer Verehrer war, in der von ihm veranstalteten Sammlung akademischer Reden Schnurrer's (Tüb. 1828. Vorrede S. 19) von diesem seinem Lehrer: Id notabamus unice, quod in philologica et veteris et novi testamenti interpretatione, liberali sane et accurata, omnem illam ad eruenda dogmata atque ad discernendas a religione temporis opiniones applicationem theologiae studiosis praeparatoriam tanquam e longinquo evitaret. — Als Historiker weiß er die einzelnen Data, die er mit großem Fleiße sammelt, bündig und reinlich hinzustellen, und bietet denen, die sich auf demselben Gebiete umsehen, einen reichen Schatz zuverlässiger Materialien dar — wie denn namentlich seine Geschichte des Tübinger theologischen Stifts (welche einen Theil seiner „Erläuterungen der württembergischen Kirchen-, Reformations- und Ge-

lehrtengeschichte" [Tüb. 1798] ausmacht) für diesen Gegenstand ein unentbehrliches Buch ist —; aber nicht nur die höhere Idee von der Aufgabe des Geschichtschreibers, sondern selbst der Pragmatismus seiner Landsleute Spittler und Planck lag ihm ferne. Seine Arbeiten lesen sich übrigens gut, da man ihm, ohne daß er irgend welche unnöthigen Worte macht oder mit Gefühlsäußerungen und Betrachtungen den Leser aufhält, die Freude an den Sachen selbst, die er erzählt, überall abfühlt. Unter seinen literarischen Arbeiten ist noch als eine Specialität, die aber die Richtung seines Interesses karakterisirt, der „literarische Bericht" zu erwähnen, den er (Tüb. 1799) in einer eigenen Schrift über den „slavischen Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert" veröffentlichte. Er beschreibt darin sehr umständlich, jedoch durchaus nicht langweilig, wie mit pekuniärer Hülfe eines Freiherrn Hans von Ungnad ein zum Evangelium übergetretener Laybacher Domherr, Primus Truber, unter zweideutiger Mitwirkung des Peter Paul Vergerius, eine Anzahl evangelischer Schriften — Psalter, Neues Testament, Luther's Katechismus und andere Bekenntnißschriften, selbst die württembergische Kirchenordnung u. a. m. in slavischer Schrift und Uebersetzung zu Tübingen und Urach für Krain, Serbien, Croatien u. s. w. drucken ließ und welchen Erfolg diese Propaganda hatte. — Die wichtigste Seite seiner Wirksamkeit war unstreitig die Leitung des theologischen Stifts, dessen Ephorus er beinahe dreißig Jahre lang war; hievon reden wir passender unten. Weniger scheint er als Kanzler, wenigstens sofern er als solcher Mitglied der Ständekammer war, sich an seinem Platze befunden zu haben; auch davon wird unten einiges Nähere seinen Ort finden.

Schnurrer ward zu Cannstadt als Sohn eines Handelsmannes am 28. Okt. 1742 geboren. Er empfing seine wissenschaftliche Bildung in den Klosterschulen zu Denkendorf (wo er, 1756 eingetreten, vom Geiste des schon 1741 von dort abgegangenen J. A. Bengel, nicht mehr berührt wurde) und zu Maulbronn, sofort im Tübinger Stift; seine Lehrer in der Theologie waren Reuß, Cotta, Sartorius. Zum Beschluß seiner Studien schrieb er eine Dissertation ad confutandum impium libellum: Catechisme de l'honette homme. Die schon stark entwickelte Neigung zu orientalischen Studien führte ihn 1766 nach Göttingen zu Michaelis. Es gelang ihm, auf Walch's Empfehlung, dort eine Repetentenstelle zu erhalten, welche ihm den Zutritt zu einem Lehrstuhl der alttestamentlichen Exegese und der hebräischen Sprache öffnete. Allein er betrachtete diese Stellung nur als Mittel für seine Studienzwecke und ging daher im Jahre 1768 nach Jena, von da nach Leipzig zu Reiske; auch Ernesti, Dathe und Gellert, den er eben noch ein Jahr vor dessen Tode traf, nahmen ihn wohlwollend auf, desgleichen Semler in Halle, Büsching, Teller und selbst Nikolai in Berlin. Die gelehrte Reise dehnte sich weiter nach Holland und England aus; in Oxford saß er in der Bodlejanischen Bibliothek und schrieb hebräische und arabische Handschriften ab, ebenso im britischen Museum zu London. Im Jahre 1770 setzte er nach Frankreich über und ging in Paris, wie in London, seinen Studien nach; er traf dort zu seiner großen Freude mit dem ebenfalls vor dem Antritte des akademischen Lehramtes auf der Reise befindlichen Griesbach zusammen, mit dem er sich über biblische Textkritik vortrefflich verständigte. Als er im Herbste des genannten Jahres nach Württemberg heimgekehrt war, stellte ihm Herzog Karl die Wahl frei, ob er in die diplomatische Laufbahn eintreten oder akademischer Lehrer werden wolle. Da er ohne Umstände das Letztere wählte, so ernannte ihn eben so schnell der Herzog zum außerordentlichen Professor der Theologie, als welcher er Vorlesungen über Exegese des Alten und Neuen Testaments zu halten hatte, unter welchen aber die über das A. Testament schon darum für ihn die wichtigeren waren, weil er hiefür nicht nur speciellere Studien gemacht hatte, sondern weil er auf diesem Gebiete weniger in Berührung mit der Dogmatik kam, von der er, ohne positiv neologische Gedanken zu hegen, doch lieber in achtungsvoller Entfernung blieb. Wir hören von noch lebenden Männern, die in seiner spätesten akademischen Periode, in den Jahren 1812—1814, seine Vorlesungen besuchten, daß er auch in

dieser Zeit seine alttestamentlichen Pensen fast nur philologisch betrieben habe, ohne auf den Geist und die Sachen jemals tiefer einzugehen; das theologische Element sey nur bei den messianischen Psalmen etwas mehr hervorgetreten; namentlich bei der Erklärung des 72. Psalms habe er den messianischen Inhalt sorgfältig entwickelt, aber in ganz atomistischer Weise, ohne irgend eine Totalanschauung von Weissagung und Typus. Es war darum ganz richtig gehandelt, daß, als man ihn im Jahre 1775 zum ordentlichen Professor machte, ihm diese Stellung nicht in der theologischen, sondern in der philosophischen Fakultät (für biblische und orientalische Philologie) angewiesen wurde. In seinem rechten Elemente fand er sich aber vollends vom J. 1772 an, als ihm der Herzog Karl das Ephorat des Stifts übertragen hatte. Wohl war dieß eine nichts weniger als unabhängige Stellung; nicht nur standen ihm zwei Superattendenten aus der theologischen Fakultät zur Seite, sondern die ganze Anstalt war als kirchliches Institut dem Consistorium in Stuttgart untergeben, und zwar so, daß, wie die Protokolle beweisen, jede Bagatelle disciplinarischer oder ökonomischer Art dorthin berichtet werden mußte und dort entschieden wurde; es ist ein großes Stück württembergischen Schreiber-Regiments, was in diesen Aktenstößen von Berichten und Erlassen vor uns liegt. Dazu kam noch, daß sich der Herzog nach seiner Art sehr viel persönlich mit dem Stift beschäftigte. Die Berichte über Straffälle, Lokationen u. s. w. wurden alle persönlich an ihn adressirt und meist auch von ihm, unter Beibericht des Consistoriums, gelesen und darauf entschieden; häufig aber fand sich Seine Durchlaucht selbst im Stifte ein, ließ in seiner Gegenwart examiniren, Lokus halten, disputiren und hielt dann mit dem Bewußtseyn, als getreuer Landesvater zu handeln, pathetisch-moralische Reden an die Stipendiaten. Dieses persönliche Interesse des Fürsten war gewiß sehr ehrenwerth, aber für die Vorsteher und zumal den Ephorus lag doch in all diesem eine beständige Hemmung derjenigen selbstständigen Wirksamkeit, zu deren energischer Ausübung gerade Schnurrer ganz besonders der Mann war. Er verstand es aber vortrefflich, neben strengster Einhaltung der Formen, in denen die Unterthänigkeit gegen Herzog und Consistorium ihren vorgeschriebenen Ausdruck fand, sich selbstständig zu bewegen; wie der weite Ruf seiner Gelehrsamkeit und seiner Leistungen als Lehrer, so hat auch seine Persönlichkeit, in welcher sich ein humaner, liberaler Sinn mit großer, selbstbewußter Würde verband (er hat uns in dieser Hinsicht an Niemeyer in Halle erinnert), ihm die hohe Achtung ebensowohl des Herzogs und Consistoriums als der Stipendiaten erworben und erhalten. Er sprach sich deshalb nach Bedarf auch sehr freimüthig über die mit jenen Einrichtungen verbundenen Mißstände aus; in einem Berichte vom 21. Mai 1794 sagt er z. B. (zugleich im Namen der beiden Superattendenten) in Bezug auf eine das Ansehen der Inspektoren den Repetenten gegenüber beeinträchtigende, höchst kleinliche Maßregel, die man von Stuttgart aus angeordnet hatte, unverhohlen dem Herzog: „Wir bekennen es mit ehrfurchtsvoller Freimüthigkeit: diese Verordnung ist von uns nicht befolgt worden"; was dann scharf motivirt wird. Aus einem anderen Berichte vom 17. März desselben Jahres, als die Stipendiaten durch die Zeitereignisse angeregt militärische Exercitien zu treiben angefangen hatten, was höheren Orts bedenklich gefunden wurde, stehe hier noch folgende für alle Betheiligten karakteristische Stelle: „Ew. Herzogl. Durchlaucht geruhen aus der Beilage gnädigst zu ersehen, daß die vorgebliche Waffenübung der Herzoglichen Stipendiaten nichts ist als ein Spiel in der Recreation zur Nachtzeit, das nicht einmal die Repetenten ihrer Notiz haben würdigen mögen, das also noch viel weniger die Vorsteher aus eigenem Antriebe einiger Notiz haben würdigen können: wobei wir die Anmerkeung nicht unterdrücken wollen, daß ein solches Spiel mit Ofenröhren und Lattenstücken auf den Gängen vielleicht noch dieses Gute hatte, daß um so weniger auf den Musaeis mit Karten gespielt worden seyn mag. Wir verharren" u. s. w. Oefters, wenn in den Berichten auf freisinnigere Maßregeln angetragen wird, beruft er sich halb ironisch darauf, daß ja überhaupt das Zeitalter weichlicher geworden sey, die Jugend also auch Manches nicht

mehr, wie früher, prästiren könne. Im Jahre 1793 wurde die ganze Stiftseinrichtung von manchen allzu sehr veralteten mönchischen Bestandtheilen befreit, worauf ganz besonders Schnurrer hingewirkt hat. Er schrieb für eine herzogliche Deputation, die diese neue Organisation berathen und einleiten sollte, im J. 1791 einen in prächtigem Manuskript von seiner Hand noch vorhandenen Folioband „Bemerkungen über das herzogliche Stift in Tübingen“, eine detailirte Geschichte des Instituts mit den nöthigen Hinweisungen auf die neuen Zeiterfordernisse enthaltend, den zu lesen von höchstem Interesse ist. Hier, wie in der ganzen Masse dessen, was er für das Stift geschrieben, protokollirt, ausgefertigt hat, zeigt sich, wie seine ganze Seele an dem Institute hing; jede Rechnung über die ordinärsten Gegenstände der Oekonomie desselben ist mit einer Pünktlichkeit gefertigt, wie nur irgend ein Verwaltungsbeamter dergleichen Dinge behandeln kann; er war auch hierin, wie Paulus a. a. O. von ihm rühmt, in rebus, quas susceperat, gerendis ad amussim gnavus et indefessus. — Wie sehr er bei dem Herzog Karl in Ansehen stand, dafür ist noch die, auch in anderer Beziehung nicht unerhebliche Thatsache zu erwähnen, daß der Herzog, als er im Jahre 1786 selber nach Norddeutschland reiste, um die berühmte, große Sammlung von Bibeln zu erwerben, durch die seitdem die Stuttgarter öffentliche Bibliothek ausgezeichnet ist, Schnurrer als Begleiter und Beirath mit sich nahm; Schnurrer leitete die Unterhandlungen und schloß den Kauf. — Auch die Nachfolger Karl's, insbesondere der erste König Friedrich, haben große Stücke auf den Mann gehalten; letzterer übertrug ihm im J. 1806 die Kanzlerwürde, wodurch er erster theologischer Professor und Commissär des Königs an der Hochschule wurde und womit sich für ihn zugleich noch die Stellung eines Prälaten verband. Indem er deshalb vom Stifte schied, verließ er denjenigen Boden, der seinem Wesen und Wirken am meisten entsprach; daß er als Kanzler speciell um die Universität sich Verdienste erworben hätte, finden wir nirgends hervorgehoben, doch wird mittelbar jedenfalls die Gunst, in der er bei dem gefürchteten, gewaltthätigen Könige stand, auch der Universität zu gute gekommen seyn. Ganz aus seiner Sphäre herausgeworfen aber fand er sich, als er, eben in seiner Eigenschaft als Kanzler, vom Jahre 1815 an genöthigt war, an den damals beginnenden landständischen Verhandlungen Theil zu nehmen, in welchen der große, erst 1819 mit der Verfassung endigende Kampf zwischen den das alte Recht fordernden Patrioten und der eine neue Verfassung anbietenden Regierung durchgekämpft wurde. Schnurrer war nach Neigung und Stellung auf Seiten der letzteren und machte sich dadurch der Gegenpartei mißliebig; aber er scheint auch der Regierung nicht ganz zugesagt zu haben. In der letzten Sitzung der Kammer, welcher Schnurrer anwohnte, am 2. Juni 1817, wo es sich um Annahme oder Nichtannahme des königlichen Verfassungsentwurfs handelte, war seine Abstimmung im Ausdruck unklar und auf Schrauben gestellt, aber sachlich gegen die Regierung. Dieser Vorgang, und dazu wohl auch die Uebelhörigkeit des Mannes, an dem die Regierung jedenfalls eine zuverlässige Stütze nicht mehr zu haben überzeugt war, veranlaßte unmittelbar darauf seine Pensionirung, übrigens mit vollem Gehalt, die durch ein Dekret vom 20. Juni ausgesprochen wurde. Bei seiner Werthlegung auf äußere Stellung und einiger Eitelkeit, wovon ihn auch Verehrer nicht freisprechen (Paulus nennt ihn a. a. O. vorsichtig aestimator sui non nimius), konnte er diesen Schlag nie ganz verschmerzen. Nach Tübingen, wo man ihn nur im Glanze gesehen, wollte er nicht mehr zurückkehren; er blieb in Stuttgart, sehr geehrt und von ausgezeichneten Fremden (wie Gesenius) hie und da aufgesucht; im Ganzen aber einsam, da er nicht nur mehreren Familiengliedern in's Grab nachsehen mußte, sondern da auch, wie einer seiner Biographen, Weber (s. unten), sich geziert ausdrückt, „die meisten seiner Freunde sich aus dem Bezirk der sichtbaren Welt verloren hatten“. Er starb am 10. Nov. 1822. Eine Tochter von ihm war verheirathet an den Tübinger Diakonus, nachmaligen Prälaten Köstlin; sein Enkel aus dieser Ehe war der jung verstorbene Professor Köstlin zu Tübingen, als juristischer wie als belletristischer Schriftsteller auch in weiteren Kreisen bekannt. — Aus Schnur-

rer's Leben ist noch beizufügen, daß man sich im Jahre 1795 alle Mühe gab, ihn als Lehrer für's Alte Testament nach Gröningen in Holland zu gewinnen; er war zuletzt nicht ungeneigt, den Ruf anzunehmen, allein Herzog Friedrich Eugen wußte ihn durch ein schmeichelhaftes Schreiben (s. bei Paulus S. 31 f.) und 200 Gulden Zulage festzuhalten. Im Jahre 1805 erhielt er die theologische Doktorwürde, aber nicht von Tübingen, sondern — auf seines Freundes Niethammer Betrieb — von Würzburg, wo sich vorübergehend eine evangelische Fakultät befand. Das Nationalinstitut von Frankreich, die Societät in Göttingen, die Münchener Akademie ehrten ihn durch Zusendung ihrer Diplome als correspondirendes Mitglied.

Quellen: Außer Schnurrer's eigenen, oben angegebenen Schriften und Manuskripten: C. F. Weber, Chr. Fr. Schnurrer's Leben, Charakter und Verdienste (im breitesten und geschmacklosesten Leichenrednerton geschrieben), 1823. — Nekrolog in Memminger's würtemb. Jahrbüchern, Stuttg. u. Tüb. 1824. S. 20 ff. — H. E. G. Paulus, D. C. F. Schnurrer orationum academicarum delectus posthumus; piae memoriae causa addita praefatione biographica; Tubingae 1828. (Außer dieser biographischen praefatio editoris enthält diese Sammlung Schnurrer's akademische Festreden: de Melanchthonis rebus tubingensibus, 1797. — De Wittebergensi literarum universitate ut colonia tubingensi, 1802. — De Matthia Langio, patre purpurato, principe et archiepiscopo salisburgensi, tubingensis scholae artium magistro, 1792. — De Joanne Brentio, 1811. — De Melchiore Volmaro, juris civilis, deinde graecarum literarum professore tubingensi, 1792. — De Stephano Gerlach nec non de actis inter tubingenses theologos et patriarchas constantinopolitanos accuratior disquisitio, 1809. — De Jacobo Heerbrand, theologo et cancellario tubingensi, 1810. — Ebenso auf Hafenreffer und Schickard; dann De professoribus orientalium literarum post Schickardum tubingensibus, 1784. Ueber Burkhard, Veit Müller, ferner: De Hitopadisha, samscritico veteris sapientiae libro, 1813; de typographia turcica constantinopolitana, 1788; de obitu Caroli, Würtembergiae Ducis, Musagetae, 1793. Man sieht, wie auch hier das lokale Interesse hervorsticht und alles Allgemeinere der Literarhistorie angehört.) — Endlich ist zu erwähnen, was in Klüpfel's Geschichte der Universität Tübingen S. 213 u. f. über Schnurrer gesagt wird. — Einige Notizen über ihn geben schon Bök: Geschichte der Eberhard-Karls-Universität (1774) S. 266 und Eisenbach: Beschreibung und Geschichte von Tübingen (1822) S. 339. Palmer.

Schöpfung. — Der Begriff einer Schöpfung oder eines Entstehens der Welt durch das schöpferische Machtwort Gottes ist untrennbar vom Grundgedanken des Monotheismus überhaupt. Gibt es nur Einen lebendigen persönlichen Gott, so kann nichts in der Welt anders als durch den absoluten Macht- und Liebeswillen dieses Einen Gottes seinen Ursprung genommen haben; seine Schöpferthätigkeit muß die Ursache der Existenz des Inbegriffs aller Wesen seyn, die nicht selbst Gott sind.

Dieser allein wahre Schöpfungsbegriff findet sich nirgends reiner aufgefaßt und durchgeführt, als in den beiden Urkunden des biblischen Monotheismus, dem Alten und dem Neuen Testament. — Nach dem mosaischen Schöpfungsberichte des Alten Testaments erschuf Gott „im Anfang", d. h. im Anfang alles zeitlichen Werdens und Geschehens überhaupt, „den Himmel und die Erde", also die gesammte, natürliche Welt, und rief dann in sechs Tagewerken nach einander die einzelnen unorganischen und organischen Existenzen in Himmel und Erde bis hinauf zum Menschen durch sein gebietendes Machtwort „Es werde" in's Daseyn (1 Mos. 1, 1—2, 3). Als ein absolutes Erschaffen aus Nichts oder als ein Ins-Daseynrufen von Nichtseyendem erscheint die göttliche Schöpferthätigkeit auch in jener zweiten Schöpfungssage des ersten Buchs Mose (1 Mos. 2, 4—24), welche im Gegensatze zu der genetisch aufsteigenden Ordnung des Hexaemeron, die den Menschen als das Ziel des Schöpfungsprocesses erscheinen läßt, ihn vielmehr als das göttlich gesetzte Princip an die Spitze stellt, mit welchem und

für welches die Welt in ihrer ursprünglichen paradiesischen Reinheit und Integrität geschaffen worden. Absoluter Weltschöpfer ist Gott nicht minder jenen Sängern des Alten Bundes, die, gleich dem Dichter des 33. Psalms, die Himmel und all ihr Heer „durch das Wort des HErrn und durch den Hauch seines Mundes" gemacht seyn lassen (Ps. 33, 6 ff.) oder, wie die Verfasser von Ps. 104. und von Hiob Kap. 38., eingehendere poetische Schilderungen von der Gründung der Erde, ihrer Berge und Gewässer durch die Befehle des Allmächtigen entwerfen (Ps. 104, 5 ff. Hiob 38, 4 ff.). Mit aller Schärfe betont auch die nachkanonische oder apokryphische Literatur des vorchristlichen Judenthums das Monotheistische des Schöpfungsbegriffs. Jesus Sirach beschreibt die ursprüngliche schöpferische Anordnung der himmlischen und der irdischen Werke Gottes in engem Anschlusse an die mosaischen Urkunden und zum Theil mit den Worten derselben (Sir. 16, 25—17, 8). Das zweite Buch der Makkabäer lehrt geradezu eine Schöpfung aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων, 2 Makk. 7, 28). Und auch das Buch der Weisheit denkt bei seiner Erwähnung der Weltschöpfung „aus ungestaltetem Wesen" (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) wohl schwerlich an eine selbstständige Existenz der Materie neben Gott von Ewigkeit her; es wird vielmehr nur auf den Uebergang des uranfänglich von Gott geschaffenen Chaos zum Kosmos, auf die ordnende Schöpfungsthätigkeit, womit Gott die creatio prima zur creatio secunda fortbildete, hinweisen wollen (Weish. 11, 17. vgl. Vs. 21. 22). — Im Neuen Testament sodann wird der Inhalt der mosaischen Schöpfungsurkunden in zahlreichen Aussprüchen Christi und der Apostel als geschichtlich vorausgesetzt, namentlich bei Erwähnung der Weltgründung (καταβολὴ κόσμου, Joh. 17, 24. Matth. 25, 24. Luk. 11, 50. Eph. 1, 4. 1 Petr. 1, 20. Hebr. 4, 3), der Erschaffung von Mann und Weib (Matth. 19, 4—6. Apgesch. 17, 24—26. Tim. 2, 13) und des Schöpfungssabbaths, an welchem Gott von seinem Werke geruht habe (Hebr. 4, 4. vgl. Joh. 5, 17). Gott wird hier immer wiederholt als der „Herr Himmels und der Erde" gepriesen, der Beide gemacht habe (Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. Apgesch. 17, 24. vgl. Offenb. 4, 11); als der Urgrund, aus welchem alle Dinge ihr Daseyn haben (ἐξ οὗ τὰ πάντα, 1 Kor. 8, 6. Röm. 11, 36. vgl. Eph. 4, 6); als der höchste ewige Vater, der durch den Sohn die Welt geschaffen habe (Joh. 1, 3. Kol. 1, 15—18. Hebr. 1, 2); als der unsichtbare Gott, der seine ewige Kraft und Göttlichkeit durch die Werke seiner Schöpfung offenbart habe (Röm. 1, 19. 20. Apgesch. 14, 17). Auch der Erschaffung der Welt aus Nichts gedenkt das Neue Testament wenigstens Einmal, da wo es ein Entstandenseyn der Erscheinungswelt aus unsichtbarem oder intelligibelem Grunde vermittelst des göttlichen Allmachtswortes aussagt (Hebr. 11, 3), und an einer anderen Stelle beschreibt es eben diese aus Nichts schaffende Wirksamkeit Gottes wenigstens ihrem Princip nach, als das Vermögen dessen, der „dem Nicht-Seyenden gebietet, als wäre es" (Röm. 4, 17).

Auf Grund dieser biblischen Lehre hat denn die kirchliche Dogmatik ihren Schöpfungsbegriff ausgebildet. Die bedeutendsten Kirchenväter, die Scholastiker des Mittelalters und die altprotestantischen Dogmatiker kommen darin im Wesentlichen überein, daß sie eine absolut wunderbare Erschaffung des Universums aus Nichts lehren, die im Anfang der Zeit (cum tempore, nicht in tempore, nach Augustin Civ. Dei XI, 6) stattgefunden habe und in den beiden Akten der ersten oder unmittelbaren und der zweiten oder mittelbaren Schöpfung (creatio prima s. immediata und creatio secunda s. mediata) verlaufen sey. Die unmittelbare Schöpfung gilt als die Erschaffung von „Himmel und Erde" (1 Mos. 1, 1), d. h. des irdischen und außerirdischen Weltstoffes, sowie der immateriellen Substanzen oder der rein geistigen Wesenheiten. Die mittelbare Schöpfung wird als die innerhalb der sechs Tage (1 Mos. 1, 3—21) erfolgte stufenmäßige Ausbildung und Anordnung der einzelnen Geschöpfe beschrieben, mithin als eine Entwickelung und Organisation der unmittelbar aus dem Nichts erschaffenen Materie, wobei nur Ein Akt, die den Abschluß dieser Entwickelung bildende Erschaffung der Seele des ersten Menschen nämlich, ebenfalls noch reine Schöpfung aus

Nichts oder Urschöpfung (creatio prima) gewesen sey. Als bewirkendes Subjekt der Schöpfung wird die ganze Trinität genannt, sofern Gott der Vater die Welt durch den Sohn im heil. Geiste geschaffen habe (nach Ps. 33, 6. 1 Mos. 1, 2. Joh. 1, 3. Hebr. 1, 2. Kol. 1, 16 .), oder sofern der Vater als letzter Urgrund und Ausgangspunkt, der Sohn oder das Wort als vermittelnde Kraft, der heil. Geist als mütterlich belebendes, ausgestaltendes und vollendendes Princip der Schöpfung in Betracht kommen (vgl. Röm. 11, 36. Eph. 4, 6). Als letzten und höchsten Zweck der Schöpfung statuirt die Dogmatik die Verherrlichung Gottes oder die vollendete Offenbarung seiner Macht, Weisheit und Güte, worin aber der untergeordnete oder vermittelnde Zweck (finis intermedius) der Beseligung der Menschen in der Gemeinschaft mit Gott zugleich mitenthalten sey (vgl. 1 Mos. 1, 31. Ps. 8, 5. 19, 2. 115, 16. Jes. 45, 18. Apgesch. 17, 26. 1 Kor. 15, 46 u. s. w.). Vollständig lautet daher die Definition der Schöpfung, wie sie die orthodoxe Dogmatik der altprotestantischen Kirche aufstellt: „Actio Dei triuni externa, qua Deus Pater omnia, quae sunt, per Verbum s. Filium in Spiritu virtute infinita in tempore ex nihilo produxit ad laudem gloriae suae." So Calov, und ganz ähnlich, nur noch etwas detaillirter Hollaz: „Actio divina ad extra, qua Deus Pater per Filium suum in Spiritu S. tum substantias immateriales et corpora simplicia ex nihilo, tum corpora mixta ex materia inhabili et indisposita intra sextiduum solo voluntatis imperio omnipotenter condidit, ad sapientiae, potentiae et bonitatis suae gloriam, atque hominum utilitatem." Aehnlich auch die orthodoxen Lehrer der altreformirten Kirche, s. Schweizer, Glaubenslehre, Bd. I. S. 296 ff.

Die Abweichungen von dieser biblisch-kirchlichen oder concret-monotheistischen Schöpfungslehre, wie sie von Alters her in der Entwickelung der menschlichen Spekulation hervorgetreten sind, beziehen sich entweder auf das schaffende Subjekt oder auf den Modus der Schöpfung; sie alteriren entweder den Begriff des frei-bewußten persönlichen Schöpfers oder den des planmäßigen, in geordneter Stufenfolge zum Menschen aufsteigenden Schöpfungshergangs. Im ersteren Falle neigen sie zur Umwandlung der Schöpfung in eine bloße Kosmogonie oder Selbstentwickelung der Welt, im letzteren verkennen sie das Kosmogonische, das Wohlgeordnete und Genetische in der Schöpfung. Jenes ist der gemeinsame Fehler aller heidnischen Lehren von der Weltentstehung, sowie der aus ethnisirend-pantheistischer Spekulation innerhalb der Kirche hervorgegangenen; an der entgegengesetzten Einseitigkeit einer allzu schroff monotheistischen Betonung des absoluten Antheils Gottes an der Weltentstehung leidet die Schöpfungslehre des späteren Judenthums und des judaisirenden Supranaturalismus vieler Kirchenväter und späterer christlicher Denker. Wir betrachten beide Gegensätze zur christlichen Schöpfungslehre der Reihe nach in ihren hauptsächlichsten Bildungsformen oder Systemen, um nach Ausscheidung des absolut Unhaltbaren und Verwerflichen an ihnen eine Vermittelung ihrer Einwürfe, so weit sie religiös berechtigt und wissenschaftlich begründet sind, mit der Creationstheorie der geoffenbarten Religion zu versuchen.

I. Die Schöpfungslehren oder Kosmogonieen des antiken und modernen Heidenthums. — Dem Heidenthum ist die Schöpfung wesentlich nur Selbsterzeugung der Welt, ein kosmogonischer Proceß, in den sich der theogonische in seinen letzten Stadien hineinmischt oder auch ganz hineinverliert und dessen Resultat die Welt bildet, aber diese als bloße *φύσις* oder natura, nicht als *κτίσις* oder creatura gedacht. Es gilt dieß gleicherweise von den polytheistischen, dualistischen und pantheistischen Systemen des antiken Heidenthums und der außerchristlichen Naturvölker, wie von dem modernen innerchristlichen Pantheismus und seiner vollendeten Consequenz, dem atheistischen Materialismus.

1. Die mythologischen Kosmogonieen des eigentlichen Heidenthums tragen sämmtlich irgendwie emanatistischen Karakter; sie stellen immer die Welt und die Weltwesen als Ausflüsse aus der Gottheit dar, statuiren also eine Cohärenz

der Materie und der geschaffenen Geisterwelt mit der Gottheit. Es gilt dieß auch von den Kosmogonieen der dualistischen Religionen; denn nach ihnen entsteht die Welt aus einer Mischung der Emanationen des guten Lichtgottes mit denen des Gottes der Finsterniß, sey es nun, daß diese Mischung auf dem Wege eines feindseligen Widerstreites der beiden Gegensätze zu Stande komme, wie in der persischen Schöpfungssage, sey es, daß sie auf friedlicherem Wege aus einer parallelen Entwickelung beider Principien resultire, wie in den Mythologieen der slavischen und theilweise auch der germanischen Völker. Eine strenge Scheidung der dualistischen Emanationssysteme von den pantheistischen läßt sich überhaupt nicht durchführen, da fast jedes der letzteren auch irgend welche dualistische Elemente in sich schließt, gleichwie umgekehrt die Systeme des Dualismus vielfach von pantheistischen Gedanken umspielt und durchzogen sind. So mischt sich in Beide unfehlbar auch vieles Polytheistische ein, und hinwiederum fehlt es fast keiner ausgebildeteren kosmogonischen Theorie des Heidenthums ganz an gewissen Anklängen an den Schöpfungsbegriff des Monotheismus. Ja mehrere dieser Theorieen, besonders die bereits genannte des persischen Dualismus, sowie die nahe verwandte der etruskischen Mythologie ergeben eine wahrhaft überraschende Uebereinstimmung mit zahlreichen Einzelheiten des mosaischen Schöpfungsberichtes. — Wir verzichten auf eine Klassifikation der sämmtlichen heidnischen Kosmogonieen von einheitlichem Gesichtspunkte aus und lassen hier nur eine Uebersicht der bedeutendsten und zumeist karakteristischen dieser Kosmogonieen nach ihren Grundzügen folgen.

Nach dem persischen Schöpfungsmythus im Avesta hat Ormuzd in Gemeinschaft mit den Amschaspands die Welt in sechs Schöpfungsperioden oder Jahrtausenden durch sein Wort (Honover) geschaffen, nämlich 1) den Himmel und das Licht, 2) das Wasser nebst der Wolkenhülle der Erde, 3) die Erde selbst, insbesondere den Berg Albordj als ihren Kern oder Mittelpunkt, und nach ihm die übrigen Berge von geringerer Höhe, 4) die Bäume, 5) die Thiere, welche sämmtlich vom Urstier abstammen, 6) die Menschen, als Sprößlinge des Urmenschen Kajomorts. Nach jeder dieser sechs Schöpfungszeiten hielt Ormuzd mit seinen Amschapands eine himmlische Ruhe- oder Feierzeit (vgl. Burnouf, Comment. sur le Yaçna p. 294—334). — Verräth diese persische Kosmogonie deutlich genug einen so direkten Zusammenhang mit der hebräischen, daß man auf ein Herrühren beider aus Einer gemeinsamen Urtradition zu schließen genöthigt ist, so gilt dieß in noch höherem Grade von der ähnlichen Schöpfungssage der Etrusker, wie uns dieselbe von Suidas (s. v. *Τυῤῥηνία*) überliefert ist. Die Welt ist danach in sechs Jahrtausenden von Gott geschaffen, im 1. nämlich Himmel und Erde, im 2. das Himmelsgewölbe, im 3. das Meer sammt den übrigen Gewässern, im 4. Sonne, Mond und Sterne, im 5. die Thiere der Luft, des Wassers und Landes, im 6. die Menschen. Während der weiteren sechs Jahrtausende der im Ganzen als 12000jährig angenommenen Dauer der Welt wird das Menschengeschlecht auf Erden leben und bestehen. Die Berührung mit 1 Mos. 1. ist hier eine so auffallende, daß man sich des Verdachts kaum erwehren kann, der ohnehin erst dem späteren Mittelalter angehörige Berichterstatter möchte aus jüdisch oder christlich interpolirten Quellen geschöpft haben. — Weit reicher an jenen trüben mythologischen Elementen, wie sie den Emanationssystemen des Pantheismus nothwendig eigen sind, erscheinen die Kosmogonieen mehrerer vorderasiatischer Völker, namentlich der Phönikier und der Babylonier. Die babylonische oder chaldäische Kosmogonie läßt über das ursprüngliche finstere Chaos das Meerweib Markaja oder Homoroka (d. i. Ocean) herrschen; erzählt dann, daß der höchste Gott Bel-Zeus dieses Weib mitten entzwei gespalten und aus der einen Hälfte den Himmel, aus der anderen die Erde gebildet habe; läßt ferner Bel sich selbst den Kopf abschneiden und durch die ihm untergeordneten Gottheiten aus den herabträufelnden Blutstropfen sowie aus damit vermischter Erde die Menschen bilden, welche vernünftig sind und an der göttlichen Klugheit Antheil haben, während die auf ähnliche Weise aus Erde und Götterblut gekneteten Thiere dieses Vorzugs ermangeln (s.

Berosus, bei Eusebius, Chronic. armen. I. p. 22 sq, und bei Syncellus I, 25 ff.). Nach dem phönikischen Mythus vermischte sich der uranfänglich als finsterer Wind (*Κολπία* = קוֹל פִּיחַ) über der chaotischen Urmaterie (*Βάαυ* = בֹּהוּ) wehende Geist mit dieser Materie, und aus dieser Verbindung, welche „Verlangen, Sehnsucht“ (*Πόθος*) genannt wird, entstand zunächst der fruchtbare wässerige Urschlamm (*Μώτ* = מוֹ oder מַיִ, Wasser), der die Samen aller Dinge in sich barg; ferner der Himmel (*Ζωφασημίν* = צֹפֵה שָׁמַיִם, expansio coelorum), der in Form eines Eies gebildet wurde und aus dessen hohler Schale dann Sonne, Mond und Sterne hervorleuchteten; sodann Luft und Meer, Wolken und Winde, Blitze und Donner; endlich, durch das Krachen der letzteren geweckt, die beseelten Wesen in beiderlei Geschlechtern und die Urmenschen *Αἰών* und *Πρωτόγονος*, von denen dann *Γένος* und *Γενεά* herstammen, die zuerst Phönikien bewohnten (s. Sanchuniathon, Fragm. ed. Orelli, p. 8. 12 sqq.; und vgl. dazu Röth, Gesch. d. Philos. I, 250 ff.; Ewald, über die phönik. Ansichten von der Weltschöpfung, S. 27 ff.). — Die hiemit auf's Nächste verwandten Kosmogonieen der Aegypter und der Hellenen lassen zugleich mit der sich bildenden Welt auch die Götter entstehen. Nach der ältesten griechischen Schöpfungssage bei Hesiod ging aus dem Chaos, als dem zuerst entstandenen Urwesen, zuerst die Trias Gäa, Tartaros und Eros (Erde, Erdtiefe und Liebe) hervor; sodann die Syzygie Erebos und Nyx (Finsterniß und Nacht), welche zusammen den Aether und die Hemera (das Himmelslicht und den Tag) erzeugten. Gäa gebar zuerst aus sich selbst heraus den Uranos, den Pontos und die Gebirge; sodann, als vom Uranos Befruchtete, den Okeanos (das Meer, im Unterschiede von Pontos oder Pelagos, der Meerestiefe) sammt den übrigen Titanen, von denen dann Zeus, die olympische Götterwelt und die Menschen abstammen (Hesiod, Theog. v. 116 sqq.). Aehnlich, nur mehr den orientalischen Schöpfungsmythen genähert, die Kosmogonie bei Aristophanes (Aves 692 sqq.), wonach zuerst Chaos, Nyx, Erebos und Tartaros waren, von denen Nyx das Urei (*ᾠὸν πρώτιστον*) gebar; aus diesem entsprang dann Eros, der, mit Chaos gepaart, die übrigen Geschöpfe in Himmel, Erde und Meer erzeugte und durch verschiedentliche Mischung der Elemente alle Dinge ordnete und belebte. Die von Diodorus Siculus (I, 7) mitgetheilte Kosmogonie ist keine griechische, sondern eine wesentlich ägyptische, wie aus ihrer wesentlichen Identität mit dem von ihm selbst später angeführten kosmogonischen Aussagen der Aegypter erhellt (vgl. I, 10 ff.). Danach sondert eine von selbst entstandene Luftbewegung die ursprünglich im Chaos vermischten Elemente; die schwereren schlammigen sinken zu Boden und scheiden sich allmählich unter beständiger Bewegung zu Land und Meer. Aus der noch schlammig-weichen Erde erzeugen die Strahlen der Sonne durch die Gewalt ihrer Hitze Thiere, und zwar Luft-, Land- und Meerthiere, je nachdem der hitzige (sonnenhafte), erdige oder wässerige Stoff in ihnen überwiegt, u. s. w. Aehnlich einerseits Ovid im Eingange seiner Metamorphosen (I, 5 ff.), nur daß dieser zugleich einen das Chaos ordnenden und gestaltenden Gott zu Hülfe nimmt und das Geschaffenseyn des Menschen nach dem Bilde dieser Gottheit betont; andererseits die ältere ägyptische Mythologie, die natürlich theogonische Processe in größerer Zahl einmischt und z. B. Amun-Ra, den großen göttlichen Bildner, die übrigen Götter und Göttinnen mit seinen Händen machen, und namentlich Horus, den Sohn der Isis, auf einer Drehscheibe formen läßt (vgl. Röth a. a. O. S. 131 ff.). — Dunkel, wildphantastisch und abenteuerlich sind die Kosmogonieen der Indier. Nach dem Gesetzbuche des Manu war das All einst unterschiedslose und ununterscheidbare chaotische Finsterniß, als Gott, der große Urheber der Dinge, erschien und das Urdunkel durch sein Licht verscheuchte, um nun zunächst die Wasser und in ihnen des Lichtes Samen zu schaffen. Aus diesem Samen bildet sich nun ein goldglänzendes Ei, in welchem Brahma ein ganzes Schöpfungsjahr hindurch ruhig und denkend sitzt, bis er es spaltet und aus seiner beiden Hälften Himmel und Erde bildet. Fast ganz so schildert den Schöpfungshergang auch der Mahabharata und überhaupt die meisten Quellen der altindischen My-

thologie, von denen die späteren namentlich darauf noch näher eingehen, wie aus den einzelnen Theilen von Brahma's Körper die verschiedenen Elemente, sowie die verschiedenen Kasten der Menschheit, die der Brahmanen, der Kschatrija's, Waiçja's und Çudra's, hervorgegangen seyen (vgl. überhaupt: Johannsen, die kosmogonischen Ansichten der Inder und der Hebräer, Altona 1833; Wollheim da Fonseca, Mythologie des alten Indien, S. 8 ff.; Lassen, indische Alterthumskunde, III, 307 ff.). — Von den in dieser indischen Schöpfungssage zumeist als karakteristisch hervortretenden Zügen findet sich der vom Weltei als der gemeinsamen Geburtsstätte von Himmel und Erde noch in zahlreichen anderen Mythologieen, nämlich nicht bloß in der phönikischen und hellenisch-ägyptischen (s. oben), sondern auch in derjenigen der alten Chinesen (wonach zugleich mit der Erde der Urriese oder makrokosmische Mensch Panku aus dem Weltei hervorgeht), der Japanesen, der Finnen (in deren altem Nationalepos Kalewala die Bildung von Himmel und Erde aus der oberen und der unteren Hälfte des Eies ganz ähnlich wie bei Manu beschrieben wird), ja vieler Südsee-Insulaner, z. B. der Bewohner von Rajatea im Gesellschaftsarchipel (vgl. Wegener, Geschichte der christlichen Kirche auf dem Gesellschafts-Archipel, I, 161). Andererseits theilen jene Sage vom Hervorgehen der einzelnen Theile der Welt aus den zerstückten Gliedern eines riesenhaften Urmenschen oder menschengestaltigen Gottes mehrere alte Kosmogonieen, z. B. die der Babylonier, wie wir bereits oben sahen, und besonders die altgermanische und skandinavische. Nach ihr bildet sich aus dem schmelzenden Eise des finsteren und kalten Urstoffes (dessen Finsterniß und Kälte von den von Niflheim herüberwehenden eisigen Winden herrührt) unter dem erwärmenden und belebenden Einflusse der von Muspelheim ausgehenden Lichtstrahlen der Urriese Ymir, ein bösartiges Geschöpf, das während eines tiefen Schlafes und Schweißes, wovon es befallen wird, die Ahnherren der übrigen Riesengeschlechter aus seiner linken Hand und seinem Fuße erzeugt. Später geht aus jenem immerfort schmelzenden und tropfenden Eise die Kuh Antumbla hervor, aus deren Euter vier dem Ymir Nahrung gebende Milchströme (entsprechend den vier Strömen des Paradieses, 1 Mos. 2, 19 ff.) hervorfließen. Diese Kuh Antumbla, als das mütterlich zeugende Princip oder das „ewig Weibliche" in der Schöpfung, leckt aus den salzigen Eisfelsen binnen dreien Tagen einen Mann hervor, genannt Buri, den Vater Börr's, welcher letztere mit Bestla, der Tochter des Riesen Belpora, die drei Söhne Odin, Vile und Ve erzeugt. Diese erschlagen den Riesen Ymir und bilden aus seinen Gliedern und Organen die jetzige Welt. Aus seinem Blute schaffen sie die See sammt den übrigen Gewässern, aus seinem Fleische die Erde, aus den Knochen die Berge, aus den Zähnen und den zerbrochenen Knochen die Felsen und Klippen. Aus dem Schädel bilden sie das Himmelsgewölbe, aus dem in der Luft umher zerstreuten Hirne die Wolken u. s. w. Zuletzt schaffen sie aus zwei Bäumen am Meeresstrande die beiden ersten Menschen Askr und Embla (Esche und Erle), die sie mit Seele, Leben, Witz, Gefühl, Sprache und Sinneswerkzeugen begaben. Den gesammten Verlauf dieses Weltbildungsprocesses gliedert die Edda in sieben Schöpfungsperioden, die mit den sieben Tagen des mosaischen Berichts eine gewisse Analogie zeigen (vgl. Mone, Geschichte des Heidenthums, I, 320 ff.; J. Grimm, deutsche Mythologie, I, 525 ff.). — Als gemeinsame Grundzüge aller dieser mythologischen Kosmogonieen, mögen sie nun dem Typus vom Weltei nachgebildet seyn oder dem vom zerstückten makrokosmischen Urmenschen, oder mögen sie endlich der monotheistischen Schöpfungslehre der Bibel vorzugsweise nahe kommen, erscheinen jedenfalls: das Fortschreiten des Weltbildungsprocesses vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren oder vom uranfänglichen Chaos zur abschließenden Menschenschöpfung; desgleichen das Ueberwiegen des Wässers in den Urzuständen der Erde und das Hervortreten eines auf diese Urgewässer reagirenden lichten oder geistigen Princips; endlich die Hervorhebung des gottähnlichen und unmittelbar gottverwandten Ursprungs der Menschen als grundleglichen Vorzugs derselben vor den durch Elementarkräfte aus der Erde

erzeugten Thieren. — Vgl. überhaupt noch A. Wuttke, die Kosmogonieen der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel, Haag 1850; H. Lüken, die Traditionen des Menschengeschlechts, oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden, Münster 1856; sowie die ältere Literatur, wie sie u. A. Hase, Evangel. Dogmatik, S. 134 (4. Aufl.), verzeichnet hat.

2. Die kosmogonischen Vorstellungen der altheidnischen, insbesondere der hellenischen Philosophie erfordern eine eigene Betrachtung. Sie umgehen zwar vielfach das Problem der Weltentstehung, sofern sie die Ewigkeit der Welt oder wenigstens der Weltmaterie voraussetzen; ihr Inhalt ist also im Ganzen mehr kosmologischer als kosmogonischer Art, mehr ideale Spekulation als historische Schilderung des angeblichen Herganges beim ersten Werden der Dinge. Aber um des bedeutenden Einflusses willen, den wenigstens die hervorragenderen dieser Systeme auf die christliche Schöpfungslehre in ihrer normalen wie abnormen Entwickelung gewonnen haben, dürfen doch auch sie von dieser unserer Darstellung nicht ausgeschlossen werden.

In der vorplatonischen Philosophie Beider, der Jonier wie der Dorier (Pythagoräer und Eleaten), spielen die kosmogonischen und kosmologischen Probleme eine hervorragende Rolle, da diese Philosophie wesentlich Naturphilosophie und eben darum fast ihrem ganzen Inhalte nach Kosmologie ist. Die jonischen Philosophen forschen nach dem materialen Princip der Dinge, das sie verschiedentlich bestimmen. Thales setzt es in das Wasser oder das Feuchte; Anaximander in das *ἄπειρον*, d. h. in den quantitativ unendlichen und qualitativ unbestimmten Urstoff der Dinge; Anaximenes in die Luft, aus welcher mittelst Verdichtung und Verdünnung Feuer, Wind, Wolken, Wasser und Erde geworden seyen; Heraklit in das ätherische Feuer, als den allwissenden und allwaltenden göttlichen Urgeist, aus dem Alles geworden sey und zu dem Alles zurückkehre; Anaxagoras in die einst im Chaos unterschiedslos miteinander vermischten Samen der Dinge (Homöomerien), die der göttliche Geist, der absolut einfache, untheilbare und leidenslose *Νοῦς*, entmischt und zum wohlgeordneten Kosmos gebildet habe; Leukipp und Demokrit endlich in die Atome, jene untheilbaren Urkörperchen, die sich nicht durch ihre Qualitäten, sondern nur geometrisch durch Gestalt, Lage und Anordnung von einander unterscheiden und in ihrer Gesammtheit das Volle, neben dem Leeren oder Nichts das andere Urprincip der Dinge, bilden. — Auf ein ideales oder formales Princip der Dinge richten die dorischen Philosophen in Großgriechenland und Sicilien ihr Augenmerk. Die Pythagoräer finden dasselbe in den Zahlen, den geometrischen Gestalten und Verhältnissen; die Eleaten (Xenophanes, Parmenides, Zeno, Melissos) in der begrifflichen Einheit des Seyns. Eine geistreiche Vermittelung des jonischen Standpunkts mit dem eleatischen versuchte Empedokles von Agrigent, der in seinem Lehrgedichte *Περὶ φύσεως* vier materielle und zwei ideelle Principien oder „Wurzeln" der Dinge statuirte, die vier Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer nämlich, und die beiden bewegenden Kräfte der Liebe und des Hasses, von welchen jene die Vereinigung, dieser die Trennung der Dinge bei der Weltbildung bewirkt habe.

In der platonisch-aristotelischen Blüthezeit der altgriechischen Philosophie wiederholt sich der Gegensatz zwischen idealistischer und realistischer (oder materialistischer) Kosmologie zuerst im Verhältniß der platonischen zur aristotelischen, dann in dem der stoischen zur epikuräischen Naturphilosophie. — Plato, dem die Ideen, und zumal die höchste Idee, die des Guten, allein als ewig gelten, erklärt die Welt bestimmt für zeitlich geworden, oder näher für von Gott, dem absolut Guten, aus der qualitätslosen und eigentlich nicht-realen Materie (dem *μὴ ὄν*) gebildet. Zuerst sey die Weltseele durch harmonische Vereinigung der untheilbaren und der theilbaren Substanz gebildet worden, dann der Körper der Welt, der als Ganzes oder als Weltall die Form des Dodekaëders trage, während von den ihn constituirenden materiellen Elementen die Erde kubische, das Feuer pyramidalische, das Wasser ikosaëdrische und die Luft oktaëdrische

Grundformen führen. Dem Verhältnisse der Weltseele zum materiellen Universum entspreche im menschlichen Mikrokosmos das zwischen der im Haupte thronenden unsterblichen Seele und zwischen dem Leibe mit seinen beiden niederen Seelen, dem θυμοειδές und dem ἐπιθυμητικόν, u. s. w. — Ganz anders Aristoteles, der die Welt zwar für endlich dem Raume oder der Ausdehnung nach, aber für ewig der Zeit nach erklärt. Das erste Bewegte in der Welt, das oberste und nächste Objekt der Thätigkeit des „unbewegten Bewegers", ist ihm der Himmel oder speciell der Fixsternhimmel, als die äußerste und oberste der die Erde umkreisenden Sphären, unter welcher dann die von niederen Gottheiten bewegten Planetenhimmel in verschiedenen Bewegungsverhältnissen rotiren. Von den fünf Elementen: Aether, Feuer, Luft, Wasser, Erde, — gehört das Erste ausschließlich dem Himmelsraume und seinen Körpern an, während die vier übrigen in verschiedener Mischung die Erde und die irdischen Körper bilden. Und zwar bildet die irdische Natur eine teleologisch aufsteigende Stufenreihe von immer vollkommener werdenden Wesen, deren oberstes, der Mensch, zu den Seelenvermögen der niederen hinzu noch das der Vernunft gesellt, ohne daß aber darum seine Seele mehr als die bloße Entelechie seines Leibes wäre, also etwa den Vorzug der Unsterblichkeit besäße. — Die Kosmologie der Stoiker nähert sich hinsichtlich ihrer überwiegend idealistischen Haltung mehr der platonischen und der eleatischen, als derjenigen des Aristoteles. Die Welt gilt ihr zwar als ewig, aber nur sofern sie die Wirkung oder das Gebilde der ihr innewohnenden ewigen Kraft, der Gottheit ist. Die Gottheit, welche die Welt als ein allverbreiteter Hauch, als künstlerisch bildendes Feuer, als Seele und Vernunft durchdringt und die einzelnen vernunftgemäßen Keimformen oder λόγοι σπερματικοί in sich schließt, dirimirt sich bei der Weltbildung in die vier Elemente und in die verschiedentlich aus ihnen gemischten Körper. Nach Ablauf einer gewissen Weltperiode kehren vermittelst eines allesverzehrenden Weltbrandes alle Dinge wieder in den Urgrund der Gottheit zurück, welche dann die Welt auf's Neue schafft, um sie schließlich auf's Neue zu zerstören, u. s. f. — Nach der wiederum zu den Behauptungen der realistischen Naturphilosophen, insbesondere Demokrit's, zurückgreifenden Physik Epikur's und seiner Schule existirt von Ewigkeit her der Raum und in ihm die nach Gestalt, Umfang und Schwere unterschiedene Atome. Diese bewegen sich vermöge ihrer Schwere nach unten hin und erzeugen durch Collisionen während ihres Fallens verschiedene Bewegungen, zuerst nach oben und seitwärts, dann jene Wirbelbewegungen, durch welche sich die Welten bilden. Außer der Erde und den sie umgebenden Planeten und Fixsternen, die zusammen eine Welt bilden, existiren noch unzählige andere Welten, die wir nicht sehen. Doch sind die Gestirne sämmtlich nur etwa so groß, als sie uns erscheinen, daher auch nicht bewohnt; die Götter wohnen in den Zwischenräumen zwischen den verschiedenen Welten. Die Thiere und Menschen sind bloße Produkte der Erde; die Bildung der letzteren (deren Seele nach Epikur als ein aus feinen Atomen bestehender, durch den ganzen Leib verbreiteter, luft- und feuerartiger Körper zu denken ist) hat einen stufenmäßigen Fortschritt zu höherer Vollkommenheit zurückgelegt.

Von den philosophischen Richtungen der Epoche der Auflösung des selbstständigen hellenischen Geisteslebens (seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert) erklären die Skeptiker alle sichere Erkenntniß auf physikalischem und zumal auf kosmogonischem Gebiete für unmöglich, während die Eklektiker, wie z. B. Cicero, Elemente der platonischen, der stoischen und der epikuräischen Kosmologie, so gut als dieß eben möglich, zu combiniren und zu mischen suchen. Mit eingehenderem Interesse beschäftigen sich die theosophisch-synkretistischen Schulen der letzten vorchristlichen und der ersten christlichen Zeit mit dem kosmologisch-kosmogonischen Problem, namentlich die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, der Neupythagoräismus und der Neuplatonismus. Nach Philo, als Hauptrepräsentanten der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, steht Gott, als dem absolut aktiven Princip, die form- und qualitätslose Materie (das platonische μὴ ὄν) als Princip der absoluten Passivität von

Ewigkeit her gegenüber. Die Zeit wurde erst, als Gott die Welt bildete, d. h. als er zuerst die Ideenwelt (den Logos oder κόσμος νόητος) producirte und dann die Urbilder dieser Idealwelt der ewigen Materie eindrückte. Die so durch Gottes freie Güte hervorgebrachte Welt, der „Schatten Gottes", ist vollkommen, so weit die Materie das Vollkommene in sich aufzunehmen vermag. — Der Logos oder die göttliche Idealwelt, die nach dieser durchaus platonisirenden Schöpfungslehre des Alexandriners die Mittelursache der Weltentstehung bildet, wird in dem neupythagoräischen und zugleich gnostisirenden Systeme des Numenius von Apamea (um 170) zum Demiurgos, einem zweiten Gotte neben dem obersten rein geistigen Gotte (oder Νοῦς). Dieser zweite Gott, der durch den Hinblick auf die übersinnlichen Urbilder das Wissen gewinnt, das ihn zur schöpferischen Einwirkung auf die Materie befähigt, bildet aus dieser die Welt als den dritten Gott, oder als den Sprößling (ἀπόγονος) der beiden höheren Gottheiten, des Vaters (πάππος) und Sohnes (ἔκγονος). — Im Neuplatonismus endlich, namentlich bei Plotin und Porphyrius, ist das vermittelnde Princip bei der Weltbildung wieder die Ideenwelt, die aber nicht, wie bei Plato, mit der Gottheit identificirt, sondern als Emanation oder Eradiation aus dem höchsten Urguten (dem ἓν καὶ ἀγαθόν) dargestellt wird. Diese Ideenwelt oder göttliche Vernunft (νοῦς) erzeugt als ihre Abbilder die Seelen sammt den von ihnen abhängigen und regierten Körpern, sowie weiterhin die übrigen sinnlich-wahrnehmbaren oder materiellen Wesen. Die Materie ist an sich ein wesenloses μὴ ὄν, dem erst die in sie eingehenden höheren Naturkräfte, die λόγοι, welche vom νοῦς und seinen Ideen abstammen, Gestalt und Leben ertheilen. — Vergl. in Betreff dieser und der übrigen kosmologischen Theorieen der letzten Periode der griechischen Philosophie namentlich E. W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes (Halle 1860), S. 5—111; sowie überhaupt für das ganze vorliegende Gebiet: E. Zeller, die Philosophie der Griechen, 2. Aufl., Tüb. 1856 ff.; A. Schwegler, Geschichte der griech. Philosophie, herausgegeben von C. Köstlin, Tüb. 1859; Fr. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie der vorchristlichen Zeit, Berlin 1863.

Die überwiegend ideale und philosophisch-abstrakte Behandlungsweise, welche die Spekulation dieser Philosophen des klassischen Alterthums dem kosmologischen Problem angedeihen läßt, und die concretere, aber auch viel phantastischere und willkürlichere Lösung, welche eben derselben Frage seitens der mythischen Kosmogonieen der älteren Zeit zu Theil wird, erscheinen bis zu einem gewissen Punkte geeinigt und zugleich mit christlichen Ideen versetzt in einer dritten Hauptgruppe kosmologisch-kosmogonischer Theorieen, der wir hier eine besondere Betrachtung widmen müssen. Es ist ist dieß der Inbegriff

3. der gnostisch-manichäischen Kosmogonieen, oder der kosmogonischen Systeme des innerchristlichen Heidenthums der älteren Zeit. — Die sämmtlichen hieher gehörigen Richtungen erscheinen als paganistische Entstellungen und Mißdeutungen der christlichen Offenbarungswahrheit; sie repräsentiren verschiedene heidnische Weltanschauungen, die „nach Art der Palimpseste durch das Christenthum durchscheinen" (vgl. J. P. Lange, die Genesis ꝛc. S. 45). Zum Alten Testamente nehmen sie alle eine mehr oder minder feindliche Stellung ein, obgleich sie fast ausnahmslos bemüht sind, dem Grundgedanken seiner monotheistischen Schöpfungs- und Weltregierungslehre eine gewisse Stelle innerhalb ihrer in der Hauptsache durchaus heidnischen Ideen anzuweisen. Sie bedienen sich dazu der eigenthümlichen Figur des Demiurgen, jenes Mittelwesens zwischen der Gottheit und der Schöpfung, dem wir bereits bei dem pythagoräisch-platonischen EklektikerNumenius begegnet sind, und zwar hier in einer Form und Ausprägung, die deutlich auf den christlichen Gnosticismus als ihre geschichtliche Grundlage zurückweist. Der Demiurg der Gnostiker ist nicht etwa ein höheres göttliches Princip schöpferischer Weltbildung, wie der platonische Logos oder κόσμος νόητος, sondern vielmehr „Repräsentant des Weltlebens in seinem Unterschiede von Gott"; ein niederer Aeon, der „psychisch mit der nothwendigen Vergänglichkeit alles

Weltlebens verschlungen erscheint, dabei meist zugleich astrologisch gefaßt und auf die Planetensphäre als die unmittelbare Urheberin des niederen tellurischen Weltlebens bezogen wird.“ Ueberall bezeichnet er den zu überwindenden und in der höheren Existenzform des pneumatischen Reiches Christi aufzuhebenden Standpunkt des natürlichen (hylisch-psychischen) Weltlebens; denn die von ihm bewirkte Schöpfung ist nur die unvollkommene Vorstufe der Erlösung; und diese vermag weder er selbst, noch der von ihm gesandte psychische Messias zu vollbringen, sondern allein der pneumatische Christus, jener höhere Aeon, der bei der Taufe im Jordan als ein Stärkerer über den demiurgischen Messias kommt, um durch doketisches Leben, Leiden und Sterben seine Mission zu vollführen. — Je nachdem es nun mehr hellenische, insbesondere platonische Philosopheme oder parsisch-dualistische Grundanschauungen sind, an welche sich dieser Mittelpunkt der gnostischen Spekulation anlehnt, resultirt die ägyptisch-griechische (abendländische) oder die persisch-syrische (morgenländische) Gnosis als Grundform der betreffenden kosmologischen Systeme. In jener erscheint der Uebergang vom göttlichen Seyn und Leben zur Weltbildung und Weltentwickelung wesentlich als Emanation oder als Hervorbringung einer Reihe von immer schwächer und ungöttlicher werdenden hypostatischen Ausflüssen (Aeonen) der Lichtwelt (des Pleroma), deren unterster gewöhnlich der Demiurg ist, der Bildner und Ordner der als gestaltloses μὴ ὄν oder als leere Hülle (κένωμα) der Lichtwelt gedachten Hyle oder Materie. Die parsisch-dualistischen Gnostiker dagegen vermögen die Welt wesentlich nur als Produkt eines Kampfes zwischen den Aeonen des Lichtreichs und zwischen Satan und seinen Dämonen zu denken, wobei die Hyle das vom Satan geschaffene, beseelte und beherrschte, ihm aber theilweise durch die guten Aeonen entrissene Kampfgebiet bildet, also statt als bloßes Scheinwesen, als positiv böse Potenz und Ausfluß des bösen Princips dasteht. Innerhalb dieser beiden großen Hauptgruppen oder Richtungen erscheint die gnostische Kosmologie nun wieder verschiedentlich modificirt, je nachdem das betreffende System eine Frucht samaritanischer Weltanschauung ist, wie das der Simonianer; oder altägyptische Mythologumene reproducirt und mit christlicher Hülle zu überkleiden sucht, wie die ophitische und die valentinianische Gnosis; oder alexandrinisch-jüdische Theosopheme einmischt, wie die Lehre des Basilides; oder vom Standpunkte rein-hellenischer, oder auch pontisch-kleinasiatischer Weltansicht aus eine schroff antijüdische und gesetzesfeindliche Richtung verfolgt, wie die Systeme eines Karpokrates einerseits und eines Marciom andererseits; oder endlich den Dualismus syrischer, persischer und anderer orientalischer Religionen der christlichen Weltanschauung einzuverleiben sucht, wie Saturnin (Satornil), Bardesanes, Tatian und die übrigen Repräsentanten der syrischen Gnosis, denen sich weiterhin der gewöhnlich nicht mehr zum Gnosticismus im engeren Sinne gerechnete Manichäismus anreiht.

Ein näheres Eingehen auf die kosmogonischen Lehren der hier genannten Hauptrepräsentanten des altkirchlichen Gnosticismus erscheint hier unthunlich und unnöthig, da die Systeme derselben bereits in besonderen Artikeln dieses Werkes genauere Darstellungen erfahren haben. Man vergleiche diese einzelnen Artikel, sowie für das ganze vorliegende Gebiet überhaupt: den Art. „Gnosis“ (V, 204—218); die auf die geschichtliche Entwickelung des Gnosticismus bezüglichen Werke von Neander (1818), F. Chr. v. Baur (1835) und Matter (1833); auch R. A. Lipsius, der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwickelungsgang (Separatabdruck aus Ersch und Gruber's Encyklopädie, Leipz. 1862); C. W. King, The Gnostics and their Remains, Ancient and Mediaeval (Lond. 1864), sowie vorzüglich E. W. Möller a. a. O. S. 189—473). — Was den Manichäismus betrifft, so hat die im Grunde mehr heidnisch als christlich gefärbte Weltansicht dieser Sekte durch die neuesten Forschungen im Gebiete der altkirchlichen und mittelalterlichen Sektengeschichte eine hervorragende Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte des christlichen Geistes überhaupt nach seinen abnormen oder häretischen Richtungen gewonnen. Denn wie die Wurzeln dieser

merkwürdigen synkretistischen Religionsform bis in die älteste christliche Urzeit zurückreichen und namentlich, wie der arabische Geschichtschreiber Mohammed-en-Nedim im 10. Jahrhundert zeigt, mit den judenchristlich-gnostischen Sekten der Johannesjünger (Mandäer, Ssabier) und der Elkesaiten (Mogtasilah, nach jenem arabischen Chronisten) verwachsen sind, so verzweigen sich die Ausläufer und Nachtriebe des ausgebildeten persischen Manichäismus des 3. Jahrhunderts durch die ganze Ketzergeschichte der orientalischen wie der occidentalischen Christenheit im Mittelalter, und wie im Priscillianismus und Paulicianismus und in den Lehren der Euchiten, Bogumilen und Albigenser, das Wesentliche der manichäischen Weltansicht in bald so, bald so modificirter Weise fortlebt, so haben sich einzelne Ideen derselben, namentlich solche, die sich auf die Schöpfung der Welt und des Menschen beziehen, selbst bis in die tiefsinnigen gnostisirenden Systeme neuerer christlicher Theosophen, wie J. Böhme, G. Arnold, Fr. v. Baader u. s. w. fortgepflanzt. — Als karakteristisch für die Schöpfungslehre des eigentlichen und ursprünglichen Manichäismus erwähnen wir übrigens nur noch, daß derselbe, entsprechend seiner specifisch antijüdischen Haltung, die Gestalt des Demiurgen aus seinem phantastischen Gemälde der Schöpfung ganz hinwegläßt und die gesammte irdisch-materielle Schöpfung, den Menschen nach Leib und Seele mit inbegriffen, zu einem Produkte Satans und seiner Dämonen, als Nachahmer der Schöpferthätigkeit des Lichtgottes macht. Vgl. außer den älteren Monographieen von Baur (1831), Colditz (1838) u. AA., besonders D. Chwohlsohn, die Ssabier und der Ssabismus (Petersb. 1856. 2 Bde.) und Gustav Flügel, Mani, seine Lehre und Schriften; aus dem Fihrist des Ibn Abi Jakub-an-Nadim. Leipzig 1862.

4. Die spekulativen Kosmogonieen der neueren pantheistisch-materialistischen Naturphilosophie oder des modernen innerchristlichen Heidenthums scheinen auf den ersten Blick keine nähere Verwandtschaft mit den bisher betrachteten Weltschöpfungslehren kundzugeben, wenigstens nicht mit denen des Gnosticismus und der altheidnischen Mythologieen. Und doch fehlt es nicht an einzelnen Berührungspunkten selbst mit diesen Theorieen, mag auch immerhin die Beziehung, welche zwischen den kosmologischen Vorstellungen der althellenischen Philosophen und zwischen denjenigen der modern-pantheistischen oder atheistischen Spekulation stattfindet, die direktere und mehr offen zu Tage liegende seyn.

Im Allgemeinen besteht zwischen der Schöpfungslehre des modernen pantheistischen Heidenthums und zwischen den analogen Systemen der älteren Zeit der Hauptunterschied, daß jene die freie schaffende und bildende Mitwirkung eines persönlichen Schöpferwillens noch viel vollständiger vom Weltentstehungsprocesse ausschließt, als dieß bei den entsprechenden Vorstellungen und Lehren des früheren Heidenthums im Ganzen der Fall war. Das moderne Heidenthum denkt im Allgemeinen noch viel anti-monotheistischer und überhaupt anti-theistischer über den Schöpfungshergang, als das ältere; es eliminirt somit den Begriff der Schöpfung selbst weit gründlicher und vollständiger, als die in dieser Hinsicht weniger consequenten Theorieen der älteren Zeit dieß gethan hatten. — Am weitesten geht in dieser Richtung der eigentliche Materialismus oder der rein und consequent ausgebildete Sensualismus, wie er in den Systemen der englischen Freidenker und Deisten seit Hobbes, desgleichen in denjenigen der französischen Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts, sowie endlich am folgerichtigsten in den Lehren der modernen wissenschaftlichen Atomistik Deutschlands, bei Büchner, Vogt, Moleschott u. s. w. hervortritt. Von einer eigentlichen Erschaffung der Welt kann nach diesen Theorieen so wenig die Rede seyn, daß zugleich mit dem persönlichen geistigen Schöpfer auch aller Geist überhaupt, alle Freiheit und Unsterblichkeit, kurz alle ethischen Principien, und sammt diesen auch die physischen Principien der Krystallbildung, der Pflanzen- und Thierbildung weggeläugnet werden, daß also hier nur der Stoff, und zwar der abstrakte, in eine unendliche Vielheit hypothetischer Stofftheilchen von unendlicher Kleinheit zersplitterte und zerbröckelte Stoff, zur bewirkenden Ursache

und zum Erklärungsgrunde sämmtlicher gegenwärtiger wie vergangener Erscheinungen des Lebens gemacht wird. Am allerconsequentesten erscheint diese den Stoff als solchen vergötternde und für ewig erklärende Weltansicht in H. Czolbe's „Neuer Darstellung des Sensualismus" (Leipzig 1855) durchgeführt. Danach ist die Welt ohne Anfang gleichwie ohne Ende; die Materie existirt von Ewigkeit her, sowohl ihren Atomen oder kleinsten Stofftheilchen, wie ihren wesentlichen organischen Formen nach; sie ist absolut anfangslos und gleichewig mit der Weltseele, die man als das sie zusammenhaltende und belebende Princip betrachten kann (vgl. die neueste Schrift dieses Consequentesten aller modernen Materialisten: „Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniß im Gegensatze zu Kant und Hegel. Naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Princips." Jena u. Leipzig 1865). Eine ähnliche absolute Stabilitätstheorie, welche die erste Entstehung der Welt ganz und gar läugnet, hat auch der Frankfurter Geologe H. G. O. Volger in seiner „Natürlichen Geschichte der Erde" (Frankf. 1857) vorgetragen, nur mit dem Unterschiede von Czolbe, daß er wenigstens für die einzelnen Zeiträume der an sich allerdings für anfangslos erklärten Weltexistenz einen allemal vom Niederen zum Höheren aufsteigenden Entwickelungsgang der Erde sammt ihren Organismen statuirt und diesen Entwickelungsgang in ewigem Kreislaufe des Werdens und Vergehens sich beständig wiederholen läßt. Annähernd und bedingter Weise haben auch L. Büchner („Aus Natur und Wissenschaft", 1862. S. 72 ff.), sowie K. Vogt in seiner Beschreibung der „Nordfahrt von Dr. G. Berna (Frankfurt 1863) sich dieser Volger'schen Ansicht von einem „kreisenden Entwicklungsgang" der Erde und ihrer organischen Bewohner angeschlossen, der Letztere namentlich gestützt auf die Beobachtung, daß schon die allerältesten Urgebirge, wie Gneiß, Glimmerschiefer, Granit u. s. w., die metamorphosirten Reste organismenhaltiger oder versteinerungsführender Gesteine in sich schlössen (vgl. „Ausland", 1863. S. 627 ff.).

Im Unterschiede von dieser sensualistischen Weltewigkeitslehre betrachtet der Pantheismus die Welt sowohl ihrem Stoffe wie ihrer Form nach als zeitlich geworden, faßt sie aber als den Ausfluß oder als die nothwendige Evolution einer dem Weltstoff zu Grunde liegenden ewigen Kraft oder Idee, welche der in der Welt sich selbst gegenständlich werdende Gott ist. Je nachdem diese absolute Idee als primitive Einigung von Geist und Natur oder von denkender und ausgedehnter Substanz, welche bei der Schöpfung auseinandertreten, gedacht wird, oder als völlig substanzloses Wesen, als reiner Begriff oder absoluter Geist, resultirt die realistische oder idealistische Grundform der pantheistischen Weltansicht, von welchen jene an Spinoza und Schelling, diese an Fichte und Hegel ihre vornehmsten Repräsentanten unter den neueren Philosophen hat. Für Beide gleicherweise ist die Annahme eines eigentlichen Schöpfungsaktes im Grunde eine Unmöglichkeit, da sie eine Transscendenz ihres Gottes über der Welt überhaupt nicht kennen, die letztere vielmehr nur als eine besondere Existenzform der Gottheit, als eine Entwickelungsphase oder Manifestationsweise des ihr inne wohnenden und in ihr zu seiner Selbstverwirklichung gelangenden Princips des Göttlichen auffassen. „Die Annahme einer Schöpfung", sagt Fichte (Vom seligen Leben, S. 160 f.), „ist der Grundirrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre und insbesondere das Urprincip des Juden- und Heidenthums." Und Hegel erklärt Gott, sofern er vor und außer der Erschaffung der Welt in sich ist, für „die ewige, abstrakte Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt ist." Sofern diese Idee kraft ihrer absoluten Freiheit „das Andere als ein Selbstständiges aus sich entläßt", setzt sie die Welt (Philosophie der Religion, II, S. 181. 206 ff.). So erklärt auch z. B. Marheinecke, auf Hegel'scher Grundlage fußend, die Welt für „die Erscheinung Gottes außer sich oder für die Entäußerung seines Wesens"; und D. F. Strauß sagt: „Dreieinigkeit und Schöpfung sind, spekulativ betrachtet, eins und dasselbe, nur das eine Mal rein, das andere Mal empirisch betrachtet!" (Dogm. I, 639). — Die neuere Naturphilosophie pantheistischer Richtung hat sich im Ganzen mehr an das

Schelling'sche Identitätssystem, als an Hegel's Begriffsphilosophie angeschlossen, da jenes ihrer concret realistischen Tendenz und sinnlich-empirischen Methode nothwendig mehr befriedigende Anhaltspunkte gewährt, als diese mit ihren eben so kühnen als abstrakt verstandesmäßigen Construktionen. Im Anschlusse an Schelling hat Oken die ganze Welt für Gott in seiner materiellen Daseynsform erklärt, welche sich zur ideellen verhalte, wie Eis zum Wasser, oder wie der Inbegriff aller Zahlen zur Null als dem Fundamentalprincip der Mathematik. Insbesondere den Menschen hat er für die volle Manifestation Gottes, für Gott auf der Stufe seiner vollkommensten Selbsterfassung und Selbstverwirklichung erklärt. Und zwar ist ihm der Mensch in dem Maaße die ideale höhere Einheit der gesammten organischen Schöpfung, insbesondere der Thierwelt, daß er das ganze Thierreich als Einen auseinandergelegten Menschenleib, die Thierleiber als lauter einseitig ausgebildete menschliche Leibesorgane, die Thierseelen aber als Vereinseitigungen gewisser Vermögen oder Eigenschaften der menschlichen Seelen auffassen zu müssen meinte. Womit die andere Eigenthümlichkeit seiner Naturbetrachtung zusammenhängt, zufolge welcher er die ganze organische Welt und selbst den Menschen nach Leib und Seele aus Monaden oder Infusorien entstehen läßt, also Pflanzen, Thiere und Menschen für nichts Anderes als für metamorphisirte oder organisch entwickelte Infusorien erklärt. — Aehnliche, nur zum Theil weniger phantastische und naturwissenschaftlich besser gesicherte und gesichtete Ideen über das Verhältniß Gottes zur Schöpfung als seiner nothwendigen Selbstoffenbarung haben noch neuerdings mehrere auf Schelling'scher Grundlage stehende pantheistische Naturphilosophen ausgesprochen, z. B. Theodor Rohmer in seiner „Kritik des Gottesbegriffs" (1855) und in „Gott und seine Schöpfung" (1857); C. G. Carus in dem anziehend geschriebenen Werke „Natur und Idee, oder das Werdende und sein Gesetz" (1861) und Chr. German in dem Schriftchen „Schöpfergeist und Weltstoff, oder die Welt im Werden" (1862). Allen diesen ist die Welt nicht sowohl von Gott als vielmehr aus Gott hervorgebracht, eine Emanation des göttlichen Urgeistes, eine successive Selbstpotenzirung der absoluten Idee, vermöge welcher dieses Urnichts sich durch die Stufen des Aethers, der kosmischen Materie, der gröberen planetarischen Materie und der organischen Substanz hindurch allmählich zu der ebenso materiellen wie geistigen Existenzweise der thierischen und menschlichen Organismen entwickelt. Für die Bildung des Weltraums und des Erdkörpers im Ganzen wird dabei fast jedesmal die berühmte Nebular-Hypothese von Kant und Laplace als maßgebende Theorie in Anspruch genommen, gleichwie die Entstehung der Gebirgsschichten der Erdrinde nach Maßgabe der quietistischen (d. h. unmerklich langsam vor sich gehende und nur im Verlaufe von Jahrtausenden und Jahrmillionen zu Stande kommende Veränderungen der Erdoberfläche statuirenden) Erdbildungstheorie Lyell's und seiner geologischen Schule construirt, und ebenso eine allmähliche Entwickelung der organischen Arten des Pflanzen- und Thierreichs aus ganz wenigen Urtypen im Anschlusse an Darwin's Transmutations- oder Entwickelungshypothese behauptet wird. Gerade bei dieser in's Detail der naturwissenschaftlichen Fragen eingehenden Ausführung der modern-pantheistischen Schöpfungslehre tritt ihre innere Verwandtschaft mit den mythologischen Kosmogonieen des antiken Heidenthums und des altkirchlichen Synkretismus oft genug in augenfälliger Weise zu Tage. Wie denn z. B. in der ungeheuren Hohlkugel, als welche Carus (a. a. O. S. 154 ff.) die Erde aus den nach Maßgabe von Laplace's Hypothese zusammengeballten und rotirenden Aethermassen des Weltraums sich bilden läßt, gewissermaßen das Weltei der orientalischen Schöpfungsmythen wiederkehrt; während die ausschweifenden Zahlenannahmen, deren Beide, die Lyellianer und die Darwinisten, zur Construktion ihrer urweltlichen Entwickelungsperioden bedürfen, an die analogen chronologischen Ungeheuerlichkeiten der ägyptischen und der indischen Mythologie erinnern, und wie nicht minder zwischen den abenteuerlichen Metamorphosen der Transmutationstheorie und den fabelhaften theo-, kosmo- und geogonischen Verwandlungsprocessen, wie

sie die urgeschichtlichen Sagen fast aller Heidenvölker berichten, eine unläugbare Aehnlichkeit besteht. So glaubt man sich unwillkürlich auf das Gebiet Ovidischer Metamorphosen versetzt, wenn man die Phantasieen eines Demaillet (oder pseudonym Telliamed), Buffon, Lamarck, Geoffroy St. Hilaire, des anonymen Autors der „Vestiges of the Natural History of Creation" (London 1844) und andere Vorläufer der Darwin'schen Theorie liest und daraus ersieht, wie in der Urzeit aus Kräutern allmählich Sträucher, aus Sträuchern dann zuerst niedere, nachher höhere und vollkommenere Bäume geworden seyn sollen; wie die Versuche von Fischen, sich über die Oberfläche des Wassers zu erheben, zunächst fliegende Fische und später durch deren Entführung auf die Bäume der Inseln und Küsten, Vögel oder Kletterthiere erzeugt haben sollen; oder auch, wie aus einem schwimmenden Bären zunächst ein Seehund, weiterhin ein Delphin und endlich ein Wal geworden sey, u. s. w. Aber auch die etwas besonnenere Fassung, wie sie Charles Darwin in seinem berühmten Werke über die Entstehung der Arten (On the Origin of Species, 1859) dieser Verwandlungslehre mittelst seiner Annahme einer „natürlichen Züchtung oder Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampfe um's Daseyn", sowie unter Zuhülfenahme der ungeheuer ausgedehnten urweltlichen Zeiträume der Lyell'schen Geologie ertheilt hat, schließt doch immer noch eine Fülle von Abenteuerlichkeiten in sich, die oft genug an die Fabeln der alten Mythologieen gemahnen. Und zumal das Endergebniß dieser Theorie: die Behauptung, daß sämmtliche Thiere und Pflanzen von vielleicht nur vier bis fünf Stammformen, ja vielleicht gar nur aus einer einzigen Urzelle entsprossen seyen, daß also (um mit Chr. German a. a. O. S. 45 zu reden) „die Wege, in deren späterem Verlaufe wir dort der Ceder, hier dem Mammuth begegnen, in ihren ersten Ursprüngen ununterschieden nebeneinanderliegen", oder daß Rose, Tanne, Palme, Biene, Schlange, Frosch, Giraffe, Mensch u. s. w. sämmtlich als die im Laufe von Billionen von Jahren auseinander entwickelten Erzeugnisse Einer gemeinsamen Urkeimschicht zu betrachten seyen, zumal dieses Endergebniß mißt sich an phantastischer Kühnheit und Willkür mit den tollsten Phantasieen der hellenischen oder der phönicisch-babylonischen Theogonie und Kosmogonie. Auf jeden Fall ist es ein tief pantheistischer Zug, ein allem Glauben an einen persönlichen, ewig lebendigen Gott innerlichst entfremdetes Bewußtseyn, was sich in dieser bei der allerneuesten Naturforschung so beliebt gewordenen Entwickelungs- und Verwandlungshypothese ausspricht; und es muß zum mindesten als grobe Inconsequenz, wenn nicht vielmehr als trügerische Phrase und leere Heuchelei gelten, wenn die Repräsentanten dieses Standpunkts nun doch noch die Begriffe Schöpfer oder Schöpfung bisweilen in den Mund nehmen und z. B. von „Gesetzen, die der Schöpfer an die Materie gelegt", oder von einer „Weltschöpfungs- und Weltregierungsthätigkeit des Allmächtigen", oder von einem Eingreifen des mächtigen Schöpfers in den Mechanismus der menschlichen Natur" u. s. w. reden, wie sich dieß Alles in Schriften, wie jene „Vestiges" oder wie Darwin's „Origin of Species", oder bei dem entschieden naturalistisch gerichteten Physiologen J. M. Schiff u. AA. mehr, häufig genug zu lesen findet, während consequentere Vertreter derselben pantheistisch-materialistischen Weltansicht, wie Vogt, Büchner, Burmeister u. s. w. sich wenigstens des Ausdrucks „Schöpfer" zu enthalten wissen, mögen sie sich auch an den gewöhnlichen Sprachgebrauch bezüglich des Wortes Schöpfung anschließen. — Vgl. überhaupt Zöckler, „Zur Lehre von der Schöpfung", in den Jahrbb. für deutsche Theologie, Jahrg. 1864, S. 688 ff.; sowie was insbesondere die Kritik der Darwin'schen Entwicklungstheorie betrifft, desselben Aufsatz: „Die Speciesfrage", ebendas. 1861, S. 659 ff.; nebst den eben hierauf bezüglichen Abhandlungen von Frohschammer (Athenäum Bd. I. Heft 3. München 1862) und Fabri (Briefe wider den Materialismus, 2. Auflage, S. 219 ff.); auch Ulrici, Gott und die Natur (Leipz. 1862), S. 302 ff., und F. W. Schultz, Schöpfungsgeschichte (Gotha 1865), S. 47 ff.

Wie die bisher betrachteten Schöpfungslehren des älteren und neueren Heiden-

thums das kosmogonische Element im Allgemeinen auf Kosten des monotheistischen betonen, also mit anderen Worten an die Stelle einer freien Schöpferthätigkeit die naturgesetzlich gebundenen Aktionen eines der Welt immanenten Weltbildungsprincips oder gar das blinde Walten roher Naturkräfte setzen, so legen dagegen

II. Die Schöpfungstheorieen des älteren Judenthums und des judaisirenden Christenthums vieler Kirchenväter und neuerer Theologen

alles Gewicht mit einseitiger Ausschließlichkeit auf Gottes Antheil am Schöpfungshergang, unter Vergleichgültigung oder Verkümmerung dessen, was die Kräfte und Gesetze der von ihm in relativer Selbstständigkeit gesetzten Creatur zur Erzeugung eines geordneten zeitlichen Verlaufes der Weltentstehung beitragen mußten. Wie dort die Welt lediglich als *φύσις* oder natura gedacht wird, so hier lediglich als *κτίσις* oder creatura. Wie dort Alles dahin tendirt, eine in unermeßlichen Zeiträumen stattgehabte Selbsterzeugung der Natur oder gar eine absolute Anfangslosigkeit der Welt zu behaupten, so neigt dagegen der abstrakt jüdische und judaisirende Schöpfungsbegriff zu der Vorstellung hin, als habe Gottes Allmacht die Welt nicht nur aus Nichts, sondern auch in einem Nichts von Zeit, d. h. in einem Augenblicke und wie mit einem Zauberschlage hervorgebracht. — Hieher gehört es, wenn

1. auf dem Gebiete des eigentlichen Judenthums nicht bloß die Erschaffung von Himmel und Erde aus Nichts (2 Makk. 7, 28.) sehr scharf betont, sondern auch auf das gänzlich Nichtige, Ohnmächtige und Hinfällige der Creatur im Vergleich zu Gott mit besonderem Nachdruck hingewiesen wird, wenn also z. B. das Buch der Weisheit (Kap. 11, 23.) im Anschluß an ältere prophetische und poetische Vorbilder (z. Ps. 33, 6. Jes. 40, 12. 22. 48, 13 ꝛc.) Gott mit den Worten anredet: „Die Welt ist vor dir, wie das Zünglein der Wage oder wie ein Tropfen des Morgenthaues, der auf die Erde fällt"; wenn anderwärts von den Bergen und Felsen der Erde gesagt wird, daß sie „wie Wachs zerschmelzen vor dem Odem des HErrn" (Judith 16, 18. vgl. Ps. 97, 5. Mich. 1, 4), oder wenn von einem „Vergehen der Himmel wie Rauch", von einem Niederfallen der Sterne gleich den Feigen eines geschüttelten Feigenbaumes u. s. w. die Rede ist (vgl. Jes. 51, 6. 34, 4. Offenb. 6, 13). Es entspricht dem schroffen Supranaturalismus, ja dem annähernden Akosmismus einer solchen Weltanschauung, wenn die sechs Schöpfungstage der Genesis nicht nur im Sinne strengster Buchstäblichkeit gefaßt werden (wie dieß z. B. von Josephus, Antiqq. I, 2 geschieht), sondern wenn obendrein nicht sowohl Zeiträume als vielmehr Momente einer gewissen stufenmäßig geordneten Aufeinanderfolge von an sich gleichgültigem Zeitwerthe in ihnen erblickt werden. Dies Letztere ist namentlich bei Philo der Fall, der, trotz seiner platonisirenden Annahme einer Ewigkeit der Materie, die Bildung und Entwickelung derselben zum geordneten Kosmos als ein Werk betrachtet, das Gott nöthigenfalls in einem Augenblicke hätte vollbringen können und das er nur, damit das Ganze geordnet vor sich gehe, auf sechs Tage vertheilt habe. S. de opif. mundi. Tom. I. p. 3: „*Ἓξ δὲ ἡμέραις δημιουργηθῆναί φησι (Μωυσῆς) τὸν κόσμον, οὐκ ἐπειδὴ προσεδεῖτο τοῦ χρόνων μήκους ὁ ποιῶν· ἅμα γὰρ πάντα δρᾷν εἰκὸς θεὸν, οὐ προσταττοντα μόνον, ἀλλὰ καὶ διανοούμενον· ἀλλ᾽ ἐπειδη τοῖς γινομένοις ἔδει τάξεως, τάξει δ᾽ ἄριθμος οἶκεῖος, ἀριθμῶν δὲ φύσεως νόμοις γεννητικώτατος ὁ ἕξ, κτλ.* Vgl. auch Legg. allegor. Tom. I. p. 41 u. ö.

2. Auf altkirchlich-patristischem Gebiete wurde nicht nur der absolute Karakter des Nichts, aus welchem Gott die Welt geschaffen habe, mit aller Schärfe hervorgehoben, wie z. B. von Tertullian im Gegensatze zum vermittelnden Dualismus des Gnostikers Hermogenes (adv. Hermog. c. 2), oder von den späteren Vertretern des kirchlichen Creatianismus, z. B. Ambrosius, Hieronymus, die Scholastiker seit Petrus Lombardus u. s. w.: es fehlte hier auch nicht an nachdrücklichen Versicherungen dessen, daß Gott eigentlich gar keiner Zeit zur Hervorbringung

der Welt und des Weltinhalts bedurft habe und daß dem Sechstagewerke lediglich die Bedeutung eines ordnungsmäßigen Schema's für den Stufengang der Schöpferthätigkeit zukomme. Namentlich die Alexandriner schließen sich in dieser Hinsicht ganz an Philo's obige Behauptung an. Clemens läugnet es geradezu, daß die Welt in der Zeit geworden sey, da vielmehr auch die Zeit erst mit den Dingen geworden. Die auf die sechs Tage vertheilten Schöpfungswerke Gottes folgten nur ihrem Range nach eins auf das andere, während sie eigentlich in Gottes Gedanken zugleich vollendet worden seyen. Beweis dafür sey die Stelle 1 Mos. 2, 4., wo das „*ὅτε ἐγένετο, ᾗ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καί τὴν γῆν*", offenbar eine unbestimmte und zeitlose Ausdrucksweise (*ἐκφορὰ ἀόριστος καὶ ἄχρονος*) sey (Strom. l. VI. c. 16. p. 813. 815). Auf Grund ebenderselben Stelle der Genesis behauptete auch Origenes, daß Alles auf Einen Tag geschaffen worden und daß nur um der Ordnung willen die Eintheilung des Schöpfungsaktes in einzelne Tage stattgefunden habe (adv. Cels. l. VI. c. 50; Comment. in Ecclesiastic. c. 18, 1). Dieser mit dem Beginne der Zeit erfolgten Erschaffung der Welt stellte er übrigens eine ewige Schöpferthätigkeit Gottes gegenüber, die er freilich nur auf die Hervorbringung der Geisterwelt bezog (de princip. I, 2, 10. III, 5, 3). — Auch Athanasius sagt: „*Τῶν κτισμάτων οὐδὲν ἕτερον τοῦ ἑτέρου προγέγονεν· ἀλλ' ἀθρόως ἅμα πάντα τὰ γένη ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ προςτάγματι ὑπέστη* (Or. II. contra Arian. c. 60); und ebenso entschieden behaupten Basilius d. Gr. und Gregor v. Nyssa in ihren Auslegungen des Hexaëmeron das Augenblickliche, Zeitlose und wie auf Einen Schlag Vollendete der Weltschöpfung. Sie berufen sich dafür auf 1 Mos. 1, 1., wo das בְּרֵאשִׁית nach der vorzugsweise genauen Uebersetzung des Aquila durch *ἐν κεφαλαίῳ*, „im Ganzen", d. h. „in Kurzem, in Einem Zuge" (*ἀθρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ*), zu erklären sey. Ganz ähnlich auch Ambrosius: „Pulcre quoque ait: in principio fecit, ut incomprehensibilem celeritatem operis exprimeret, cum effectum prius operationis impletae, quam indicium coeptae explicuisset" etc. (in Hexaëm. I, 2), sowie nicht minder Augustinus, der ebenfalls unter Berufung auf 1 Mos. 2, 4. oder auch auf Sir. 18, 1. („Qui manet in aeternum, creavit omnia simul" — im Griechischen: *ἔκτισε τὰ πάντα κοινῇ*) die nicht zeitliche, sondern logische Bedeutung der sechs Tage behauptet (de Genesi ad lit., l. V. c. 5: „Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies et spiritalis et corporalis, de qua fieret, quod faciendum esset"), ja dieselben so sehr allegorisirt und spiritualisirt, daß er gleichsam nur sechs einzelne Blicke Gottes und der Engel auf das in Einem Momente zum Abschluß gelangende Schöpfungswerk daraus macht (l. c., l. IV. c. 24. 28. 33). Wenn auch nicht gerade diese Auffassung des Sechstagewerks, so doch der ihr zu Grunde liegende Gedanke eines mit Einem Male erfolgten Abschlusses der Weltschöpfung, sowie der damit zusammenhängende Satz, wonach die Welt „non in tempore, sed cum tempore" geschaffen worden, sind von Augustin auf die bedeutenderen Scholastiker des Mittelalters (z. B. auf Thomas v. Aquin, Summa I, 19) übergegangen und so gewissermaßen zum Gemeingute der orthodoxen Kirchenlehre der späteren Zeit geworden. — Von irgend welchen Versuchen, die Schöpfungstage etwa im Sinne von längeren Perioden zu fassen, also der gesammten Schöpferthätigkeit Gottes statt einer in's Kurze zusammengezogenen, vielmehr eine verlängerte und gedehnte Beschaffenheit zu ertheilen, findet sich nirgendwo eine Spur, weder bei den Kirchenvätern noch bei den Scholastikern. Und Alles, was man von Zeugnissen und Belegen hiefür aufzuführen versucht hat, z. B. die bekannte Stelle von den sechs Jahrtausenden, welche die Welt nach dem Vorbilde der sechs Schöpfungstage dauern werde, in der Ep. Barnabae (c. 11), oder einige Aussprüche Augustin's, worin die Bedeutung der sechs Tage verallgemeinert zu werden scheint (außer den bereits angeführten Stellen z. B. noch de Civ. Dei XI, 6. de Gen. contra Manich. I, 14; de Gen. ad lit. I, 17. u. s. f.) — alles dieß beruht auf mehr oder weniger grobem Mißverständnisse und willkürlich eintragender Inter-

pretation der betreffenden Stellen. — Vergl. F. W. Schultz, Schöpfungsgeschichte, S. 323 ff.; Athan. Bosizio, das Hexaëmeron und die Geologie (Mainz 1865), S. 359 ff.; auch C. Bindemann, der heil. Augustinus, Bd. II. S. 425 ff.

3. Auch in neuerer Zeit macht sich noch vielfach eine gewisse judaisirende oder abstrakt monotheistische Behandlung der Schöpfungslehre bemerklich, sowohl bei den Dogmatikern der römischen Kirche, von denen z. B. Bellarmin und Petavius (Theol. dogmat. l. III. c. 5) sich eng an die einschlägigen Bestimmungen eines Augustin und Thomas anschließen, als auch auf evangelisch-kirchlichem Gebiete, wo wenigstens die starr buchstäbliche Fassung des Sechstagewerkes als eines genau 6 × 24stündigen Zeitraums, wie sie seit Luther (Vorrede zu den Predigten über 1 Mos., Bd. 33. S. 24 ff. der Erl. Ausg.) in der orthodoxen Dogmatik allgemein üblich wurde, etwas unverkennbar Judaisirendes und übertrieben Supranaturalistisches hat, was das organische selbstständige oder kosmogonische Element des Schöpfungshergangs nicht gehörig zu seinem Rechte kommen läßt und sich mit dem wahren Sinne des biblischen Schöpfungsberichtes gleicherweise wie mit den unumstößlich feststehenden Thatsachen der geologischen und astronomischen Wissenschaft in Widerspruch begibt. Denn wie diese letzteren einen vorirdischen Ursprung der Himmelskörper, eine nur langsame und allmähliche Entstehung der Gebirge, sowie überhaupt der Schichten und Lagen unserer jetzigen Erdoberfläche, endlich eine Succession vieler der gegenwärtigen vorausgegangener und jedesmal zum großen Theile wieder zerstörter Organismenschöpfungen, deren Reste noch in den Versteinerungen der Uebergangsgebirge und der folgenden Formationen bis herauf zum Diluvium vorliegen, als im Wesentlichen unzweifelhafte Wahrheiten ergeben, so erfordert andererseits das Hexaëmeron der Genesis eine streng buchstäbliche Deutung oder eine Auffassung seiner Tage als 24stündiger Zeitabschnitte umso weniger, da sowohl 1 Mos. 1, 3. als 1 Mos. 2, 4 (namentlich die letztere Stelle, die schon Origenes und Augustin, wie wir sahen, mit einem gewissen Rechte für ihre mystisch-ideale Deutung des Begriffes „Tag" geltend machten) geradezu dazu nöthigen, die Schöpfungstage als Zeiträume von mehr oder minder unbestimmter Länge zu denken, und da nicht minder theils die mit 1 Mos. 1. wenigstens theilweise parallelen kosmogonischen Schilderungen in Ps. 104. und Hiob Kap. 38., theils die Analogie der dem Offenbarungsberichte sicherlich urverwandten Schöpfungssagen der alten Perser und Etrusker (s. oben) eine solche mehr ideale Fassung des Sechstagewerks, zufolge welcher die „Tage" etwa im Sinne von Jahrtausenden nach Ps. 90, 4. 2 Petr. 3, 8. gedacht werden, entschieden nahe legt und begünstigt. Alle diejenigen Versuche zur apologetischen Behandlung der biblischen Schöpfungsgeschichte also, welche die ältere buchstäbliche Deutung der sechs Tage angesichts jener physikalischen und dieser exegetischen Thatsachen fortwährend aufrecht zu erhalten bemüht sind, müssen als Nachwirkungen des abstrakt monotheistischen Schöpfungsbegriffes des älteren Judenthums bezeichnet werden, die das wahre Verhältniß des Schöpfers zu seiner Schöpfung im Interesse eines allzu schroffen Supranaturalismus verkennen. Von den verschiedenen Hypothesen zur Ausgleichung des Hexaëmerons mit der Geologie und Astronomie, wie die neuere Apologetik sie ausgebildet hat, gehören hieher hauptsächlich zwei, deren eine die langen Zeiträume der Erd- und Gebirgsbildung, zu deren Annahme die geologisch-paläontologische Forschung nöthigt, als thatsächlich anerkennt und vor das Sechstagewerk verlegt, während die andere die Thatsächlichkeit einer so langen Dauer der urweltlichen Epochen bestreitet und die geologischen Formationen mit ihren Versteinerungen erst nach dem in 1 Mos. Kap. 1. erzählten Schöpfungsprocesse entstehen läßt.

Da diese letztere Hypothese zur Erklärung der überaus großen Zahl der in den verschiedenen Gebirgsschichten eingebetteten Petrefakten, sowie überhaupt der Großartigkeit der geologischen Phänomene, sich besonders auf die 1 Mos. Kap. 6—9. erzählte große Noachische Fluth, nebst den sonstigen Kataklýsmen und Erdrevolutionen, von denen die Sagen der Urzeit berichten, zu stützen genöthigt ist, so kann man sie kurzer-

hand als die Sündfluthshypothese bezeichnen, gleichwie sie, um ihres ausschließenden Gegensatzes zu den modernen naturwissenschaftlichen Ansichten willen, die Hypothese der Antigeologisten zu heißen verdient. Ihren Grundgedanken oder die Annahme eines auf die Noachische Fluth zurückzuführenden Ursprungs der versteinerten Muscheln und Thierskelette, die sich auf und in den Gebirgen befinden, deuteten bereits Tertullian (de pall. c. 2) und Hippolyt (Refutat. haeres. I, 14) an; und zahlreiche neuere Apologeten der biblischen Urgeschichte adoptirten eben diese Erklärungsweise, indem sie bald mehr theologische, bald vorzugsweise naturwissenschaftliche Argumente zu ihren Gunsten geltend machten. So Leibnitz in seiner „Protogaea", und um dieselbe Zeit mehrere antideistische Apologeten Englands, wie J. Woodward (An essay towards the natural history of the earth, 1696, u. ö), Thom. Burnet (Telluris theoria sacra, 1698) u. Andere; desgleichen der Züricher Arzt und Physiker Scheuchzer, der Verfasser der „Physica sacra" (1727), des „Herbarium diluvianum" und jener berühmten Abhandlung: „Homo diluvii testis", worin er in dem menschenähnlichen versteinerten Skelet eines Riesensalamanders die Gebeine eines bei der Sündfluth umgekommenen Urmenschen nachzuweisen suchte. Auch noch im gegenwärtigen Jahrhundert haben einige Theologen und theologisch gerichtete Naturforscher ihren Scharfsinn zur Vertheidigung dieser Ansicht aufgeboten, namentlich der russische Geologe Stephan Kutorga („Einige Worte gegen die Theorie der stufenweisen Entwickelung der organischen Wesen der Erde", 1839), der Franzose Sorignet (La Cosmogonie de la Bible devant les Sciences perfectionnées, 1854), die Engländer Granville Penn (Comparative Estimate of the Mineral and Mosaical Geologies, 2. edit. 1825), Evan Hopkins (Cosmogony, or the Principles of Territorial Physics, 1865) u. AA.; in Deutschland die Katholiken E. Veith („Die Anfänge der Menschenwelt", apologetische Vorträge über 1 Mos. 1—11., 1865) und Athan. Bosizio („Das Hexaëmeron und die Geologie, Briefe über die Anwendung der geologischen Forschungen bei der Auslegung der heiligen Schöpfungsgeschichte", Mainz 1865), sowie auf protestantisch-theologischem Gebiete besonders Keil (in Dieckhoff's und Kliefoth's kirchl. Zeitschr. 1860. S. 479 ff.; und in seiner Erklärung des Pentateuchs, Bd. I. 1861. S. 9 ff.). — Eine gewisse principielle Wahrheit läßt sich dieser Theorie allerdings wohl insofern beimessen, als ihr Protest gegen die extravaganten Annahmen der Geologen in Betreff einer vieltausend-, ja millionenjährigen Dauer der Erdbildungsepochen jedenfalls ein zum großen Theile berechtigter ist und der Noachischen Fluth sowie den übrigeu verwüstenden Fluthen aus der Zeit der ältesten Menschheitsgeschichte sicherlich ein bedeutend größerer Antheil an der Bildungsgeschichte der Erde zugeschrieben werden darf, als dieß neuerdings meist zu geschehen pflegt. Aber außer den Petrefakten der sogenannten Diluvialformation, sowie höchstens der obersten Tertiärschichten, lassen sich die Ergebnisse der geologischen Forschung nur unter Anwendung der höchsten wissenschaftlichen Willkür auf diese Fluthen zurückführen. Die in den unteren Gebirgsschichten, von den Tertiärformationen an abwärts, enthaltenen Versteinerungen lassen sich unmöglich als erst im Verlaufe der Menschheitsgeschichte entstandene Bildungen denken; und zumal die Steinkohlenformation, das unverkennbare Produkt des allmählichen Versinkens massenhafter Pflanzenschichten, kann schlechterdings nur den unbestimmbar langen Zeiträumen einer vormenschlichen Entwickelungsgeschichte unseres Erdballs ihre Entstehung verdanken.

Erweist sich die antigeologische Sündfluthshypothese sonach hauptsächlich aus Gründen der Naturwissenschaft als unhaltbar, so sind es vornehmlich exegetische Gründe, die gegen die zweite der hieher gehörigen Theorieen sprechen, gegen die sogenannte Restitutionshypothese nämlich, oder die Annahme, daß die Erdbildungsepochen als Zeiträume von der seitens der geologischen Wissenschaft postulirten Ausdehnung vor das Sechstagewerk zu verlegen, dieses also als eine Restitution, als eine schließliche

Wiederzurechtbringung und ordnende Verklärung der vorher durch öftere Katastrophen und Revolutionen verwüsteten und in chaotische Verwirrung gebrachten Erdoberfläche aufzufassen sey. Diese Hypothese, in welche gewöhnlich die theosophisch-gnostisirende Idee von einer störenden Einmischung des Satans und seiner Dämonen in die Reihenfolge urweltlicher Schöpfungs- und Zerstörungsakte während des Thohu-Wabohu (1 Mos. 1, 2), oder gar von einer schöpferischen Mitwirkung dieser abgefallenen Geister bei der Entstehung der mißgestalteten und ungeheuerlichen Thier- und Pflanzenformen der Urzeit aufgenommen wird, verdankt ihre erste Begründung und wissenschaftliche Ausbildung dem trefflichen schottischen Theologen Thomas Chalmers (in seinem „Review of Cuvier's Theory of the Earth", 1814), dem dann zunächst die Engländer Buckland (Vindiciae geologicae, 1820; Reliquae diluvianae, 1823; Bridgewater-Tractat über „die Urwelt und ihre Wunder", 1836, u. s. w.), Card. Wisemann (Twelve Lectures on the Connexion between Science and Revealed Religion, 1835, 5. edit. 1861), J. Pye Smith (Relations between the Holy Scripture and some Parts of Geological Science, 1839 u. ö.); dann die Deutschen G. H. v. Schubert (Geschichte der Natur, 2. Aufl. Th. I.), Andreas Wagner (Geschichte der Urwelt, 2. Aufl, 1858) und J. H. Kurtz (Bibel und Astronomie, nebst Zugaben verwandten Inhalts; eine Darstellung der biblischen Kosmologie ꝛc. 1842. 5. Aufl. 1864) folgten, von welchen namentlich der Letztgenannte jene aus den Schriften eines Böhme, St. Martin, Fr. v. Meyer, Baader und anderer Theosophen geschöpfte Annahme eines von den gefallenen Geistern geübten Einflusses auf die urweltliche Entwickelung sorgfältig ausgebildet und zur Begründung der ganzen Hypothese benutzt hat. — Zur modern naturwissenschaftlichen Kosmogonie und Geogonie steht diese Hypothese in einem besonders günstigen Verhältnisse, da ihr die Befriedigung auch der ausschweifendsten Forderungen der Geologen in Bezug auf die immens lange Dauer der Erdbildung offenbar ein Leichtes ist. Aber von exegetischer Seite her ist gewiß mit Recht gegen sie geltend gemacht worden, daß die schlichte Erzählung des Hexaëmeron die Entstehung des Lichtes, der Wolken, des Wassers und Landes, der Gewächse und Thiere deutlich nicht als wiederholte, sondern als erstmalige Schöpfungen darstelle, und daß sie insbesondere mit dem in Vs. 2. über das Thohu-Wabohu Gesagten weder irgendwelchen Wechsel von aufeinander gefolgten Schöpfungs- und Verwüstungsprocessen, noch auch eine Betheiligung des Satans und seiner Dämonen hiebei andeute, daß vielmehr das einfache „Und die Erde war wüste und leer" unmöglich anders als im Sinne eines primitiv chaotischen Zustandes oder einer der nachmaligen Entwickelung, Ordnung und Bildung bedürftigen creatio prima gefaßt werden könne. Auch spricht der Umstand gewiß wenig zu Gunsten der Restitutionshypothese in ihrer gewöhnlichen Fassung, daß die früheren (in die Zeit von 1 Mos. 1, 2. fallenden) Bildungs- und Umwälzungsprocesse Millionen von Jahren gewährt haben sollen, während doch das Restitutionswerk genau nur 6 × 24 Stunden für sich in Anspruch genommen habe; — offenbar ein sonderbarer Contrast, dessen auffallende Härte und Geschmacklosigkeit selbst dann nicht ganz beseitigt wird, wenn man mit einigen Vertretern der Hypothese die streng buchstäbliche Fassung der Tage fallen läßt und Perioden von kürzerer Dauer, etwa von mehreren Jahrhunderten, aus denselben macht.

Ermangeln sonach diese beiden Versuche zur Festhaltung des buchstäblichen Karakters der Schöpfungstage der ausreichenden wissenschaftlichen Begründung, so bleibt in der Hauptsache nur ein dritter Weg zur Ausgleichung der biblischen mit der modern-naturwissenschaftlichen Kosmogonie betretbar. Es ist dieß der einer unmittelbaren Parallelisirung der als Schöpfungsperioden gefaßten sechs Tage mit den Hauptepochen der geologischen Entwickelung, oder die Hypothese der Harmonisten oder Concordisten. Mit der näheren kritischen Betrachtung dieses dritten Ausgleichungsversuchs betreten wir zugleich das Gebiet

III. der normalen (concret-theistischen) Vermittelung zwischen den kosmogonischen Theorieen des Judenthums und des Heidenthums.

Eine direkte Concordanz zwischen Geologie und Genesis mittelst der sogenannten Periodendeutung oder der Erklärung der „Tage" im eigentlichen Sinne hat zuerst George Cuvier, der berühmte Schöpfer der paläontologischen oder comparativ-anatomischen Wissenschaft unserer Zeit, herzustellen versucht (Théorie de la terre; Recherches sur les ossemens fossils, 1821). An ihn hat sich dann eine ganze Reihe sowohl von naturwissenschaftlichen wie von theologischen Apologeten der biblischen Schöpfungsgeschichte angeschlossen; auf ersterem Gebiete z. B. Beudant, de Luc, Marcel de Serres (La Cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques; deutsch von Steck, 1841), de Rougemont (Histoire de la terre, deutsch von Fabarius, 1856); Hugh Miller (The testimony of the Rocks, or Geology in its bearings to the two theologies, natural and revealed, 1857), Pfaff (Schöpfungsgeschichte, 1855), N. Böhner (Naturforschung und Culturleben, 1859. 2. Aufl. 1863); auf theologischer Seite aber J. P. Lange (Posit. Dogmatik, 1851. S. 260 ff.), Ebrard (die Weltanschauung der Bibel und die Naturwissenschaft, in der Zeitschrift „Die Zukunft der Kirche", 1847); Delitzsch (Commentar über die Genesis, 1853); Ph. Fr. Keerl (der Mensch, das Ebenbild Gottes 2c., 1861); auch neuestens die beiden Katholiken Giov. Bapt. Pianciani, S. J. (Commentatio in historiam creationis Mosaicam, Romae 1851; Cosmogonia naturale comparata col Genesi, ib. 1862) und F. H. Reusch in Bonn (Bibel und Natur, Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhältniß zu den Ergebnissen der Naturforschung, Freib. 1862). — Wo das harmonische Verfahren dieser Forscher ein gründliches, die Parallele bis in's Einzelne hinein ausführendes ist, da wird die Combination der sechs Tage mit den Epochen der Erdbildung in der Regel so vollzogen, daß dem ersten Tage (1 Mos. 1, 1—5) die azoische Periode oder die Zeit der Bildung der noch versteinerungslosen Urgebirge parallelisirt wird; mit dem zweiten Tage (1 Mos. 1, 6—10) wird etwa die Bildung der Uebergangsgebirge mit ihren frühesten Spuren organischen Lebens, z. B. gewissen Farn, Polypen, Schnecken, Crustaceen, zusammengebracht; auf den dritten Tag (1 Mos. 1, 11—13) wird die Entstehung und jugendlich üppige Entfaltung jener colossalen Pflanzendecke der Erde angesetzt, von der wir in den Schichten der Steinkohlenformation die mächtigen Ueberreste vor Augen haben; der vierte Tag (1 Mos. 1, 14—19) wird als die Entstehungszeit der zunächst auf die Kohlenlager folgenden Gesteine, der sogenannten Permischen und Triasbildungen u. s. w. gefaßt; der fünfte Tag (1 Mos. 1, 20—23) als die Zeit der Lias- und Kreideformationen mit ihren zahlreichen Resten von niederen Wirbelthieren, namentlich von Wasser- und Sumpfthieren; der sechste Tag endlich (1 Mos. 1, 24. 24) als die Tertiär- und Diluvialzeit oder als die Schöpfungsepoche der in geordneter Stufenfolge auf den Menschen, die Krone der Schöpfung, abzielenden höheren Thierwelt, namentlich der großen Landsäugethiere aus den Geschlechtern der Dickhäuter und Wiederkäuer u. s. w. Bezüglich des Verhältnisses der irdischen Schöpfung zur himmlischen und zu den Thatsachen der Astronomie wird die Parallele, meist in näherem oder entfernterem Anschlusse an Laplace, ungefähr so vollzogen, daß dem ersten Tagewerke die Bildung des kosmischen Urlichts im Allgemeinen zugeschrieben wird; dem zweiten die Scheidung des planetarischen Fluidums zu rotirenden Ring- und Kugelgestalten und die allmähliche Verdichtung der letzteren, insbesondere der Erdkugel, bis zu ihrer jetzigen Größe; dem dritten die zunehmende Abkühlung der Erdrinde und die Entstehung des Meeres und der Gewässer; dem vierten die Klärung der Erdatmosphäre von dem früheren Uebermaße ihrer Dünste, sowie die Herstellung des jetzigen Verhältnisses der Sonne, des Mondes und der Planeten zur Erde und zum Wechsel ihrer Tages- und Jahreszeiten, u. s. f. — Verschiedene der Schwierigkeiten, wie sie das Hexaëmeron dem naturwissenschaftlich Gebildeten auf den ersten Blick dar-

zubieten scheint, werden auf diesem Wege in befriedigender Weise gehoben, namentlich der Hauptanstoß, daß das Licht vor der Sonne und die Sonne erst nach der Erde geschaffen seyn soll, der, wie eben angedeutet, durch die Annahme, daß die Darstellung in 1 Mos. 1, 14—19. eine optische oder bloß phänomenologische sey, beseitigt wird. Andere Fragen bleiben freilich offen, wie z. B. die nach dem Verhältniß der sechs Tage oder Perioden hinsichtlich ihrer verschiedenen Dauer, sowie nach ihrer speciellen Abgränzung von einander, die von den verschiedenen Harmonistikern in ziemlich verschiedener Weise angenommen wird, da die Gesammtzahl der geologischen Epochen eigentlich bedeutend mehr als bloß sechs beträgt (nach einigen Geologen sogar über 20—30), eine direkte Combination derselben mit den Schöpfungstagen also nur mittelst eines irgendwie reducirenden oder zusammenziehenden Verfahrens möglich ist. Auch ist der Umstand eine ziemlich beträchtliche Schwierigkeit, die eine allzu specielle Harmonisirung der mosaischen mit den geologischen Schöpfungsperioden in der That verbieten muß, daß jene ersteren offenbar ein stufenmäßiges Fortschreiten des organischen Lebens von der Pflanzen- zur Thierwelt, und zwar innerhalb dieser von den Wasserthieren zunächst zu den Kriechthieren und Vögeln und dann erst zu den eigentlichen Landthieren darstellen, während nach der geologischen Schöpfungsgeschichte Thiere und Pflanzen vom ersten Anfange an gleichzeitig in's Daseyn getreten, und in gleichmäßigem Stufengange allmählich von unvollkommeneren zu vollkommeneren Bildungen aufgestiegen sind. Die älteste der uns bekannten geologischen Perioden mit organischen Resten, die sogen. paläozoische Epoche oder die Zeit der ersten Anfänge organischen Lebens in den Uebergangsgebirgen, scheint sogar weit reicher an thierischen als an pflanzlichen Organismen gewesen zu seyn; denn neben 5000 bis 6000 Thierspecies, die man in den Schichten dieser Epoche entdeckt hat, kennt man höchstens 700 bis 800 Arten von Pflanzen aus eben dieser Zeit. Daß die zahlreichen Zoophyten und Aktinozoen der Uebergangsformationen wohl eher als vegetabilische, denn als animalische Wesen zu betrachten seyen (so Giov. Pianciani a. a. O.), dieß ist eine ziemlich willkürliche Ausflucht, durch welche die betreffende Schwierigkeit kaum verringert, geschweige denn beseitigt wird. Und ganz ebenso oder noch bedenklicher steht es um jenen anderen Lösungsversuch (v. Rougemont's; Pianciani's in der zweiten der oben angeführten Schriften; auch A. K. Koch's: „Die sechs Schöpfungstage oder die mosaische Schöpfungsgeschichte in vollem Einklang mit der Geognosie", Wien 1852), wonach die Pflanzenschöpfung des dritten Tagewerks nicht etwa in den vegetabilischen Fossilien der Uebergangsgebirge und der Kohlenformation, sondern in den phytogenen Gesteinen der alleräItesten Formationen, z. B. den Diamanten und Anthraciten der silurisch-devonischen Gruppe, oder auch in dem wenigens theilweise phytogenen Granit, Gneiß und Glimmerschiefer der Urgebirge, ihre jetzt kaum mehr erkennbaren Reste hinterlassen hätte. Weder diese noch so manche andere specielle Incongruenz zwischen Geologie und Genesis wird durch Hypothesen von der Art der hier angeführten, und erführen dieselben auch die scharfsinnigste Ausbildung, jemals in völlig befriedigender Weise auszugleichen seyn, noch kann überhaupt auf diesem Wege scharfsinniger Combination der naturwissenschaftlichen Thatsachen mit dem mosaischen Berichte jener anderen fast noch wichtigeren Aufgabe des schöpfungsgeschichtlichen Apologeten Genüge geleistet werden, die in der Wahrung des zarten poetischen Duftes und des schlicht und kindlich erzählenden Karakters der heiligen Urkunde als einer nicht chronologisch oder streng historisch, sondern ideal und in großen Zügen schildernden Berichterstattung besteht.

Je unverkennbarer nämlich diese „älteste Urkunde des Menschengeschlechts", wie Herder in seiner bekannten trefflichen Schrift sie nennt, als eine großartige prophetische Conception, als Produkt einer heiligen Geschichtschreibung im höheren Style, ja wenn man will, als rückwärts schauende Prophetie mit poetisch-visionärer Darstellungsform (Kurtz, H. Miller, Reusch &c.) erscheint; je deutlicher sie nicht die Elemente der Geologie lehren, sondern die Grundbegriffe aller Theologie offenbaren will, je unzwei-

felhafter der von ihrem Urheber festgehaltene Gesichtspunkt nicht der naturgeschichtliche, sondern der religiöse und heilsgeschichtliche ist: desto entschiedener wird auf eine specielle Durchführung des Vergleichs bis in alle Einzelheiten hinein zu verzichten und bei einer nur idealen Concordanz, bei einer Erweisung der Uebereinstimmung beider Berichte in ihren großen Hauptzügen stehen zu bleiben seyn. Nur ein solches ideales Harmonisirungsverfahren, wie es außer Einigen der bereits oben Genannten (Delitzsch, Keerl, Reusch ꝛc.) neuestens namentlich Fr. Michelis (in verschiedenen Aufsätzen seiner Zeitschrift: „Natur und Offenbarung", z. B. Jahrg. I, 102 ff. II, 61 ff. VIII, 91 ff. u. ö.), Luthardt (Apologetische Vorträge, 4. Aufl. 1865, S. 73 ff.) und Fr. W. Schultz („Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel, Gotha 1865) beobachten, ermöglicht auch eine richtige Würdigung der so überaus bedeutsamen Berührung des mosaischen Berichts nach seiner formellen Seite mit dem heiligen Wochencyklus und Sabbathinstitute des Alten Bundes oder der Sechszahl der göttlichen Schöpfungsakte als des Urbilds der den Menschen im Reiche Gottes vorgeschriebenen Ordnung für ihr Arbeiten und Schaffen. Nur auf Grund solcher bloß idealen Harmonistik wird es ferner möglich, das Wahre und Haltbare auch der beiden früher betrachteten Auslegungsversuche mit herüberzunehmen und sonach mit den Restitutionisten eine theilweise Mitwirkung der satanischen Mächte bei den Katastrophen der Urzeit und bei den Mißbildungen der ältesten Schöpfungsepochen zu statuiren, mit den Antigeologisten aber eine vorsichtige Haltung gegenüber den Behauptungen der modernen Wissenschaft einzunehmen und die hohe Bedeutung auch der Noachischen Fluth und anderer Naturereignisse der späteren Zeit für die Bildungsgeschichte unserer gegenwärtigen Erdoberfläche gehörig in Anschlag zu bringen. Nur der ideale Harmonistiker vermag endlich jene Grundgedanken des biblischen Berichts gehörig an's Licht zu stellen, deren Uebereinstimmung mit den großen Hauptthatsachen geologischer Forschung wichtiger als alles Uebrige und bei weitem der schlagendste Beweis für den geoffenbarten Karakter jenes ersteren ist: die der Organismenschöpfung vorausgehende Entstehung der unorganischen Elemente des Erdkörpers nämlich; die von allem Anfange an getrennte Erschaffung der einzelnen Arten, Ordnungen und Klassen der Pflanzen und Thiere (das „ein jegliches nach seiner Art", 1 Mos. 1, 11. 12. 21. 24. 25), sowie endlich das allmähliche Aufsteigen dieser Repräsentanten der organischen Schöpfung zum Menschen als dem gipfelmäßigen Abschluß und beherrschenden Zielpunkt des ganzen Schöpfungsprocesses.

Wird so der Schöpfungshergang seiner kosmogonischen Seite oder seinen Beziehungen zur Naturgeschichte der Erde und ihrer Bewohner nach mit gehöriger Sorgfalt und mit gesundem Geschmack und Takt apologetisch behandelt, so wird eben damit jener tieferen spekulativen oder metaphysischen Lösung des Problems der Weg gebahnt, die auch seiner theologischen Seite, d. h. seinen Beziehungen zum ewigen Seyn und Leben der Gottheit, mehr und mehr gerecht zu werden sucht. In dieser letzteren Hinsicht kommt es, wenn der ächt-christliche oder concret-theistische Schöpfungsbegriff die ihm gebührende normale Ausbildung erhalten soll, wesentlich und vornehmlich darauf an, daß mit dem Streben, den Schöpfungsakt als ein Produkt der freien trinitarischen Selbstbestimmung des persönlichen Gottes zu begreifen, mit der trinitarischen Gestaltung des Schöpfungsbegriffes also, immer mehr Ernst gemacht werde. Dazu gehört aber Beides: eine möglichst reichhaltige und erschöpfende Verwerthung des biblischen Begriffs einer Erschaffung des Alls durch den Sohn als das absolute Urbild der im freien Geistesleben des gottbildlichen Menschen zu ihrer Vollendung gelangenden Welt (Joh. 1, 1—3. Hebr. 1, 2. 1 Kor. 8, 6. Kol. 1, 16 ꝛc.), und nicht minder eine sorgfältige spekulative Ausbildung der Idee einer Erschaffung der Welt im Geiste Gottes oder, wie das Alte Testament dieß ausdrückt, „durch den Hauch seines Mundes", d. h. durch jenes mütterlich bildende und belebende Princip, jene vollendende Lebensmacht der Gottheit, von welcher die organische Disposition, Gliederung und ursprüngliche Entwickelung der nach dem Bilde und durch das Wort des Sohnes geschaf-

fenen Weltwesen ausgeht (Ps. 33, 6. 104, 30. Hiob 33, 4; vgl. 1 Mos. 1, 2). Wie jener Begriff der Schöpfung durch den Sohn über die meisten der die creatio prima betreffenden Fragen, namentlich auch über die nach dem wahren Sinne des ἐξ οὐκ ὄντων, den erforderlichen Aufschluß bieten wird, so sind es dagegen die Vorgänge der creatio secunda, die bereits in die irdische Weltzeit fallende (also nicht mehr cum tempore, sondern schon in tempore geschehene) successive Erschaffung der organischen Wesen, sowie die Regelung des Verhältnisses dieser Erdengeschöpfe zur himmlischen Welt und ihren Bewohnern, worauf der Begriff einer Schöpfung im Geiste Gottes ein nach den verschiedensten Seiten hin lehrreiches Licht fallen macht. Durch den Begriff einer Schöpfung durch den Sohn gilt es ebenso, das wahre Wesen der Transscendenz Gottes in seinem weltschöpferischen Verhalten darzulegen, wie durch die Lehre von der Schöpfung im göttlichen Geiste die Immanenz dieses Verhaltens anschaulich entwickelt und beschrieben werden muß. Jene erstere Lehre dient vor Allem dazu, das Wahre am Deismus für den christlichen Schöpfungsbegriff zu verwerthen, während die letztere das Wahre am Pantheismus, und insbesondere an der Transmutations- oder Entwickelungstheorie des modernen naturwissenschaftlichen Pantheismus, für denselben nutzbar zu machen gestattet und anleitet. Kurz, durch jene wird der abstrakt-monotheistische Schöpfungsbegriff des Judenthums, durch diese der bald mehr polytheistische, bald mehr pantheistische oder atheistische Schöpfungsbegriff der heidnischen Weltansicht überwunden, von allen einseitigen, abergläubigen und abenteuerlichen Vorstellungen gereinigt und in's ächt Christliche oder concret Monotheistische verklärt.

Vergl. als besonders werthvolle Beiträge zu dieser Fortbildung der christlichen Schöpfungslehre im Sinne einer auf biblischem Grunde ruhenden und dabei eben so philosophisch durchgebildeten wie naturwissenschaftlich erleuchteten theistischen Spekulation: J. P. Lange, Posit. Dogmatik, S. 244 ff. — Martensen, Dogmatik. §. 59 ff. — Schöberlein, „Ueber das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit (Jahrbb. für deutsche Theologie, 1861. S. 1 ff.). — Sengler, die Idee Gottes, Bd. II, 314 ff. — G. Mehring, die Grundsätze der kritischen Selbstvoraussetzung oder die Religionsphilosophie (1864), S. 237 ff. — Ueber den ganzen Gegenstand überhaupt ist von den bereits angeführten Werken namentlich Schultz's „Schöpfungsgeschichte" zu vergleichen, sowie meine zum Theil schon citirten Abhandlungen in den Jahrbüchern für deutsche Theol. 1860. Hft. IV. S. 775 ff. 1861. III. S. 659 ff. 1864. IV. S. 688 ff.; auch der Aufsatz: „Die neuesten Versuche zur Ausgleichung der biblischen Schöpfungsgeschichte mit der Geologie", in der Gütersloher apologetischen Monatsschrift: „Der Beweis des Glaubens", Heft I. 1865. S. 28 ff. Zöckler.

Schubert, Gotthilf Heinrich von, nimmt in der Geschichte des religiösen Lebens von Deutschland eine ganz eigenthümliche Stellung ein. Er ist nicht Theologe von Fach, hat auch nicht, wie Philipp Wackernagel, Fr. v. Meyer, Karl Ritter und sonstige Mitglieder der anderen Fakultäten, irgend eine theologische Disciplin gefördert, noch wie Eilers, Eichhorn, v. Raumer und Richter in Berlin durch eine kirchenregimentliche Stellung einen direkten Einfluß auf die Gestaltung irgend einer Kirchengemeinschaft geübt; ja er hat nicht einmal, wie Baader und Geistesverwandte, wirklich neue Gedanken in die deutsche Theologie eingeführt, und dennoch hat er auf dem Lebensgebiete der evangelischen Kirche Deutschlands durch ein halbes Jahrhundert weckend, belebend, anregend, versöhnend und sammelnd, also im eigentlichen Sinne erbauend, eine Wirksamkeit geübt, die nicht unterschätzt werden darf. Er war zu derselben durch die glücklichste Vereinigung trefflicher Gaben ausgerüstet. Ein wohlgebildeter kräftiger Leib setzte ihn in den Stand, ebensowohl auf den Höhen des Sinai, wie in der einsamen Studierstube vor Folianten oder mit der Lupe in der Hand seinem unbegränzten Verlangen nach Belehrung und dem gleich starken Drange nach mündlicher oder schriftlicher Mittheilung nachzugeben. Dieser Arbeitskraft entsprach die merkwürdige Receptivität seines Geistes, welchem sich kein Wissensgebiet verschloß. Der alten und neuen Spra-

chen in Wort und Schrift mächtig, mit der Geschichte aller Zeiten vertraut, tief und mit Neigung in die mathematischen Wissenschaften versenkt, Naturhistoriker von Fach durch die Frische und Beweglichkeit seines Geistes in den Stand gesetzt, jeden Augenblick und zu jedem Zwecke über den ganzen Schatz seiner Kenntnisse zu verfügen, und bei alledem insoweit Dichter, um den Spekulationen eines Schelling, Oetinger, Baader folgen zu können, gehörte er zu den geistig reichsten und universellsten Männer seiner Zeit. Und diese ganze Fülle seines Wissens hat Schubert mit Freiheit und Bewußtseyn unter den Dienst des göttlichen Wortes gestellt und es nicht verschmäht, „als ein so hochgelehrter Mann" den Kindern und den Einfachsten im Volke ein Führer zum Leben zu werden. Doch liegt darin nur ein Theil seiner pastoralen Wirksamkeit, die sich im Uebrigen kaum besser als unter dem Bilde einer großartigen Wechselbank veranschaulichen läßt. Wie diese ohne selbst produktiv zu seyn, doch der Produktion einer ganzen Landschaft zum kräftigsten Hebel dienen kann, so hat der leicht empfängliche und freundlich mittheilende Schubert die gegenseitige Verbindung zahlreicher Freunde des Reiches Gottes geknüpft und die Früchte seines Fleißes und fremder tiefer Spekulation denen zur Wohlthat gemacht, die in Berührung mit ihm traten. Es kann von ihm gesagt werden, daß von seiner Schwelle Niemand gegangen ist, ohne eine bestimmte Segnung empfangen zu haben. Da aber die Zahl derer, welch irgend eine Strecke ihres Lebens mit ihm gegangen sind, eine eben so große, wie ihre Menge eine bunte ist, aus den verschiedensten Landschaften des deutschen Reichs, aus den verschiedensten Parteien der christlichen Kirche herstammend, so dürfte es kaum ein Gebiet unseres kirchlichen Lebens geben, dem er ganz fremd geblieben wäre. Wie ihn der Mangel wirklicher Produktivität darin unterstützte, denn er hatte weder einem Hengstenberg noch einem Schelling gegenüber etwas Eigenes festzuhalten, so kam ihm auch ein anderer Mangel seines inneren Seyns, der in der Zeit seiner Bildung den Grund fand, trefflich zu Statten. Schubert war Christ, aber confessionslos in dem kühnsten Sinne des Wortes; er hatte keine Kritik, kein Auge für die Fehler des Anderen; wo sein warmes Wort ein freundliches Gehör fand, sein empfängliches Gemüth Nahrung erhielt, wo er überhaupt irgend in eine Verwandtschaft mit dem trat, was ihn erfüllte, da hatte er eben nur für das Gute, für den Segen, den er nicht verderben wollte, Augen und drückte die Hand des alten Knebel in Weimar und des jungen Grafen von Platen in Erlangen so herzlich, wie die eines Kraft und Spleiß. Darum hat aber auch seine Milde Tausende ergriffen, welche das kräftigere Wort nicht vertragen konnten.

Aus dem Vorgesagten erhellt deutlich, welche Aufgabe die Erinnerung an Schubert an dieser Stelle zu lösen hat. Es kann nicht erwartet werden, daß die Systeme, welche Schubert der Reihe nach in seinen Hauptwerken von der „Nachtseite" an bis zu seinem „Erwerb und Erwartungen" niedergelegt hat, hier reproducirt werden, denn diese Systeme haben in der Geschichte der Wissenschaft keine mehr als vorübergehende Bedeutung gehabt, und am allerwenigsten eine solche, die ihre Besprechung in einer theologischen Encyklopädie rechtfertigte. Ein desto höheres Interesse aber gewinnt die Geschichte eines Lebens, das ein unaufhörliches, mindestens 65 Jahre lang, ein bewußtes Nehmen und Geben mitten in den Brennpunkten unseres Lebens darstellt und das eben dadurch unzertrennlich in die Kirchengeschichte dieser Zeit verwebt ist.

Gotthilf Heinrich Schubert ist am 26. April 1780 zu Hohenstein im sächsischen Erzgebirge geboren. Sein Vater Christian Gottlob Schubert, damals Pfarrverweser, später Pastor in Hohenstein, war ein ernster, einfacher, aber vielseitig gebildeter und gläubiger Schüler von Christian August Crusius. Seine Mutter, eine Tochter des Pfarrers Werner, „schien eines jener Gefäße zu seyn, durch welche Gott nur wohlthun und segnen will. Sie war ein Bild der Liebe, der Demuth und der stillen Gottergebenheit. Es war eine Liebe, welche wenig Worte machte, sondern immer nur in ihrem Herzen sprach: „„Herr Jesu, ich will deine arme Magd, will ganz dein seyn, hier bin ich, leite du mich nach deinem Wohlgefallen."" Dabei waren aber Fleiß und

Ordnung und eine glückliche Gabe des Leitens nicht minder ihr Theil; „es hat wohl selten eine Frau in ihrer ganzen Umgebung so viel willige Unterwürfigkeit und Gehorsam, so viel Ehrfurcht und Liebe gefunden, als diese. So wenig gesprochen und so viel gethan haben wohl wenige Frauen.“ An dieser Mutter, deren Erbe er war, hat sich Schubert's Geist im Stillen genährt, und eine fromme Schwester, Eleonore, machte es sich noch zur besonderen Aufgabe, die Keime christlichen Lebens, die in sein Herz gelegt waren, mit Bewußtseyn zu pflegen. Sie erzählte ihm aus der heiligen Geschichte und Anderes aus dem Reiche Gottes; sie erklärte ihm, was ihm an der Rede der Eltern dunkel blieb, sie erschloß ihm den Sinn unserer Feiertage. So verstand sie es namentlich am Charfreitage des J. 1785, zu ihm in einer Weise von der Geschichte des Todes Jesu zu reden, daß das Kind einen Eindruck empfing, den ein langes Leben nicht abzuschwächen vermochte, an dessen Ende er jene Stunde als die Weihe für die That des Lebens bezeichnet.

Von seinem Vater hatte Gotthilf Heinrich Schubert einen geheimnißvollen Familienzug, die Gabe des Traumes empfangen. Es geschah kaum ein wichtigeres Ereigniß in der Familie Schubert's, ohne daß es durch einen Traum beeinflußt oder doch wenigstens angezeigt worden wäre. Dieser angeborenen Richtung des Knaben nach der Nachtseite des Lebens wurde eine von ihm selbst gesuchte Kräftigung in den Berichten alter Bergleute vom doppelten Gesicht und manchen anderen Wundern der Tiefe, und er gewöhnte sich von Kindheit auf, jedem Zeugniß für das Hineinragen der übersinnlichen Welt in die sinnliche nachzugehen. So wuchsen in aller Verborgenheit die beiden Hauptzüge in Schubert's theologischem Karakter mit ihm auf. Seinen Unterricht empfing er der Reihe nach in Hohenstein, in Lichtenstein bei seinem Schwager, dem Rektor Hüttenrauch und in Greiz. In Lichtenstein, war Karl Gottlieb Bretschneider (s. d. Art.) sein Mitschüler, eine Kameradschaft, die Schubert's Ehrgeiz wiederholentlich stachelte. Einen wirklichen Einfluß gewinnt erst der Unterricht auf ihn, den er auf dem Gymnasium zu Weimar empfing; denn dort hat er eine Richtung eingeschlagen, die länger als ein Jahrzehnt seinen Weg bestimmt hat. Das Gymnasium stand unter dem Rektorate Böttiger's, des Freundes von Göthe und Schiller, und unter der Oberleitung von Herder. Zu den Schülern gehörten Karl Heinrich Peucer, nachher als Rechtsgelehrter hoch gestiegen, als Ueberſetzer moderner Dichtungen beliebt, Karl Benedikt Hase, der zu Paris verstorbene berühmte Alterthumsforscher, Froriep, später Mediciner und als solcher nicht minder bedeutend wie jene in ihren Fächern, und der feine, ernste Martin Leberecht de Wette (s. d. Art.). Der herrschende Geist in der Schule war die Verehrung für die Männer, deren Dichtungen eben Weimar's Glanz darstellten, der Cultus des Genius in seinen schüchternen Anfängen. Wie Herder überhaupt nach den vor Kurzem durch die Tagebücher Müller's bekannt gewordenenen Notizen einen weit tieferen Eindruck auf seine Zeitgenossen gemacht hat, als wir anzunehmen geneigt sind, so hat er auch als Ephorus des Gymnasiums zu Weimar ein persönliches, einflußreiches Verhältniß zu den Primanern gehabt und jedem Einzelnen von ihnen die Gelegenheit geboten, sich ihm näher bekannt zu machen. Schubert unternahm dieß durch eine lange und gründliche Ausarbeitung, in welcher er die Gedanken Herder's über den Zusammenhang, welchen der Wohnplatz des Menschen mit seiner geistigen und sittlichen Entwickelung hat, auf selbstständige Weise auszuführen versuchte. Der Verfasser der Philosophie der Geschichte der Menschheit öffnete dem strebsamen Jünglinge sein Haus und gab ihm Antheil an den Lehrstunden, in welchen er seine eigenen Söhne für das Studium vorbereitete. Schubert gab sich dem alten Meister mit Wärme hin und bezeichnete ihn als „einen Mann, dem er, wenn es seyn müßte, zu Fuße und barfuß, in Hitze und Frost, Hunger und Durst mitten hinein nach Asien nachziehen möchte, um sich an seinem Anblick und Worte zu erfreuen und zu beleben.“ Zu der Frau und den Kindern des Dichters trat er in ein Freundschaftsverhältniß, welches bis in seine spätesten Zeiten hinab gedauert hat, und die näheren Bekannten der Familie, wie Jean

Paul, wurden auch die seinigen. Durchaus gerüstet bezog Schubert im J. 1799 die hohe Schule zu Leipzig, um evangelische Theologie zu studiren. Der wesentlichste Gewinn, den er dort davontrug, bestand in der engen Verbrüderung mit dem Dichter Friedrich Gottlob Wetzel und dem Theologen Friedrich August Köthe, dem treuen Mitarbeiter Reinhard's im Kampfe des Supranaturalismus wider den Rationalismus, wider den er auch schon im Jahre 1830 eine Volksausgabe von Melanchthon's Werken in's Feld führte.

Im Jahre 1801 siedelte Schubert, nachdem er schon früher das Studium der Theologie mit dem der Medicin vertauscht hatte, nach Jena über. Dort stand Schelling in einem Glanze, in dem er wohl kaum je wieder geleuchtet hat, und sah unter seinem dichtgedrängten Zuhörerkreis gereifte Männer. Es dürfte für das Verständniß des Einflusses, den der heterodoxe Vater der Naturphilosophie auf die Wiederbelebung des religiösen Lebens in Deutschland geübt hat, nicht ungeeignet seyn, die Worte zu vernehmen, in denen Schubert selbst 60 Jahre später den Eindruck beschreibt, den Schelling damals auf ihn gemacht hat. Dieselben bilden eine nicht ganz werthlose Ergänzung zu den Mittheilungen, welche Bd. XIII. S. 504 über die Einflüsse gegeben sind, unter denen Schelling selbst in Jena stand. Zugleich geben sie einen Blick in diejenige Auffassung der Naturphilosophie, die Schubert selbst, wenn auch unter wechselnden Formen, 60 Jahre hindurch festgehalten hat. Schubert sagt: „Schelling war, als ich ihn hörte, seinen Jahren nach ein Jüngling unter uns Jünglingen. Die Ehrerbietung, mit welcher Alle ihn beachteten, galt einer anderen, in seinem ganzen Wesen liegenden Würde als jene ist, die das höhere gereifte Alter und die vieljährige Erfahrung einem gereiften Haupte verleihen. In seinem lebendigen Worte lag eine hinnehmende Kraft, welcher, wo sie nur einige Empfänglichkeit traf, keine der jungen Seelen sich erwehren konnte. Es möchte schwer seyn, einem Leser unserer Zeit, der nicht, wie ich, jugendlicher theilnehmender Hörer war, es begreiflich zu machen, wie es mir, wenn Schelling zu uns sprach, öfters so zu Muthe wurde, als ob ich Dante, den Seher einer nur dem geweihten Auge geöffneten Jenseitswelt sähe und hörte. Der mächtige Inhalt, der in seiner, wie mit mathematischer Schärfe im Lapidarstyl abgemessenen Rede lag, erschien mir wie ein gebundener Prometheus, dessen Bande zu lösen und aus dessen Hand das unverlöschende Feuer zu empfangen, die Aufgabe des verstehenden Geistes ist.

„Aber weder die Persönlichkeit, noch die belebende Kraft mündlicher Mittheilung konnte es allein seyn, welche für die Schelling'sche Philosophie, alsbald nach ihrem öffentlichen Kundwerden durch Schriften, eine Theilnahme und eine Aufregung für und wider ihre Richtung hervorriefen, wie dieß vor und nachher in langer Zeit keine andere literarische Erscheinung in gleicher Art vermocht hat. Hier mußte dieß einzig der Inhalt für sich selber thun.

„Man wird es da, wo sich's um sinnlich wahrnehmbare Dinge und natürliche Erscheinungen handelt, einem Lehrer und Schriftsteller sogleich anmerken, ob er aus eigener Anschauung und Erfahrung spricht oder bloß von dem redet, was er von Anderen gehört, ja nach eigener selbstgemachter Vorstellung sich ausgedacht hat. Nur was ich selbst gesehen und erfahren, das hat für mich Gewißheit; ich kann davon mit einer Ueberzeugung reden, die sich auch Anderen in siegreicher Weise mittheilt. Auf die gleiche Weise, wie mit der äußeren Erfahrung, verhält es sich mit der inneren. Es gibt eine Wirklichkeit von höherer Art, deren Seyn der erkennende Geist in uns mit derselben Sicherheit und Gewißheit erfahren kann, als unser Leib durch seine Sinne das Seyn der äußeren, sichtbaren Natur erfährt. Diese, die Wirklichkeit der leiblichen Dinge, stellt sich unseren wahrnehmenden Sinnen als eine That eben derselben schaffenden Kraft dar, durch welche auch unsere leibliche Natur zum Werden gekommen. Das Seyn der Sichtbarkeit ist in gleicher Weise eine wirkliche Thatsache als das Seyn des wahrnehmenden Sinnes. Auch dem erkennenden Geiste in uns hat sich die Wirklichkeit der höheren Art als geistig-leibliche Thatsache genaht; er wird ihrer inne werden, wenn sich sein

eigenes Erkennen zu einem Anerkennen dessen erhebt, von welchem er erkannt und aus welchem nach gleichmäßiger Ordnung die Wirklichkeit des leiblichen wie des geistigen Werdens hervorgeht. Und jenes Innewerden einer geistigen göttlichen Wirklichkeit, in der wir selber leben, weben und sind, ist der höchste Gewinn des Erdenlebens und des Forschens nach Weisheit. Daß Schelling thatsächlich gläubiger Christ war und ist, das hat er bei jeder Gelegenheit, wo es galt, öffentlich bekannt. Schon zu meiner Zeit gab es unter den Jünglingen, die ihn hörten, Solche, welche es ahnten, was er unter der intellektuellen Anschauung meinte, durch welche unser Geist den unendlichen Urgrund alles Seyns und Werdens erfassen muß. Sie hatten dafür das Wort Glauben gehört.

„Mehr denn vierzig Jahre nachher sprach eine Gesellschaft von Männern, die an geistiger Erkenntniß und Erfahrung gereifter waren, an ihrer Spitze August Neander und Twesten, als Schelling's Zuhörer in Berlin in ihrem Danksagungsschreiben an den verehrten Lehrer es aus, daß seine Vorlesungen ihnen den Weg zu einer positiven, Begriff und Leben, Glauben und Wissen in Einklang bringenden Philosophie gezeigt haben. Ja, wie ich dieß vorhin andeutete, nicht in der Persönlichkeit, nicht in der Gabe der Rede lag die Macht, durch welche Schelling mit seiner Philosophie so allgemeines Aufmerken weckte, sondern in ihrer inneren Wahrheit. Schelling sprach mit Ueberzeugung aus, was er selber geistig geschaut, erfahren hatte, und diese Ueberzeugung von einem Etwas, das wirklich so ist, theilte sich Anderen in siegreicher Kraft mit."

Die innere Abhängigkeit von Schelling, in welche Schubert in Jena trat und die sich mit der Zeit auch in eine äußere verwandelte, hat bis an den Tod beider Männer angedauert; es kam aber auch ein zweiter, in seinem innersten Grunde verwandter, in der äußeren Richtung aber recht verschiedener Einfluß hinzu. Diesen übte der junge Physiker Wilhelm Ritter. Dieser merkwürdige Mann ist in weiteren Kreisen wohl nur noch dem Namen nach durch die Anekdote bekannt, welche Harms in seiner 44. These von seiner Trauung erzählt, verdient aber doch die Vergessenheit in keiner Hinsicht. Ein Freund von Herder und Hardenberg (Novalis), auf dem Gebiete der Physik seiner Zeit als Autorität ersten Ranges geachtet, hatte er seine ganze Kraft auf die Erforschung der Nachtseite des Lebens concentrirt, den Mesmerismus, das magnetische Hellsehen u. dergl. wissenschaftlich geprüft. Gerade auf diesem Felde begegnete er sich mit Schubert. Dieser hatte in Jena nur eigentlich die Stellung empfangen, von der aus seine Wirksamkeit gegangen ist und innerhalb deren alle weitere Entwickelung nur eine tiefere Erfüllung des inneren Menschen durch Christum war. Er zählte zu den Romantikern, innerhalb derselben wandte er sich denjenigen Kreisen zu, welche von der Naturphilosophie ausgingen, und das wissenschaftliche Problem seiner Arbeit war die Psyche des Menschen im Allgemeinen, ganz besonders aber in dem Sinne, in welchem die Trichotomen das Wort brauchen. — Mit der ihm eigenen Gabe des Findens und Anziehens, bei seiner Neigung, bei „den Kirchthürmen des Weges" nicht vorbeizugehen hat Schubert eine so große Menge hervorragender Männer zu seinen Bekannten, selbst zu seinen Freunden gehabt, wie gewiß kein Zeitgenosse, und er hat von jedem etwas empfangen, angezogen aber hat er nur das Verwandte, das Fremde mit feinem Gefühle wieder ausgestoßen.

Gleich seine nächsten Lebensjahre, welche seiner technischen Ausbildung gehörten und in denen er seine Fortschritte in Wellenlinien nahm, gaben ihm Gelegenheit, dieß zu beweisen. Den Plan einer Reise nach Südafrika, welcher durch Humboldt's Vorgang in ihm angeregt war, gab er auf, weil er den Wunsch hatte, möglichst bald einen eigenen Hausstand zu gründen. Er trat im J. 1803 in die Ehe mit Henriette Mühlmann und ließ sich als praktischer Arzt in Altenburg nieder. Der „mit Gott und 100 Thaler Schulden" begonnene Ehestand wäre ohne die seltenen Tugenden der Frau ein höchst kummervoller geworden; er war es aber nicht; der Fleiß und die Genügsamkeit des Weibes, die Vielseitigkeit des Mannes hielten den Hunger, der mehr als ein-

mal durch die Fenster sah, fern. Dr. Schubert hatte zwar wenig Patienten, aber er schrieb den Roman „Die Kirche und die Götter", gab spanische und lateinische Stunden, übersetzte, recensirte für Honorar, und so mochte das Haus bestehen. Indeß mochte sich Schubert wohl selbst mit der Zeit überzeugen, daß er noch weniger zum Arzt wie zum Pastor geboren war und daß ihn nur seine Neigung für die Naturwissenschaften zu jenem Studium geführt hatte; natürlich aber hatte er aus Ursache dieser Umwege in seinen Kenntnissen noch Lücken gelassen. Dieß veranlaßte ihn, im Jahre 1805 nach Freiberg überzusiedeln, wo er zu den Füßen Abraham Werner's, des Linné der Steine, jenen Zweig der Naturkunde lernen wollte, der in einem halben Jahrhundert eine Entwickelung durchgemacht hat, wie keine der anderen, und dessen wunderbare Früchte im Kosmos von Humboldt vorliegen. Er kam ernster nach Freiberg als er nach Altenburg gekommen war. Männer wie Matthiä, der Philologe, und Hauschild hatten ihn darauf hingewiesen, daß es auch litterarische Genüsse reinerer und höherer Art gebe, als die Lektüre der Romantiker. In Freiberg erneute sich die Freundschaft mit der jetzt schon verwittweten und verwaisten Familie Herder's und knüpfte sich das Freundschaftsband mit Karl von Raumer. Ebenda wurde ihm seine einzige Tochter geboren, Selma Wilhelmine, die spätere Gemahlin des Consistorialraths Ranke; endlich begann er dort sein erstes größeres Werk: „Die Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens", deren erster Theil in Freiberg geschrieben ist. Der Zweck des Buches ist in dem Titel ausgesprochen, es handelte sich um eine allseitige Begründung der Ideen, welche er selbst schon in seiner für Herder gefertigten Jünglingsarbeit niedergelegt hatte; er wollte diejenigen Gesetze auffinden, welche in allen Erscheinungsformen des Lebens wiederkehren. Der erste ganz allgemeine Theil machte Aufsehen und schien zu überraschen. Der zweite Theil, der in Dresden gearbeitet ist, wo Schubert sich zu Ausgange des Jahres 1806 niederließ, enttäuschte. Mit einem Aufwande von Fleiß, dessen nur ein Schubert fähig war, unter Aufstellung merkwürdiger Zahlentabellen, deren Ausrechnung unnennbare Mühe machte und deren Richtigkeit wohl nie ein Sterblicher geprüft hat, war der Versuch gemacht, zu beweisen, daß der Mensch auch insofern Mikrokosmus sey, als die Anordnung seines Leibes, die Abstände seiner einzelnen Glieder, die Verhältnisse ihrer Größen, ihrer Bewegungen auch die Normen gäben, nach denen die Welt überhaupt gebaut sey, nach denen zunächst das Planetensystem sich bewege. Schelling freilich applaudirte, denn er fand genug Fleisch von seinem Fleisch und die Zahl seiner Gegner kam schon in's Wachsen; auch Jean Paul und Franz von Baader nahmen keinen Anstoß, aber Männer von Fach, wie K. F. Gauß, und Männer von ernst christlicher Gesinnung, wie Johann Friedrich von Meyer, schüttelten das Haupt.

Noch ein zweites gleich merkwürdiges Buch ließ Schubert von Dresden ausgehen, die „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft." Dieses Werk, aus öffentlich gehaltenen Vorlesungen entstanden und im J. 1803 im Arnold'schen Verlag zu Dresden erschienen, hat den Ruhm seines Verfassers gegründet und gilt so entschieden als das ihn bezeichnende, daß noch jetzt, nachdem er noch fernere 50 Jahre in der reichsten Weise litterarisch gearbeitet hat, Litterarhistoriker, wie Julian Schmidt, sich mit ihm abgefunden zu haben meinen, wenn sie seine „Nachtseite" nennen. Es rechtfertigt sich deshalb wohl, wenn wir die Schrift in wenig Zügen karakterisiren. Den eigentlichen Vorwurf bildete der thierische Magnetismus und das Hellsehen; er faßte indeß seine Aufgabe tief und ernst. In vierzehn Vorlesungen, deren erste einen Gesammtüberblick über das Gebiet gab, welches er zu beschreiben gedachte, unternahm er es, zuerst in der Urgeschichte des Menschen zu zeigen, daß der innigste Einklang seines Wesens mit der ganzen äußeren Natur der ursprüngliche Zustand desselben war; hierauf sollte in aller Naturwissenschaft derselbe ewige Bund, dieselbe Beziehung des Einzelnen auf das Ganze wiedergefunden und eben dadurch der allgemeine Sinn und Geist der Natur vor der Seele erklärt werden. So leitete er denn seine Zuhörer erst in den Urzustand der Menschen, dann durch die Sagen, in denen die Völker des Südens und Nordens ihre

Ansichten von der Natur niedergelegt haben, an die Wiege der Wissenschaft. In einem Rundbilde führte er deren einzelne Zweige vor, gelangte, nachdem er den großartigen Bau des Weltgebäudes vor der Seele aufgerichtet hatte, von der völlig leblosen Welt zu der der Pflanzen und Thiere, und wieder zu der Betrachtung des Menschen aufsteigend, in der zwölften Vorlesung zu den in einem jetzigen Daseyn schlummernden Kräften eines künftigen, sprach in der dreizehnten über die wunderbaren Erscheinungen des thierischen Magnetismus und faßte zuletzt das Vorgetragene noch einmal zusammen, um das Gemüth lernen zu lassen, daß die Kräfte der Einzelnen nur für das Ganze, nur in Harmonie mit diesem sind, nnd daß es das höchste Ziel, der höchste Beruf des Lebens sey, daß der Einzelne sich selber uud sein ganzes Streben dem allgemeinen heiligen Werke des Guten und Wahren zum Opfer bringe; eine Nutzanwendung, welche zu jener Zeit noch einen besonderen Sinn aussprach.

Die litterarischen Erfolge hatten Schubert äußerlich sorglos gestellt, wenn auch eine auf sie berechnete Existenz eine recht unsichere war; der Verkehr mit manchen alten Freunden und neben ihnen mit angesehenen Dichtern, Künstlern, Gelehrten gab dem Leben eine angenehme Gestalt, aber die innersten Bedürfnisse seines Gemüths blieben unbefriedigt. Es war doch eben eine leere, arme Zeit, da ein Schelling von einem Buche, wie „die Nachtseite“ war, welches der eigene Verfasser später der Emendirung bedürftig erachtete und nicht ohne Schüchternheit als „Denkmal einer Uebergangszeit des Erkennens“ bezeichnete, die ja „nicht nur ihr Gestern, sondern auch ihr Morgen hatte“, sagen konnte, sie habe ihm das Weihnachtsfest feiern helfen. Aber Schubert empfand auch die ganze Oede, wie die Gefahr seiner Lage, und suchte die Abhülfe in heißem Gebete. Namentlich hat er dieß in einer bestimmten Nacht gethan, und was er damals gebetet, hat er bereits acht Jahre später, dann wieder am Abend seines Lebens aufgezeichnet. Ton und Inhalt der Rede sind für die Form seiner besonderen Frömmigkeit bezeichnend. „Du, der du mir das innere Bedürfniß, das in meinem jetzigen Lebenselemente so gar keine Nahrung findet, selber in's Herz gegeben, der du das Schreien der Raben hörst, die dort in der Abendröthe fliegen, höre du auch das Seufzen meines Herzens! Errette du mich aus diesen äußeren Verhältnissen, aus denen ich keinen Ausweg weiß! Siehe, in meiner jetzigen Lage muß das Bessere, was du in mich gelegt hast, zu Grunde gehen; du weißt ja Alles! du weißt ja Alles! darum führe du mich wo anders hin, wo ich das erlangen kann, wonach mich so von ganzer Seele verlangt.“ Wer wollte in diesem Gebete, „das eigentlich selber nicht wußte, was es wollte“, die Kindlichkeit verkennen, die hinter aller Reflexion und Rhetorik verborgen liegt, und wer die nahe formelle Verwandtschaft läugnen, in der es mit jenem merkwürdigen Anrufe Gottes durch den sterbenden Schubert steht, der nicht röcheln wollte. Uebrigens fand das Gebet eine wunderbar rasche Erhörung, denn fast in derselben Nacht, da es gesprochen war, kam Schelling zu dem Entschluß, seinen von ihm hochgeschätzten Schüler zu einer Stelle in Nürnberg vorzuschlagen, deren Besetzung eben damals Schwierigkeiten machte, und Alles fügte sich so glücklich, daß die Uebersiedelung schon im Frühjahr 1809 geschehen konnte.

Schubert, der bis dahin noch immer als Arzt praktizirt hatte, wurde Rektor des Realinstituts in Nürnberg, einer Anstalt, welche den Versuch machen sollte, auf einem anderen Grunde als dem der alten Sprachen „solchen Köpfen, die für Natur und Kunstideen unmittelbares treibendes Interesse hätten“, eine allgemeine Bildung zu geben. Die Lösung dieser Aufgabe war an sich um ihrer Unklarheit willen eine überaus schwierige; sie wurde es doppelt unter Händen, welche das Schulscepter noch nicht geführt hatten, in Zeiten, da es schwer war, eine studirende Jugend in Maß und Ordnung zu halten; aber sie wurde vollends kaum ausführbar unter Vorgesetzten, wie Paulus und Stephani, welche nach ihrer ganzen Richtung sein Werk eher hinderten und störten als beförderten. Aber er hat trotzdem nicht nur mit Ehren, sondern auch mit überaus günstigem Erfolge sieben Jahre lang sein Amt geführt. Innerhalb dieser Zeit verlor

er seine Frau, welche, im schönsten Sinne des Wortes für den Himmel gereift, am 11. Februar 1812 in ihre ewige Heimath einging, und verheirathete sich am 25. April 1813 mit einer Verwandten seiner ersten Frau, Julie Steuernagel, von Neuem. Sie ist die Genossin der größeren Hälfte seines Lebens und die allen Lesern der Schubert'schen Werke liebgewordene Begleiterin des Gatten auf seinen Zügen von der Ostsee bis an's rothe Meer gewesen. Auch fällt in jene Periode ein drittes Buch, welches in einem gewissen Sinne als Fortsetzung der Nachtseite erscheinen mag und gleich diesem zu den meist genannten Werken Schubert's zählt, „das Traumbuch", d. h. die Symbolik des Traumes. Es verdankt seine Entstehung einem Scherzwort, das wohl doch ernstlicher gemeint war, als der Autor zugeben mag. Dieser steht überhaupt etwas eigenthümlich zu der in seinem „Erwerb" förmlich desavouirten Schrift, denn sie ist immer wieder neu aufgelegt und nach seinem Tode in vierter Ausgabe von seinem Schwiegersohne Ranke herausgegeben worden.

Schubert bezeichnet seinen Eingang in Nürnberg als einen „Weg zum Brodthaus"; in der That ist er ihm das geworden, denn der geistige Gewinn, den er in der Amtsgemeinschaft mit Hegel und Anderen davontrug, trat hinter den geistlichen weit zurück. Dieser wurde ihm namentlich durch vier Männer vermittelt, durch Kanne, Kießling, Schöner und Burger. Dieser Nürnberger Kreis hat einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Neugestaltung des kirchlichen Lebens in Deutschland geübt (vgl. den Artikel „Basler Christenthumsgesellschaft") und bezeichnet so schlagend den Kanal, durch welchen damals eine specifisch christliche Richtung der Naturforschung und der Alterthumswissenschaft (Conradin Creuzer) sich in die Gemeinde ergoß, daß ihre Erwähnung nöthig scheint. — Johann Arnold Kanne war eine der eigenthümlichsten Existenzen, welche die Zeit des wieder erwachenden Glaubenslebens in seiner Mischung mit der Romantik erzeugt hat. Von starkem Begehren und schwachem Wollen, getrieben von einem mächtigen Drange nach Wirksamkeit, der es nie zur Klarheit brachte, und was damit im Zusammenhange steht, im Besitz der reichsten Kenntnisse, ohne deren Herr zu seyn, wurde er nicht nur äußerlich ein Spielball des Schicksals, wie man zu sagen pflegt, sondern er wurde auch innerlich hin- und hergeworfen. Er hatte Philologie studirt, war mit der größten Kühnheit und bei den Parteigenossen mit glänzendem Erfolge für die romantische Auffassung der Mythologie litterarisch eingetreten, aber während seine Schriften besprochen wurden, ein um das andere Mal gemeiner Soldat, Deserteur, Bettler gewesen und zuletzt aus dem Militärlazareth eines Linzer Klosters an das Realinstitut berufen worden. Kanne war sieben Jahre älter als Schubert, hatte etwas straff Militärisches in seinem Wesen, befand sich damals auf dem Standpunkte einer strengen ascetischen Gläubigkeit, so sehr, daß ihn schon die Berührungen eines specifischen Christen mit der Naturwissenschaft sündlich erschien, daß er seine eigene litterarische Thätigkeit als ein Werk der Eitelkeit verurtheilte, und es war deshalb sehr natürlich, daß er einen gewaltigen Einfluß auf seinen leicht erregbaren Rektor erlangte, der indeß mit seiner wachsenden Schroffheit nachließ. — Kießling ist durch Schubert selbst mit so viel Treue und Wärme gezeichnet worden, daß wohl die Bekanntschaft der Leser mit diesem alten frommen Geschäftsmann, welcher unter denen, die den Pietistennamen zu Ehren gebracht haben, eine hervorragende Stelle einnimmt, vorausgesetzt werden darf.— Schöner, dessen Biographie Ledderhose in der Bielefelder Sonntagsbibliothek V, 5 gegeben hat und der in seiner inneren Geschichte einige Verwandtschaft mit Tauler hat, ist der Mann, der länger als ein Jahrzehnt allein in Nürnberg das Wort vom Kreuz von der Kanzel herab bekannt und selbst das Kreuz getragen hat. — Dem alten Rosenbäcker Matthias Burger, dem tiefsinnigen Zöglinge des Pfarrers Hahn in Kornwestheim, hat Schubert selbst im dritten Bande des „Erwerbs" ein schönes Denkmal gesetzt.

Den Ertrag seines Nürnberger Aufenthalts hat Schubert in demjenigen Werke niedergelegt, das an Einfachheit und Klarheit, an Beredtsamkeit und Fülle des Inhalts

alle seine anderen Schriften überragt, nach dem Zeugniß competenter Richter in seiner Gattung eine ganze Bibliothek ersetzt und in einzelnen Parthien sich dem Besten anreiht, was unsere Litteratur aufzuweisen hat. Es ist dieß „Altes und Neues aus dem Gebiet der inneren Seelenkunde". Dieses Buch sollte in jener Zeit, 1815, „wo soeben durch den siegreich beendigten Freiheitskampf in dem deutschen Volke mit dem äußeren menschlichen Ernste des Lebens auch ein innerer göttlicher Ernst zu erwachen schien", die rechte Zeit und Stunde ergreifen und nicht den Gelehrten, sondern dem Volke in kunstloser Rede, aber in Kraft des Glaubens das Evangelium von Christo an's Herz legen. Die Form war rhetorisch. Der Inhalt gliedert sich wie folgt: I. Ich schreibe euch Kindern, denn ihr kennt den Vater. 1) Ihr kennt Ihn aus den Werken, aus der Natur. 2) Ihr kennt ihn aus den väterlichen, wunderbaren, oft dunkeln, immer liebenden Führungen Eures Lebens. 3) Ihr kennet Ihn aus der Kraft seines Wortes. 4) Ihr kennet ihn aus der Erfahrung selber: aus dem unmittelbaren Umgange mit Ihm im Gebete. — II. Ich schreibe Euch Jünglingen, denn Ihr habt das Böse überwunden. Dieser Theil ist der kürzere; als das Böse wird nach längerer Einleitung das falsche Selbstvertrauen, der Stolz der Natur beschrieben; der Sieg ist der Glaube, erkennbar an seinen Früchten. Der Standpunkt des Verfassers dieser Reden über die Religion an die Ungelehrten unter ihren Verächtern war ein fester. „Ich vermag Alles durch den, der mich mächtig machet, Christus; aber auch nur durch Ihn, außer Ihm nichts. Ja, nichts außer Ihm, mit und in Ihm Alles!" — „Ich möchte jetzt keinen Gott mehr, als den Gott in Christo, dem ich Armer Alles sagen, Alles vertrauen, den ich um Alles bitten darf, so klein es auch sey, dem ich mich nahen darf, wie elend ich auch sey." Wirksam wurde das Buch durch kleine Geschichten, die überall eingestreut waren. Sie hatten ihre Quelle theils in Kanne's „Sammlung wahrer und erwecklicher Schriften aus dem Reiche Christi" und den Basler Sammlungen, theils in Erlebnissen und Erfahrungen des Verfassers, der ein gutes Stück seiner Lebensgeschichte darin geschrieben hat.

Wir sind heute kaum mehr im Stande, die Wirkung dieses Buches zu verstehen. Sie war gewaltig in Erweckung und Belebung manchen jungen Gemüthes, das von daher seine Bekehrung schreibt, und entscheidend war sie für den Verfasser, denn sie trug ihm neben den warmen Dankesbezeugungen eines Claus Harms und Aug. Neander auch manches Martyrium ein, und er hatte an ihm den Höhepunkt seines inneren Lebens wie seiner schriftstellerischen Thätigkeit erreicht. Das Beste, was wir aus seiner Feder besitzen, hat er auf Verfolgung dieses Weges geschrieben. Dahin gehören zunächst die folgenden Theile des Werkes. Der zweite mit dem Lebensbilde von Johann Tobias Kießling und Zügen aus dem Leben der Pfarrer Flattich und Machdolph; der dritte mit den bekannten „Mittheilungen aus dem Reiche; der vierte mit „Erzählungen von Liedern" und „Erzählungen und Liedern von Reisen"; hier finden wir Schubert's Jugendgeschichte viel ansprechender als in seiner Selbstbiographie erzählt. Ferner gehören dahin die Lebensbilder von Wittmann, Oberberg, Spleiß und Krafft, von Anna Zwingli von Oberlin, selbst die noch von Columbus, Drake, Keppler, Prinz Eugen; selbst seine Kinderschriften möchte ich in diese Kategorie stellen.

Es sey erlaubt, hier anzuschließen, was überhaupt von dem Schriftsteller Schubert noch zu sagen ist. Daß er sehr viel und Vielerlei geschrieben und nicht bloß große Zeitschriften, wie die Evangel. Kirchenzeitung, mit seinen Beiträgen geziert, sondern auch jungen strebsamen Blättern, wie dem „Bairischen Correspondenzblatt" von Brandt, seine Theilnahme zuwandte, ist bekannt; ebenso daß einige seiner Bücher, wie „das Wanderbüchlein eines reisenden Gelehrten", wie die „Erinnerungen an die Herzogin Helene von Orleans", einen glänzenden, durch ihren objektiven Werth nicht genügend gerechtfertigten Erfolg hatten. Indeß haben wir es hier nur mit den größeren Werken zu thun. Die „Geschichte der Seele", 2 Bde. 4. Aufl., ist das Hauptwerk seiner wissenschaftlichen Thätigkeit und bildet ein Seitenstück zu „Altes und Neues". Ein reicher

Schatz der schönsten Stellen des heidnischen und des christlichen Alterthums über Gott und Seele und eine Reihe überraschender Thatsachen unterstützen die Demonstration. Apologie des Christenthums vom psychologischen Standpunkte her ist die Tendenz. Eine selbstständige Arbeit ist sie allerdings nicht und in der Geschichte der Psychologie gehört sie der Vergangenheit an.

In den Jahren 1836 und 1837 machte Schubert eine „Reise in das Morgenland"; 1838—1840 erschienen die 3 Bände, welche unter diesem Titel die Pilgerfahrt beschreiben, das Herz für die heiligen Stätten erwärmen, über Land und Leute angenehm belehren, manche überraschenden Beobachtungen aus dem Gebiete der Mineralogie, Botanik und Zoologie bringen; einige wichtige barometrische Messungen erhöhen den Werth des Buches; sonst gibt es nichts Neues, und selbst über das Alte hat die Theol. Real-Encykl. (Art. „Palästina" Bd. XI. S. 43) schon das Warnungszeichen gesetzt: „nicht immmer verläßlich!" „Nicht immer verläßlich" ist auch über das letzte große Werk Schubert's zu setzen, über seine Selbstbiographie, die er als „Erwerb aus einem vergangenen und Erwartungen von einem zukünftigen Leben", 1854 bis 1856, in5 Bänden ausgehen ließ. Ich selbst habe nach dieser Richtung hin einen Fehler gut zu machen, da ich in meinem Lebensbilde von Schubert („Gotthilf Heinrich v. Schubert", Bielefeld 1863), dessen schiefe Darstellung von Spleiß's Jugendgeschichte blindlings aufgenommen habe. Uebrigens enthält der Erwerb mehr als Schubert's Leben und wird ebenso wie das „Leben von Perthes" und „Aus Schleiermacher's Leben in Briefen" Jedem, der eine Kenntniß der Entwickelung des deutschen Geistes in den letzten 70 Jahren gewinnen will, unentbehrlich bleiben. Schubert hat dem Buche Nachträge gegeben, deren erster ein vorzüglich gelungenes Portrait des Verfassers bringt.

Schubert's äußerer Lebensgang war seit Nürnberg ohne Bedeutung für den inneren. Er wurde im Jahre 1816 Erzieher der Kinder des Erbgroßherzogs von Mecklenburg-Schwerin*), wußte sich nicht mit dem Hofe zu stellen, kehrte deshalb 1819 als Professor zu Erlangen in das ihm lieb gewordene Baierland zurück und erlebte die neun glücklichsten Jahre seines Lebens in Gemeinschaft mit lieben Collegen und leicht empfänglichen Schülern. Im Jahre 1827 ging er an die neugegründete Universität München über, hatte sich dort aber seinen Boden zu erkämpfen, was ihm durch sein persönliches Verhältniß zum König Ludwig I. erleichtert ward. Später hat er als Geheimer Rath nur den Sammlungen vorgestanden. Orden und Adelstand, äußere Sorglosigkeit, trugen bei, ihm den Abend seines langen Lebens zu erleichtern. Er starb am 1. Juli 1860, an demselben Sonntage, an dem er 60 Jahre früher zum ersten Male die nachher bald aufgegebene Kanzel betreten hatte. Sein Schwiegersohn Ranke hat in Nr. 62. Jahrg. 1860 der Evangel. Kirchenzeitung einen ergreifenden Bericht von seinem Abschiede gegeben.

Die Angehörigen Schubert's sind uns eine Biographie von ihm noch immer schuldig.

Dr. K. Schneider in Bromberg.

Schuppius, Johann Balthasar, war geboren zu Gießen am 1. März 1610. Einer angesehenen Familie entsprossen — sein Vater war Rathsherr, sein Großvater von mütterlicher Seite Bürgermeister daselbst —, wurde er von den Eltern fromm und sittig erzogen. Lernbegierig und mit guten Anlagen ausgestattet, wurde er früh der Stadtschule übergeben, doch bald ihr wieder entnommen und in das Pädagogium geschickt, das damals unter dem ehrenvoll genannten Philosophen und Theologen Christoph Scheibler blühte. Rasch brachten sein Fleiß und seine Begabung ihn weiter, so daß er schon im Jahre 1625, also erst 15 Jahre alt, die Universität beziehen konnte. Er

*) Dieser sehr bald abgebrochene Beruf, sowie die Verbindung, worin Schubert mit der Prinzessin Helene blieb, gaben Anlaß zu der vorhin genannten Schrift: „Erinnerungen aus dem Leben Ihrer Königlichen Hoheit Helene Louise, Herzogin von Orleans" u. s. w., München 1859, woraus man viel besser als aus der französischen Biographie der Herzogin von Abrantes, das innere Leben der edlen Fürstin kennen lernt. Anm. d. Red.

ging nach Marburg, um Jurisprudenz zu studiren. Bald zwar fand er sich in das Studium dieser Wissenschaft hinein, was weniger in Betreff der Philosophie, der er nebenher eifrig oblag, der Fall war. Die logischen Subtilitäten und metaphysischen Quidditäten der damaligen Scholastik konnten den geistbegabten Jüngling nicht ansprechen. Aber seine Eltern, die von Anfang an mit seiner Wahl des Studiums der Jurisprudenz unzufrieden gewesen waren, wußten ihn, wenn auch spät erst — es war im dritten Jahre seines Universitätslebens —, zum Studium der Theologie zu bewegen. Er trat dazu über. Unter seinen Lehrern in dieser Wissenschaft nennt er vor Allen und mit besonderer Hochachtung den Dr. Steuber, dessen Amtsnachfolger als Prediger an der Elisabethkirche in Marburg er später wurde. Im Uebrigen fehlen uns jegliche Nachrichten über die Art, wie er der neu erwählten Wissenschaft sich hingab und ihr oblag. Es ist wahrscheinlich, daß er das Meiste in ihr auf seinen vielfachen Reisen sich aneignete.

Nach der allgemeinen Sitte der damaligen Zeit nämlich trat auch Schuppius, nach Vollendung seines Trienniums, im J. 1628 eine Reise an — größtentheils zu Fuß —, um anderer Herren Länder, Städte und besonders ihre Universitäten kennen zu lernen, und er gab dieser Reise die weiteste Ausdehnung. Zuerst besuchte er Frankfurt a. M. und die vornehmsten Universitäten Süddeutschlands. Dann wandte er sich dem Osten und Norden zu, zunächst bis Königsberg in Preußen, wohin der damals berühmte Rhetor Samuel Fuchs ihn zog. Von Königsberg aus durchwanderte er Esth- und Liefland, Litthauen und Polen und ging später zur See von Danzig nach Kopenhagen und Soroe, wo er länger als ein halbes Jahr den Studien oblag. Er wollte sich von Dänemark über Hamburg nach Wittenberg wenden, aber ein Zwiespalt Hamburgs mit dem König von Dänemark verhinderte ihn daran. Er reiste deshalb über Stralsund nach Greifswald, wo Laurenz Luden mehrfach mit ihm verkehrte. Die damaligen Kriegsunruhen hatten die ganze Gegend unsicher gemacht; nur mit Hülfe Savelli's, des kaiserlichen General's in Pommern, und als Soldat verkleidet, kam er nach Rostock, wo Peter Lauremberg und Johann Cothmann ihm Lehrer und Freunde wurden und Paul Tarnow und Johann Quistorp nicht ohne Einfluß auf ihn blieben. Hier auch erlangte er während seines fast zweijährigen Aufenthaltes im J. 1631 die Magisterwürde und ließ sich an, öffentliche Vorlesungen zu halten, die indeß durch die Belagerung der Stadt von Seiten der Schweden verhindert wurden. Nach Aufhebung der Belagerung begab er sich über Lübeck, Hamburg und Bremen nach Marburg zurück. Durch seinen Landesfürsten begünstigt, begann er hier als Docent die akademische Laufbahn; kaum aber hatte er sie begonnen, als die Pest in Marburg ausbrach. Das bewog ihn, ein ihm eben jetzt gemachtes, seiner Wanderlust zusagendes Anerbieten anzunehmen, nämlich den jungen hessischen Edelmann Rudolph Rauw von Holtzhausen als Instruktor auf einer Reise über Köln nach Holland zu begleiten. In Holland verweilte er die längste Zeit zunächst in Leyden, wo er vor allen Anderen Claudius Salmasius hörte, und dann in Amsterdam, wo Joh. Gerhard Voß und Kaspar Barläus ihn am bedeutendsten förderten. In Leyden versuchte er auch, dem als Dichter, Redner und Kritiker gleich berühmten Daniel Heinsius sich zu nähern, aber es gelang ihm nicht, weil jener ihn für einen Verwandten des Italieners Kaspar Scioppius, seines literarischen Gegners, hielt und ihn zurückwies. Von Holland kehrte er auf den Willen seines Vaters im Jahre 1635 in die Heimath zurück. Gern hätte er noch einen Theil Frankreichs und Italiens gesehen, aber seines Vaters Wille stand ihm höher als seine eigenen Wünsche.

Zwar noch Jüngling an Jahren, war Schuppius doch auf diesen Reisen an Wissen und Erfahrung und Freiheit des Blickes männlich gereift und tüchtig geworden für die Ausübung eines höheren Berufes. Dieser auch fand sich bald nach seiner Rückkehr. Es wurde ihm die an der Universität Marburg erledigte Professur der Geschichte und Beredtsamkeit übertragen. Der Antritt dieses Amtes wurde ihm zugleich Veranlassung,

sich eine eigene Häuslichkeit zu gründen. Am 9. Mai 1636 verheirathete er sich mit Anna Elisabeth, der einzigen Tochter des weil. Doktors der heil. Schrift und Professors der hebräischen Sprache in Gießen, Christoph Helvicus. Die Professur in Marburg bekleidete Schuppius zehn Jahre hindurch, und zwar, wie Peter Lambeck (Programm. in Schuppii obitum, abgedruckt in Witten. Memor. Theol. Francof. 1685. p. 1396) sagt, mit solchem Fleiße und solcher Vorsicht und Weisheit, daß er kaum seines Gleichen, aber Keinen über sich gehabt habe. Besonders wußte er durch seine interessante und pikante Vortragsweise die Studirenden, denen er überhaupt mit großer Liebe und Uneigennützigkeit entgegenkam, für das jüngst auf dieser Universität vernachlässigte Studium der Geschichte lebhaft wieder zu gewinnen.

Trotz des Fleißes, den er auf seine historischen Vorlesungen verwendete, wurde er der Theologie nicht fremd, sondern widmete ihrem Studium einen großen Theil seiner Zeit. In Anerkennung dessen wurde ihm 1641 die theologische Licentiatur, 1643 durch den deutschen Ritterorden, neben seiner Professur, das Amt eines Predigers an der Elisabethkirche in Marburg und im J. 1645 die Würde eines Doktors der Theologie zu Theil.

Als Schriftsteller trat Schuppius während dieser seiner akademischen Laufbahn zu verschiedenen Malen auf. Zuerst gab er das Theatrum Historicum et Chronologicum seines Schwiegervaters Helvicus im J. 1638 auf's Neue heraus und edirte ein Paar eigene historische Schriften. Seine akademischen Reden veröffentlichte er in einer Sammlung (Volumen Orationum Solemnium et Panegyricarum) 1642, und außerdem ließ er einzelne Abhandlungen drucken, in welchen er vor Allem auf nöthige Reformen im damaligen deutschen Schul- und Universitätsleben mit eben so weiser Einsicht wie beißendem Spotte hinwies.

In Marburg verlebte Schuppius glückliche Tage, besonders auf seinem Avellin — einem Sommerhause in seinem Garten — im Verkehre mit den edelsten und geistreichsten Männern der Stadt und der Umgegend. Doch entsprach die dortige akademische Wirksamkeit seinem Naturell nicht ganz; nach einem ausschließlichen Pfarramte stand schon seit längerer Zeit sein Wunsch. Dieser Wunsch wurde ihm im Jahre 1646 erfüllt durch seine Berufung zum Hofprediger, Consistorialrath und Inspektor der Kirchen und Schulen zu Braubach. Schuppius wußte genau, was er ersehnt hatte, denn er schreibt selbst vom geistlichen Amte: „Wenn ein Geistlicher recht bedächte, was das Amt eines rechtschaffenen und getreuen Seelsorgers sey, so wäre kein Wunder, daß sein ganzes Herz bebte, seine Zunge verstummte, seine Augen dunkel würden und alle seine Glieder zitterten. Als vor Zeiten Antigonus die königliche Krone auf sein Haupt setzen sollte, da hat er sie zuvor hier und da beschaut und dann gesagt: „„Du bist zwar ein kostbar Ding und glänzest herrlich von Außen, wenn man dich aber genauer betrachtete, würde man dich nicht einmal von der Erde aufheben.““ Eben dieß kann man von den geistlichen Priesterröcken sagen. Es ist zwar eine große, ja fast eine königliche Würde, wenn man an Gottes Statt zu dem Volke, ja zu Königen und Fürsten verschickt wird und denselben den Befehl Christi vortragen muß; aber was für ein beschwerlich, mühsam und nachdenklich Werk ist es um dieses ansehnliche Amt! Derhalben haben auch nach genauer Erwägung dieses hohen und schweren Amtes sich nicht wenige entzogen, wenn es ihnen aufgetragen worden. Wie entschuldigt sich doch Moses, als er von Gott zu seinem Volke und dem Könige Pharao abgefertigt wurde! Wie vielerlei Entschuldigungen wendeten Jeremias, Jonas und Andere vor! Weißt du nicht, was Gott, der Höchste, den Hirten und Hütern, den Hunden, so nicht wachsam sind und wenig oder gar nicht bellen, droht? Er sagt, ihre Seelen seyen Geißeln derjenigen, die durch ihren Unfleiß verdammt werden. „„Ich will ihr Blut““, spricht er zu ihnen, „„von deiner Hand fordern, deine Seele soll für ihre Seele stehen.““ Wem sollte nicht das Herz beben, wenn er solche Worte hört oder liest!“ (s. „der geistliche Spaziergang S. 93 f.). — Auch was es auf sich habe, Hofprediger zu seyn,

war ihm nicht fremd, denn er sagt an einem anderen Orte: „Ich will mit Wenigem, was großer Herren Hof sey, beschreiben: Er ist ein Paradies der Füchse, eine Hölle der Einfältigen, ein Fegfeuer der Wohllebenden. Des Hofes größtes Kunststück ist, sich wohl verborgen halten, daß, was man sey, man nicht wisse; was man aber nicht sey, wolle gesehen werden" (s. „Von der Einbildung" S. 561). Aber mit Gottvertrauen ging er hinein, und Gott half ihm auch durch. Ohne alle Menschenfurcht predigte er vor Hohen und Niederen Gesetz und Evangelium, je nachdem es Noth war, und in der Seelsorge war er eifrig, treu und gewissenhaft. Sehr wurde ihm seine Stellung erleichtert durch das Wohlwollen und die Liebe seines Fürsten, des Landgrafen Johann von Hessen-Braubach. Eben seine christliche Offenheit, gepaart mit seinem reinen Wandel, machten ihn seinem Fürsten sehr werth, so daß dieser einst von ihm sagen konnte: „Ich halte nicht Jedermann zu Gute, was ich Dr. Schuppen zu Gute halte. Es ist nit ohne; er hat einen hitzigen Kopf, aber er hat ein ehrlich Gemüth und Herze. Ich hab' ihn mehr als in einer Occasion probirt" (s. „Freund in der Noth" S. 238). Einen ganz besonderen Beweis seines Vertrauens gab der Landgraf unserem Schuppius dadurch, daß er ihn im April des Jahres 1648, mit einer besonderen Mission betraut, zu den westphälischen Friedensverhandlungen nach Münster und Osnabrück sandte. Er gewann sich daselbst so sehr die Gunst der anwesenden protestantischen Gesandten — den katholischen Pfaffen und Mönchen war er, wie er selbst sagt, ein sonderlicher Dorn in den Augen —, daß nach Abschluß des Friedens Graf Oxenstierna ihn aufforderte, am 15. Oktober 1648 zu Münster die erste Friedenspredigt zu halten. Diese Predigt brachte einen gewaltigen Eindruck hervor und bereitete ihm von den verschiedensten Seiten Lob und Ehre. Gleicher Beifall wurde ihm für seine zweite Predigt, die er, gleichfalls im Auftrage des Grafen, am Sonntage Quinquagesimä 1649 in Münster hielt.

Noch in Münster weilend, traf Schuppius ein Ruf nach Hamburg als Hauptpastor an St. Jakobi, und auf der Rückreise, als er in Frankfurt a. M. rastete, ein Ruf an die evangelische Gemeinde in Augsburg. Er hatte, als der Ruf nach Augsburg an ihn gelangte, bereits der Kirche zu St. Jakobi in Hamburg seine Zusage gegeben. Im Juli 1649 traf er in Hamburg ein und am 20. desselben Monats wurde er durch den Senior des Hamburgischen Ministeriums Dr. Johann Müller in sein Amt eingeführt. Seine ausgezeichnete Begabung für die Kanzel entfaltete sich hier erst nach ihrer ganzen Kraft, und der Eindruck, den er durch seine Predigten auf das Volk machte, war gewaltig. Die Kirche konnte die Masse der Zuhörer nicht fassen, die von allen Seiten herbeiströmten, und der Gotteskasten hatte noch nie zuvor eine so reiche Einnahme durch die kirchlichen Sammlungen gehabt. Er sagt selbst, daß er einen so erstaunlichen Zulauf zu seinen Predigten gehabt, als ob die Leute einen Narren an ihm gefressen hätten, als ob sie einen Abgott aus ihm hätten machen wollen. Seine Predigtweise wich völlig von der bei seinen meisten Zeitgenossen herkömmlichen ab. Den trockenen Abhandlungston haßte er, und bei aller Strenge, mit der er an der Reinheit der evangelischen Lehre festhielt, bewegte er sich doch freier und eigenartiger in der Benutzung und Anwendung des göttlichen Wortes, als man das zu seiner Zeit kannte. Seine Diktion war volksthümlich und kräftig, reich an frappanten Wendungen und durchwebt mit einer reichen Menge von Sprüchwörtern und Sentenzen. Auf die Bethätigung des Glaubens im Leben, auf das lebendige Ergreifen Christi, auf die Bekehrung des ganzen Herzens legte er das größte Gewicht; er predigte nicht bloß den Christus für uns, sondern vornehmlich den Christus in uns, und statt, wie viele seiner mitlebenden Amtsgenossen, gegen Juden und Türken, predigte er gegen sündige Christen. Alles war bei ihm aus dem Leben gegriffen und in das Leben eingreifend. (Vergl. G. G. Gervinus, Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen. Leipzig 1838. Bd. III. S. 409).

Schuppius hat, außer einer Predigt über das dritte Gebot (wieder abgedruckt bei Ernst Oelze: Balthasar Schuppe. Hamburg 1862. S. 275), keine seiner Predigten

drucken lassen. „Ich habe mit solchen Dingen keine Hoffart und Krämerei treiben wollen“, sagt er. Was wir von seinen Predigten kennen, sind nur Bruchstücke, deren Mittheilung wir den Angriffen der Feinde seiner Predigtweise verdanken.

Wie als vielbewunderter Prediger (einen zweiten Luther nannten ihn seine Freunde und Verehrer), so zeichnete er in seinem Hamburger Wirkungskreise sich auch als eifriger, sorgsamer und treuer Seelsorger aus, der in der großen Stadt keine Mühe und Arbeit scheute, wo es galt, einer Seele zu helfen, eine Seele zu retten. Wo er nicht selbst seyn konnte, suchte er durch Traktate, die er hatte drucken lassen, zu wirken. „Die Krankenwärterin oder eine Auslegung des heil. Vater-Unsers, wie man es mit einfältigen kranken Leuten beten kann“, und „Golgatha oder eine kurze Anleitung, wie ein kranker Mensch ihm die sieben Worte, welche der Herr Jesus am Stamme des heil. Kreuzes gesprochen hat, auf seinem Todbette soll zu Nutzen machen“, sind solche Traktate. Auch hat er zu dem Zwecke eine Erklärung der Litanei, die in den Donnerstags-Betstunden gesungen wurde, drucken lassen. Die Schriften wurden vom Volke fleißig und mit Segen benutzt.

Schon ein Jahr nach seinem Umzuge traf Schuppius in Hamburg ein schweres häusliches Leiden. Seine Lebensgefährtin wurde ihm durch den Tod entrissen. Er suchte diesen Verlust zu ersetzen, indem er im Jahre 1651 zu einer zweiten Ehe schritt und sich mit Sophie Eleonore, Tochter des dänischen Kanzlers Reinking, verheirathete.

Ein anderes Leiden brachte ihm in Hamburg sein Freimuth auf der Kanzel, mit dem er gegen Viele verstieß, und der Beifall der Unbefangenen, der seine Collegen zu seinen Gegnern machte, so daß mit Recht gesagt wird, Hamburg sey ihm „eine Grube aller Verfolgungen“ geworden. An der Spitze seiner Gegner unter seinen Collegen stand der Senior des Hamburgischen Ministeriums, der Dr. Johann Müller, selbst. Mit Recht sagt Dr. K. E. Bloch in seinem schätzenswerthen Programm über Schuppius (Berlin 1863. S. 23): „Es ist widerwärtig, in dies Gewebe von Arglist und Bosheit hineinzugreifen, womit dem edlen Manne sein Leben beschwert und seine Tage verbittert wurden.“ Bloch beschreibt diese Feindseligkeiten: „Alle kleinlichen Leidenschaften des menschlichen Lebens“, sagt er, „spielten in der Feindschaft gegen Schuppius mit. Man scheute selbst nicht die ordinärste Chikane und Angeberei, schickte Kundschafter in seine Predigten und ließ entstellte Auszüge machen und verbreiten; ja man belauerte ihn in seinem häuslichen Thun und Lassen, selbst bis auf's Essen und Trinken; kurz, man setzte ihm heimlich und öffentlich so zu, daß der rüstige Mann endlich unterlag, daß sein kräftiger Geist brach. Der gemeinste Zug ist wohl der, daß, wenn seine Feinde Briefe an ihn auf der Post sahen oder von deren Vorhandenseyn hörten, sie dieselben in seinem Namen abfordern und bezahlen ließen, um seine Correspondenzen kennen zu lernen. Seine Dienstleute wurden bestochen, ihm die Manuskripte zu stehlen, welche dann, vielfach entstellt, ohne seine Erlaubniß gedruckt wurden. So suchte man ihn moralisch, bürgerlich und geistig todt zu machen. Man verklagte ihn bei dem Hamburger Magistrate, bei den theologischen Fakultäten, man schrieb Pasquille gegen ihn, deren drei in dem nahen Lübeck zum Drucke vorbereitet waren. Durch zum frühzeitiges Lautwerden des Anschlages scheinen sie indeß vereitelt worden zu seyn. Das giftigste aller Pasquille fand aber seinen Weg in die Oeffentlichkeit und hat den Getroffenen schwere und trübe Stunden verursacht. Es führt den Titel: „Wider Antenor's *) Bücherdieb“, dessen Verfasser sich Nectarius Butyrolambius nennt. Dieser Butyrolambius ist nach Schuppe's eigener innigster Ueberzeugung, kein Anderer, als der Senior Dr. Johann Müller selbst, der mit Argusaugen über Alles wachte, was irgendwie als Abweichung von dem erschien, was er für christlich und lutherisch hielt. Das Pasquill erlebte mehrere Auflagen. Schuppius hat vier verschiedene Widerlegungen dagegen veröffentlicht. Auch von seinen Freunden sind Gegenschriften erschienen. Die beiden theologischen Fakultäten — die eine

*) Einer von den Schriftstellernamen des Schuppius.

war die Wittenberger —, welche man um ein Gutachten über die Sache ersucht hatte entschieden gegen Schuppius, besonders wegen der „allerlei Fabeln, satyrischen Aufzüge und lächerlichen Historien", die er, nach der Anklage seiner Gegner, gepredigt hatte. Der Hamburger Senat suchte den Streit dadurch zu schlichten, daß er beiden Parteien Schweigen auferlegte; ein Befehl, gegen den die Gegner des Schuppius zuerst wieder sündigten.

Auch auswärts erstand gleichzeitig unserem Schuppius ein wahrscheinlich durch seine Hamburger Feinde erweckter Gegner in dem Leipziger Magister Berndt Schmidt, der eine Schmähschrift edirte, in der er des Schuppius tadelnde Aeußerungen über das akademische Leben jener Zeit auf's Heftigste angriff und meisterte. Auch dieser Schrift ließen Schuppius und seine Freunde es nicht an Entgegnungen fehlen.

So vielfach von den bittersten Streitigkeiten hin- und herbewegt, unterlag endlich Schuppius dem herben Kummer, der an seinem Leben nagte. Er starb am 26. Oktober 1661, und zwar, wie sein erster Biograph Peter Lambeck sagt, „mit großer und unglaublicher Freudigkeit des Gemüthes."

Trotz allen Verläumdungen, die im Leben ihn trafen, hat nach seinem Tode die Nachwelt doch sein Bild als das einer „anima candida", als eines Ehrenmannes im besseren Sinne des Wortes, durchdrungen von dem tiefsten, religiösen Bewußtseyn und von der hohen Aufgabe eines wahrhaft christlichen Berufes" (s. Bloch a. a. O. S. 32) uns aufbewahrt.

Was Schuppius, außer den genannten polemischen Schriften, in Hamburg sonst noch edirte, ist eine beträchtliche Anzahl von Traktaten über Staat, Kirche, Schule und Haus, welche zum größten Theile die Gelegenheit ihn zu schreiben trieb. Bloch sagt (a. a. O. S. 36 f.) von den Schriften des Schuppius so wahr wie treffend: „Wie in einem sonnigen, wohlgepflegten Garten wandelt man durch die Reihen seiner Schilderungen, wo an allen Zweigen lachende Früchte hängen; nicht selten drohen vor der Fülle die Stützen zu brechen, so reich und treffend ist der historische und sittliche Gehalt. — Die Eitelkeiten und Thorheiten dieser Welt erscheinen ihm in ihrem wahren Lichte, aber anstatt sie mit geistlicher Salbung zu verdammen und die Menschen zu Gegnern seiner christlichen Absichten zu machen, brachte er seine Leser und Hörer selbst auf den Standpunkt, wo ihnen das Leere und Nichtige so vieler hochgepriesenen und mit Hast erjagten Dinge nicht verborgen bleiben konnte. — Sein Styl, zuweilen schwerfällig und schleppend, meist aber in fließender und anregender Form, verräth selten die Zeit, der er angehört, sondern weist vielmehr um beinahe ein Jahrhundert vorwärts auf Liscow und durch diesen auf Lessing. An gesundem Humor, bei aller Tiefe des Ernstes, überragt er die meisten seiner Zeitgenossen, wenn man sich die Mühe nimmt, sie mit ihm zu vergleichen. Der Fluß der Sprache beginnt sich unter seiner gewandten Feder zu gestalten, um eine neue und größere Epoche anzubahnen, die von vielen Geistern schon damals geahnt wurde."

Auch als Dichter geistlicher Lieder ist Schuppius aufgetreten. Die Sammlung seiner Schriften (nach seinem Tode von seinem Sohne Jost Burkhard Schupp veranstaltet und mehrfach aufgelegt: Hanau 1663, Frankfurt 1677 und 1684, Hamburg 1701 und Frankfurt 1719) enthält neben „Morgen- und Abendliedern" auch „Passions-, Buß-, Trost-, Bitt- und Dank-Lieder", die indeß nur von geringem poetischen Talente Zeugniß geben. Was an dem Liederdichter Schuppius bemerkenswerth ist, das ist seine Opposition gegen das Gesetz, dessen Beobachtung Opitz einführte, aus dem Accent und dem Tone das Maß der Sylben zu erkennen. In der Vorrede zu seinen im J. 1655 zum zweiten Male herausgegebenen „Morgen- und Abendliedern" schreibt nämlich Schuppius: „Ob das Wörtlein und, die, das, der, ihr u. dergl. kurz oder lang sind, daran ist mir und allen Musquetirern in Stade und Bremen wenig gelegen. Welcher römische Kaiser, ja welcher Apostel hat ein Gesetz gegeben, daß man einer Sylbe wegen dem Opitzio zu gefallen, soll einen guten

Gedanken, einen guten Einfall fahren lassen? Ich hätte diese Lieder leichtlich ändern und nach Opitii Gehirn richten können, allein ich will es mit Fleiß nicht thun." (Vgl. E. C. G. Langbecker: das deutsche evangelische Kirchenlied. Berlin 1830. S. 44; und G. G. Gervinus a. a. O. S. 229).

Die Literatura Schuppiana siehe bei Bloch a. a. O. S. 5 u. S. 33 ff.*).

L. Heller.

Australien. — Zu der großen Inselwelt, die von Asiens Küsten bis an die fernen Gestade Amerika's sich hinüberzieht, gehört das Festland Australien, mit dem wir es hier mit Einschluß von Neuseeland speciell zu thun haben. Wir beschränken uns lediglich auf die karakteristischen Grundzüge seiner kirchlich-religiösen Zustände.

Kaum sind zwei Menschenalter verflossen, seit der erste Europäer festen Fuß auf der Küste dieses Festlandes faßte, und schon ist es von mehr als anderthalb Millionen weißer Einwohner bewohnt.

Die allmähliche Entfaltung staatlicher Verhältnisse ist das Werk der Europäer und zunächst der kolonisirenden Briten.

Im Jahre 1788 ward die erste englische Kolonie „Neu-Süd-Wales" gegründet und bis zum Jahre 1843 als Deportationskolonie benutzt, was für die sociale Entwickelung des Landes von Bedeutung geblieben ist.

Im Jahre 1803 wurde von Neu-Süd-Wales aus „Vandiemens-Land" als Kolonie gegründet und ebenfalls bis zum Jahre 1852 zur Deportation von Verbrechern benutzt.

Im Jahre 1829 gründete man von England aus die Kolonie „West-Australien" am Schwanflusse; sie ist gegenwärtig die einzige australische Verbrecherkolonie.

Im Jahre 1834 ward „Süd-Australien" als britische Kolonie dekretirt, aber erst 1836 von den ersten Kolonisten besetzt.

Im Jahre 1851 wird der südlichste Theil von Neu-Süd-Wales als selbstständige Kolonie „Victoria" constituirt, nachdem er als „Port Philipps-Land" von Vandiemens-Land aus bereits seit 1835 und als sogenanntes „Australia Felix" vom Jahre 1836 an auch von Neu-Süd-Wales aus kolonisirt worden.

Im J. 1859 wurde der nördlichste Theil von Neu-Süd-Wales, vom 29. Breitegrade bis Cap York, als selbstständige Kolonie „Queensland" proklamirt.

Dieser chronologischen Uebersicht der Gründung der britischen Kolonien sey noch hinzugefügt, daß „Neu-Seeland" im J. 1840 als eine solche proklamirt wurde. Für die Beurtheilung der numerischen Bevölkerungsverhältnisse ist es jedenfalls nothwendig, der Zeit der ersten Ansiedelungen zu gedenken; wir setzen daher in nachstehender Zusammenstellung das Jahr der ersten Kolonisation hinzu, abgesehen von der Anerkennung der Selbstständigkeit. Es hatte im Jahre 1862 europäische Einwohner:

1) Neu-Süd-Wales (kolonisirt 1788) . .	337000
2) Vandiemens-Land (kolonisirt 1803) . .	90000
3) West-Australien (kolonisirt 1829) . .	14000
4) Queensland (kolonisirt 1835)	55000
5) Victoria (kolonisirt 1835)	623000
6) Süd-Australien (kolonisirt 1836) . .	127000
7) Neu-Seeland (kolonisirt 1840) . . .	78000
Summa	1,324000 europ. Einw.

Am schnellsten hat die Bevölkerung in Victoria, Neusüdwales und Neuseeland zugenommen. Diese schnelle Bevölkerungszunahme erklärt sich vorzugsweise durch die

---

*) Mit diesem Artikel ist nachgeholt, was der Verfasser des interessanten Artikels über diesen Mann in der „Evangel. Kirchenzeitung" Jahrg. 1864. Nr. 11. S. 121 an dieser Encyklopädie vermißte. Anm. d. Red.

Einwanderungen, welche die reichen Goldschätze herbeigelockt haben. Es wird sich wohl jetzt die Gesammt-Einwohnerzahl der weißen Bevölkerung aller australischen Kolonien auf anderthalb Millionen Seelen annehmen lassen. Von den Kolonisten sind bis jetzt ein Siebentheil Deutsche, deren Ziel gewöhnlich Südaustralien, Victoria, Queensland oder Neuseeland ist. Den Grundstock der Bevölkerung bilden die Auswanderer von England, Schottland und Irland. Die Goldentdeckung und die hohen Arbeitslöhne haben auch Tausende von Bewohnern des „himmlischen Reichs" nach diesen Kolonien und besonders nach Victoria gelockt. Die Chinesen machen bereits einen wichtigen Bestandtheil der Bevölkerung aus (in Victoria 60000 Seelen) und haben öfters in dem sittlich-religiös gesinnten Theile der Gesellschaft mit Grund manche Besorgnisse erregt. In den älteren Kolonien Neusüdwales, Tasmanien und Westaustralien, besteht noch der Gegensatz zwischen Deportirten und Freien. Diejenigen Deportirten oder Convicts, wie sie im Lande heißen, welche durch Ablauf ihrer Strafzeit oder Begnadigung ihre Freiheit erhalten, treten in die Reihe der sogenannten „Emancipationirten"; sie und ihre Nachkommen bilden natürlich in den ältesten Kolonien noch eine überwiegende Masse der Bevölkerung. So nachtheilig, das auf die Gestaltung der socialen Zustände einwirken muß und nur durch den Verlauf der Zeiten verwischt werden kann, so war es doch in einem Lande, wo es an Arbeitskräften gänzlich mangelte, von nicht geringem Werthe, einen gewissen Arbeiterstamm zur Verfügung zu haben; denn die Deportirten waren zu allen öffentlichen Arbeiten verpflichtet und wurden bei Zeugnissen der Besserung auch zu Privatdiensten überlassen, wodurch sie in weit entfernte Gegenden zerstreut worden sind (E. v. Sydow). Die eigentliche Cultivirung des Landes, sowie die Formirung civilisirter staatlicher Verhältnisse ist natürlich nur von freien Eingewanderten ausgegangen. Dem Grundsatze der britischen Regierung getreu, „den Wohlstand der Kolonialländer durch möglichst freie Entfaltung zu fördern", steht zwar an der Spitze der Verwaltung jeder der genannten Kolonien ein Gouverneur und ihm zur Seite ein executiver Rath, daneben besteht aber auch ein legislativer Rath, dessen Mitglieder von den Kolonisten gewählt werden, damit die gesetzlichen und finanziellen Angelegenheiten auch den lokalen und jezeitigen Verhältnissen möglichst angepaßt werden können. Obgleich nun die Genehmigung der Gesetzesvorlagen von der Zustimmung der Krone und des Gouverneurs abhängt, so sind doch durch die Grundzüge der Verfassung die Keime zu verschieden gerichteter, mehr oder minder selbstständiger Entwickelung in die Kolonien gelegt, und am Ende wird man ihre gemeinschaftliche Abstammung nur noch an dem vorgeschriebenen englischen Muster der administrativen, gerichtlichen und polizeilichen Einrichtungen erkennen (E. v. Sydow).

Mit erstaunlichem Erfolg weiß der Fleiß, die Ausdauer und Geschicklichkeit der Briten und Deutschen die unerschöpflichen Naturkräfte nutzbar zu machen und die materielle Wohlfahrt der Kolonien zu heben. Aber die materiellen Mittel unterstützen nur das Wohl der Gesellschaft und sind bloß als Mittel zur Lösung einer geistigen und sittlich-religiösen Aufgabe zu betrachten, welche ungleich höher und wichtiger ist! Diese höhere Aufgabe kann keine andere seyn, als die innere und äußere Entwickelung des Reiches Gottes fördern zu helfen.

Hier bleibt noch Vieles zu wünschen übrig, Vieles der Zukunft anheim gestellt.

Der Kolonist bringt seine Religion mit; wir sehen daher nicht bloß alle protestantischen Kirchen und Sekten Großbritanniens und Irlands, sondern auch den römischen Katholicismus und deutschen Protestantismus vertreten; die ersteren aber natürlich entschieden vorherrschend. Hier ist der bischöfliche Anglikaner mit den 39 Artikeln und dem Common Prayerbook; der schottische Presbyterianer mit der Westminster-Confession, seinen Presbyterien und Synoden; der Congregationalist mit independentem Gemeindeleben; der Baptist mit seiner Verwerfung der Kindertaufe; der Wesleyanische Methodist mit seinen Revival-Meetings; der Lutheraner mit der Augustana und dem kleinen Katechismus Luther's; die Brüdergemeinde mit ihrem stillen Wirken für die

Heidenbekehrung; und dazu kommt noch, außer einer Menge kleinerer Denominationen, die stark vertretene römisch-katholische Kirche mit ihrem Pomp der Messe.

Die durchgreifendste Eigenthümlichkeit, die Einem hier sogleich entgegentritt und die mit dem protestantischen und zwar vorwiegend reformirten Karakter des Landes zusammenhängt, ist die Trennung von Kirche und Staat. Die Gouverneure und gesetzgebenden Versammlungen der einzelnen Kolonien haben als solche nichts mit der Kirche zu thun. Die Kirche genießt zwar überall den Schutz der Staatsgesetze für ihr Eigenthum, verwaltet aber ihre Angelegenheiten durchaus selbstständig. Es gibt kein herrschendes kirchliches establishment, also auch keine Dissenters. Hier genießen alle religiösen Associationen, wenn sie nur nicht gegen die öffentliche Sittlichkeit verstoßen, denselben Schutz und dieselben Rechte und stehen mit der in numerischer Hinsicht entschieden vorherrschenden englisch-bischöflichen Kirche vor dem Gesetze auf vollkommen gleichem Fuße. Man meine ja nicht, daß der Staat als solcher mit dem Christenthume nichts zu schaffen haben wolle, im Gegentheil, er erkennt es bis auf einen gewissen Grad officiell an; in den meisten Kolonien sehen wir die Regierung bemüht, die verschiedenen Kirchen durch Gaben von Land und Geld für die Errichtung von Kirchen und Pfarrwohnungen und Besoldung von Geistlichen zu unterstützen. In der Provinz Victoria allein ist durch Parlamentsbeschluß die hübsche Summe von 50000 Pfd. Sterl. für kirchlich-religiöse Zwecke bestimmt worden; am Anfange jedes Jahres wird sie unter die verschiedenen Kirchenparteien (die ihren share annehmen wollen) nach dem amtlichen Censusberichte gleichmäßig vertheilt. Das share der 12000 evangelischen Deutschen unserer Provinz beläuft sich auf 1050 Pfd. Sterl.; — hiervon wird die eine Hälfte für Errichtung neuer Kirchen und Pfarrhäuser, die andere für die Besoldung der fünf Pastoren verwendet. Ohne diese Beihülfe der Regierung hätten die hiesigen Deutschen, insbesondere unsere population flottante der Goldfelder, auf viele Jahre hinaus an Gründung von Kirchen und Schulen nicht denken können. Daß diese Staatshülfe für kirchliche Zwecke mit der Zeit in allen australischen Kolonien wegfallen wird (in Südaustralien ist die Abschaffung bereits ein fait accompli), ist klar. Unsere Ultra-Freiwilligkeitsmänner, meistens Congregationalisten und Baptisten, sparen weder Kosten noch Mühe, die vollständige Abschaffung zu bewirken. Ihr Ziel in dieser Hinsicht ist die Einführung nordamerikanischer Zustände. Einer dieser Herren, ein Legislator und gläubiger Christ, meinte vor Kurzem, das Geld, das die Regierung zur Unterstützung der Kirchen gebe, wäre viel besser zum Straßenbau angewendet! In den meisten Kirchengemeinschaften ist man daher seit einiger Zeit eifrig bemüht, Vorkehrungen zu treffen, um durch das Wegfallen aller Staatsunterstützung für religiöse Zwecke nicht überrascht zu werden. Am besten steht es in dieser Hinsicht mit den Presbyterianern und Wesleyanischen Methodisten, während die bischöfliche Kirche und besonders die Katholiken ihre Angehörigen nur schwer unter das sogenannte Freiwilligkeitssystem zu bringen vermögen. Das hat seinen Grund darin, daß die ersteren, eben so wie die Congregationalisten und Baptisten, einen strengen Unterschied machen zwischen communicirenden Mitgliedern (Church) und bloßen Zuhörern (Congregation), welches an die vorconstantinische Trennung von Gläubigen und Katechumenen erinnert, die letzteren dagegen alles Gewicht auf die Bedeutung der Taufe, als des Einführungsmittels in die Gemeinschaft der Kirche und in den Genuß ihrer Privilegien legen.

Das jährliche Gehalt eines Geistlichen in diesen Kolonien schlägt man durchschnittlich auf 300 Pfd. Sterl. an. Hin und wieder gibt es Gemeinden, die ihrem Geistlichen außer einem regelmäßigen Gehalte von 500—1000 Pfd. Sterl. ein hübsches Neujahrsgeschenk zukommen lassen, eine Börse mit einigen Hundert Sovereigns überreichen und die Kosten zu einem gelegentlichen Ausflug nach den Nachbarkolonien oder einer Reise nach Europa zur Stärkung seiner Gesundheit hergeben. Wohl in keinem Lande, außer etwa in den Vereinigten Staaten Nordamerika's, ist der geistliche Stand geachteter und einflußreicher, als in Australien. Das Herbeischaffen der Beiträge ist

in vielen Fällen mit allerlei Unlauterkeiten verknüpft. Da hält man Bazars und, besonders unter den Dissenters, die ewigen Tea-Meetings; im Schulzimmer der römisch-katholischen St. Kilianskirche in Bendigo hat neulich zur „Förderung christlich-wohlthätiger Zwecke", recht antipodisch, sogar eine soirée dansante stattgefunden und das Tanzen soll bis spät in die Nacht gedauert haben.

Trotz der großen Zahl der Denominationen hat sich bis jetzt, Gott Lob, noch wenig Sektengeist gezeigt. In gewissen wichtigen Unternehmungen, wie der Bibel- und Traktatverbreitung, sowie dem Missionswesen, arbeiten die verschiedenen evangelischen Denominationen Hand in Hand und kommen recht gut mit einander aus. Nicht selten führt bei den Jahresfesten der Bibel-, Traktat- und Missionsgesellschaften der anglikanische Bischof unter Methodisten, Baptisten, Presbyterianern rc. den Vorsitz und nennt die Prediger dieser Denominationen seine Reverend Brethren.

Ganz besonders erfreulich ist der wachsende Missionseifer der vornehmsten Kirchen, der die neuen Niederlassungen, den wandernden Goldgräber und den entlegenen Squatter mit den Mitteln der Gnade versorgt und zugleich bemüht ist, auch die von englischen und amerikanischen Missionsgesellschaften begonnenen Missionen von West-Polynesien selbstständig fortzuführen. Die Wesleyanischen Methodisten haben die Fidji- und Freundschaftsinseln übernommen, die Presbyterianer die neuen Hebriden, die Congregationalisten die Missionen der Londoner-Gesellschaft auf den Loyalitäts- und Samoainseln, und die Episkopalisten die von dem tüchtigen Missionsbischof Dr. Patteson gegründeten Missionsstationen in Melanesien. Die Presbyterianer, Wesleyaner und Episkopalisten senden außerdem die Boten des Kreuzes zu den Zehntausenden von Chinesen auf den vornehmsten Goldfeldern, von denen Mancher bei seiner Rückkehr in die alte Heimath etwas Besseres als das Gold Australiens mitnehmen wird. Noch vor Kurzem galt es fast als herrschende Ueberzeugung, daß mit dem unglücklichen Papua-Geschlecht nichts zu machen sey. Im Jahre 1859 boten die Brüdermissionen von Neuem diesen armen Schwarzen die Hand der rettenden Liebe. Der Herr segnete ihre Arbeit über Bitten und Verstehen und mehrere Gemeindlein wurden gegründet. In diesem Augenblicke wetteifern die verschiedenen evangelischen Denominationen dieser Kolonien mit einander, auch den Schwarzen in den neu erforschten Ländern Mittel- und Nordaustraliens durch die Brüdermissionen das Wort vom Kreuz zu senden. Es ist wahr, wir leben in der Missionszeit, aber auch in der Unionszeit, — wohlverstanden: der rechten heiligen, noch werdenden Union. Die verschiedenen presbyterianischen Kirchenparteien, die established Church, die free Church, die United Presbyterians und andere, haben sich in allen australischen Kolonien zu einer Kirchengemeinschaft vereinigt; sie bekennen sich zu dem Westminster-Bekenntniß und den anderen alten Bekenntnißgrundlagen der presbyterianischen Kirche. Was in Schottland bisher nur von Vielen ersehnt ist, ist hier verwirklicht worden, und ohne Zweifel wird dieses erfreuliche Ereigniß eine heilsame Rückwirkung auf das Mutterland ausüben. (Vergl auch the Adelaide Correspondence zwischen dem Bischof von Adelaide und dem Independenten-Prediger Thomas Binney.)

Karakteristisch ist der eschatologische Zug, der durch die Kirchen und Sekten geht. Die tüchtigsten Prediger halten häufig Predigten und Lectures über Apokalypse und Millennium. Die Schriften von Auberlen über Daniel und Offenbarung, — von Seiß in Philadelphia, von Dr. Cumming in London, werden von Geistlichen und Laien gelesen. — Fast jede bedeutende Kirche hat ihre theologischen Colleges und Seminarien. Sie entsprechen den oberen Klassen deutscher Gymnasien und Lyceen. Das von den Presbyterianern schon im Jahre 1830 gegründete Australian College in Sydney ist eins der gesegnetsten Institute dieser Art. Mehr als 1000 Zöglinge sind aus ihm hervorgegangen und manche in Segen wirkende Geistliche und Missionare haben hier ihre klassische und theologische Ausbildung erhalten. In den Jahren 1850, 1851 und 1852, wo Schreiber dieses zu seinem Lehrerpersonal gehörte, hatte es einen Principal

(Rektor) und drei Lehrer, einen für alte Sprachen und Literatur, einen für Mathematik und moderne Sprachen und einen für Mental Philosophy und Theologie. Das Alter der College-Studenten variirte zwischen 12 und 30 Jahren. Eine Universität im deutschen Sinne des Wortes gibt es in Australien nicht. Die seit 1850 in Sydney und seit 1855 in Melbourne gegründeten Universitäten haben wohl eine law-school und medical-school, aber keine theologische und philosophische Schule. Was von Philosophie gelehrt wird, gehört zum College-Cursus. Die meisten Kolonien haben ein Elementarschulsystem (Common Schools), durch welches selbst den Aermsten die Elementarkenntnisse im Lesen, Schreiben und Rechnen zugänglich gemacht werden. Obwohl sie gewöhnlich mit Gesang, Gebet und Bibellektüre eröffnet werden, so ist doch für die religiöse Erziehung der Kinder nicht gehörig gesorgt. Diesem Mangel abzuhelfen, gibt es neben den Staatsschulen überall sogenannte Sonntagsschulen, wo den Kindern Unterricht in der biblischen Geschichte und im Katechismus unentgeldlich von männlichen und weiblichen Gliedern der Gemeinde ertheilt wird. Indessen scheinen doch auch diese, so unschätzbar sie sind, dem Bedürfniß nicht ganz zu entsprechen. Daher arbeiten nicht bloß die römische Geistlichkeit, sondern auch Episkopalisten und Lutheraner auf Errichtung von Parochialschulen hin, welche in direkter Verbindung mit der Kirche stehen und die Jugend nicht nur für die Zeit, sondern auch für die Ewigkeit erziehen sollen. Viel ließe sich von der australischen Sonntagsfeier sagen, die bei allen ihren Gesetzlichkeitszügen in ihren praktischen Wirkungen der europäischen unevangelischen Schlaffheit unendlich vorzuziehen ist; ferner von den Zeitungen, Magazinen und religiösen Blättern, deren fast jede bedeutende Kirche eins hat, und die die religiösen und kirchlichen Interessen zu wecken und wach zu erhalten suchen; ferner von den Bibliotheken, und zwar besonders von der großen öffentlichen Bibliothek zu Melbourne, welche viele Bände auserlesene Werke aus allen Zweigen menschlichen Wissens umfaßt, unter welchen auch die deutsche Literatur, besonders aus dem Gebiete der Philologie, Geschichte, Philosophie und Theologie, theils im Original, theils in Uebersetzungen gut vertreten ist.

Was die einzelnen Kirchengemeinschaften betrifft, so können wir von den bedeutendsten derselben nur Einzelnes andeuten. Auch auf statistische Notizen, die in einem so jungen, riesenschnell fortschreitenden Lande wie Australien schon in ein paar Monaten veralten, können wir uns nicht einlassen. In numerischer Hinsicht sind die Episkopalisten und die Römisch-Katholischen die beiden stärksten Kirchengemeinschaften. Unter ihnen ist seit den vierziger Jahren nicht wenig geheime und offene Eifersucht an's Licht getreten. Im Jahre 1843 wurde der römische Bischof Dr. Polding in Sydney vom Pabste zum „Archbishop of Sydney and Vicar Apostolic of New Holland" ernannt. Ein von dem neuen Erzbischof veröffentlichter Hirtenbrief mit der Ueberschrift „John Bede, by the grace of God, and of the Holy Apostolic See, Archbishop of Sydney, etc."; „To the clergy and faithful of Sydney etc.", gab dem anglikanischen Bischof Dr. Brougthon solchen Anstoß, daß er sofort seine Geistlichkeit zusammenberief und mit gehöriger Formalität Protest einlegte. (P r o t e s t: „In the name of God. Amen. We, William Grant, by Divine permission Bishop and Ordinary Pastor of Australia, do protest publicly and explicitly, on behalf of ourselves and our successors Bishops of Australia, on behalf of the clergy and all the faithful of the same church and diocese, and also on behalf William, by Divine Providence Lord Archbishop of Canterbury, Primate of all England and Metropolitan, and his successors, that the Bishop of Rome has not any right or authority according to the laws of God, and the canonical Order of the Church, to institute any episcopal or archiepiscopal See or Sees within the limits of the Diocese of Australia and Province of Canterbury aforesaid. And we do hereby publicly and explicitly, and deliberately protest against, dissent from, and contradict any and every act of episcopal or metropolitan authority done, or to be done, at any time, or by any person whatever, by virtue of any right or title derived from any assumed

jurisdiction, power, superiority, pre-eminence, or authority of the said Bishop of Rome enabling him to institute any episcopal See or Sees within the Diocese and Province hereinbefore named." etc. etc. etc.) Auffallend ist es, daß bei den Levees des Gouverneurs der katholische Bischof nicht zu sehen ist, weil der Gouverneur dem anglikanischen Bischof den Platz an seiner Rechten anweist und demselben so einen kleinen Vorrang gönnt. In der Provinz Victoria umfassen die Katholiken den fünften Theil der Bevölkerung. Die Irländer und ihre Nachkommen bilden die Mehrzahl der meisten katholischen Gemeinden und liefern auch die Priester und Bischöfe. Um die Tausende von deutschen Katholiken scheint man sich wenig zu bekümmern, da bis jetzt weder in Sydney noch in Melbourne ein des Deutschen kundiger Priester zu finden ist. Jede Provinz hat eine Diöcese und darunter einen erzbischöflichen Sitz, den von Sydney. Die eifersüchtige Bewachung durch tausend protestantische Augen übt einen vortheilhaften Einfluß auf die Sittlichkeit und den Eifer der Geistlichen aus, unter denen sich ernste, würdige Persönlichkeiten finden. In Sydney, Melbourne und Adelaide baut man prachtvolle Kathedralen, errichtet Waisenhäuser, ja sogar Nonnenklöster. An Versuchen, sich auf alle Weise geltend zu machen, fehlt es keineswegs, und doch bleibt die römische Kirche in diesen Kolonien unpopulär. Von Convertiten aus den verschiedenen protestantischen Gemeinden hört man fast nie.

Die englisch-bischöfliche Kirche ist in numerischer Hinsicht die bedeutendste Kirchengemeinschaft in den australischen Kolonien. Obgleich sie nicht die Privilegien einer Staatskirche hat, so genießt sie doch, wie schon angedeutet, stille Vorzüge. Bis zum Anfange der vierziger Jahre gehörte sie bloß als Anhang zur Diöcese des Bischofs von Calcutta. Seit jener Zeit hat sie erstaunliche Fortschritte gemacht. Die Zahl der Bischöfe beläuft sich auf zwölf; es sind die Bischöfe von Sydney (der zugleich Metropolitan ist), von Melbourne, von Adelaide, von Tasmanien, von Neuseeland, von Newcastle, von Westaustralien, von Brisbane, von Goulboum, von Armidale, von Wellington, von Nelson. Außer diesen hat sie noch einen Missionsbischof, der aus den zwölf Diöcesen seine Unterstützung empfängt. Die Mehrzahl dieser Bischöfe gehört der niederkirchlichen Partei (low-church-party) an; sie sind ernste, würdige Missionare, die keine Mühe scheuen, die entferntesten Punkte ihrer Diöcese zu besuchen. Die romanisirende Richtung der Tractarianer, die im Mutterlande so sehr um sich greift, hat in den Kolonien noch nicht aufkommen können. Die Elemente dazu finden sich indeß auch hier; der evangelischste Bischof dringt auf Reordination nicht bischöflich ordinirter Geistlichen. Hinsichtlich der Verfassung hat die australisch-bischöfliche Kirche das unschätzbare Recht der Selbstregierung. Jede Diöcese ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig. Von Zeit zu Zeit versammelt der Bischof die Presbyter seiner Diöcese sammt den von den Gemeinden gewählten Laien-Delegaten zur Diöcesan-Convention, die er als der Präses ex officio mit einem statistischen Bericht über seine letztjährige Amtsführung und zeitgemäßen Ermahnungen eröffnet. Hier werden die speciellen Angelegenheiten der Diöcese verhandelt. Eine General-Convention aller Diöcesen, wie in den Vereinigten Staaten, gibt es nicht. Die Bischöfe werden in England ernannt und stehen unter dem Erzbischof von Canterbury.

Die presbyterianische Kirche, noch vor Kurzem, wie jetzt noch in Schottland, in vier oder fünf Kirchenparteien getheilt, ist ohne Frage eine der angesehensten und einflußreichsten Denominationen. In Victoria hat sie acht Presbyterien. Ueber allen steht die jedes Jahr sich versammelnde General-Assembly oder Generalsynode. Sie bildet das höchste Tribunal in Sachen der Lehre und der Disciplin und hat nicht bloß rathgebende Gewalt, sondern gesetzgebende Kraft. In ihren im letzten Jahre abgehaltenen Versammlungen wurde die Veränderung des Gottesdienstes in Anregung gebracht. Soll künftig der Gebrauch der Orgel in demselben erlaubt seyn? Darf man der schönen englischen Uebersetzung der Psalmen, die bisher allein im schottischen Gottesdienste gesungen wurden, auch noch einige neuere Kirchenlieder hinzufügen? Der zäh am Alten

hängende Nationalkarakter der Schotten setzte diesen Verbesserungen einen unüberwindlichen Widerstand entgegen. Sogar einige der ausgezeichnetsten Männer fürchteten, daß selbst wünschenswerthe Aenderungen in der Form bald bedenkliche und gefährliche oder gar solche der Lehre und des Glaubens nach sich ziehen würden. Indeß werden sich jene Verbesserungen, nebst anderen, namentlich die Einführung einer Liturgie, auf die Dauer schwerlich verhindern lassen. In Einem Punkte treffen die Presbyterianer das Rechte, sie fühlen, wenn ihre Kirche eine würdige Stellung gegenüber den anderen australischen Kirchen einnehmen und ihrer Mutter, der presbyterianischen Kirche Schottlands, Ehre machen soll, so muß sie durch eine theoretisch und praktisch begabte und pflichttreue Geistlichkeit repräsentirt seyn. Sie sparen daher weder Kosten noch Mühe, Männer von anerkannt wissenschaftlich-theologischer Bildung im Mutterlande für den Dienst in der Kolonialkirche zu berufen. Die Assembly hat einen Beschluß gefaßt, wonach das Minimum-Gehalt eines Predigers 300 Pfd. Sterl. seyn muß.

Die wesleyanischen Methodisten bilden seit 1855 eine selbständige Conferenz (Australian Wesleyan Methodist Church). Sie besitzen eine ungemein praktische Energie und Thätigkeit und eignen sich besonders gut zu Bahnbrechern auf den Goldfeldern. Sie sind die einzige Kirche, die mit der riesenschnell wachsenden Bevölkerung einigermaßen Schritt gehalten. Wenn sie so fortfahren, werden sie in wenigen Jahren die einflußreichste Denomination in den australischen Kolonien seyn.

Nun noch Einiges über den deutschen Protestantismus in Australien. Die Einführung der Union in Preußen hat gegen Ende der dreißiger Jahre unter Leitung der Pastoren Kavel und Fritzsche einige Tausend separirte Lutheraner, namentlich aus Schlesien, bewogen, ihr Vaterland zu verlassen und in Südaustralien als Landbauer sich anzusiedeln. Sie gründeten die Niederlassungen Klemzig, Bethanien, Langmeil, Hahndorf und Lobethal. Später langten noch andere Gesellschaften an in der Absicht, geschlossene Ansiedelungen nach dem Muster der altlutherischen zu gründen. Wir finden später noch ein Krondorf, Hoffnungsthal, Grünthal und Blumberg. Als den Mittelpunkt der vornehmsten Ansiedelungen kann man die rasch aufblühende, rein deutsche Stadt Tanunda an einem von den Eingeborenen so benannten kleinen Nebenflusse des Gawler bezeichnen. Die Zahl der in und um Tanunda ansässigen Deutschen mag sich auf 3000 bis 4000 belaufen. Die Altlutheraner fanden in den ersten Jahren so gut ihr Fortkommen, daß der Gouverneur Gawler an Angas in England schreibt: „Ihre Deutschen befinden sich vortrefflich; sie sind religiös, moralisch, loyal und betriebsam; ich würde hoch erfreut seyn, 100,000 von ihnen zwischen dem Golf und dem Murray zu sehen. Pastor Kavel ist ein aufrichtiger, ausgezeichneter, liebenswürdiger Mann.“ Sein Nachfolger Grey nennt sie ein „admirable body of people" (Dr. A. Heising, die Deutschen in Australien, 1853). In ihren Gemeinden wissen die Altlutheraner eine gewisse Zucht und Ordnung zu erhalten und nehmen sich eifrig der Schule an. Ihre sieben Pastoren (Kavel starb 1860 und Fritzsche 1863) sind wohlunterrichtete, treue, gewissenhafte und aufopfernde, aber freilich auch exklusive Männer, die um keinen Preis mit einem Unirten, Reformirten oder selbst mit einem außer ihrem Verbande stehenden Lutheraner das heilige Liebesmahl des Herrn genießen würden. Sie sind übrigens selbst mit sich uneins geworden und wegen des Chiliasmus und der apostolischen Kirchenverfassung (nach Kavel das einzige Mittel, die lutherische Kirche zu retten) in zwei feindliche Lager gespalten. Durch die von Prälat Kapff in den Jahren 1857 und 1858 geschickten württemberger Theologen Staudenmayer und Keppler ist ein milder evangelischer Geist unter die Kavelianer gekommen, der so weit die harte Kruste durchbrochen hat, daß ihre Gemeinden (der Kern der alten Kavel'schen) vor Kurzem mit unsererer gemäßigt lutherischen Synode von Victoria eine Vereinigung eingehen konnten. Auf der anderen, altlutherischen Seite dreht sich seitdem Alles um Union und Lutherthum. — In den Jahren 1848, 1849 und 1850 folgten Tausende von Deutschen, großentheils den Städten Norddeutschlands angehörend, jedes kirchlich-religiösen Sinnes baar, inficirt von den

Ausschweifungen eines irregeleiteten Rationalismus, wie er dort tief in die mittleren, selbst unteren Klassen gedrungen ist. Zur Zeit der Goldentdeckung im Jahre 1852 strömten sie zu Tausenden nach Victoria. Unter ihnen gelang es dem Schreiber dieses, im Jahre 1853 eine evangelische Gemeinde zu sammeln, und zwar zuerst in Melbourne und dann an anderen Plätzen. Im Mai 1856 durften wir uns zu einer Synode constituiren und die Grundzüge einer Synodal-Kirchenordnung entwerfen, deren erste Artikel also lauten:

„Die evangelisch-lutherische Kirche von Victoria bleibt auf dem Grunde der heiligen Schrift, der alleinigen Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebens, und im Einverständniß mit den ursprünglichen Bekenntnissen der deutschen Reformation, vornehmlich der ungeänderten Augsburgischen Confession und dem kleinen Katechismus Luther's.

„Die evangelisch-lutherische Kirche von Victoria bleibt in Verbindung mit der evangelischen Mutterkirche des deutschen Vaterlandes, glaubt sich daher auch nie berechtigt, irgendwie gesetzgeberische Anordnungen zu erlassen über das, was der ganzen Bekenntnißkirche angehört.

„Die Gemeinde betrachtet nur ihre Communikanten als ordentliche Gemeindeglieder."

Die Synode von Victoria wahrt sich die melanchthonische Richtung. Sie zählt gegenwärtig acht ihrer Richtung angehörende Geistliche und sechs Schullehrer. Zwei ihrer Prediger sind aus dem Baseler Missionshause, ein dritter von dort ist auf dem Wege hierher; fünf kommen vom sel. Goßner und seinem Nachfolger Dr. Prochnow. Unsere Gottesdienstordnung ist die des Bunsen'schen Andachtsbuches, das in den Gemeinden Victoria's eingeführt ist. Das hat den Gemeinden schon zum großen Segen gereicht! Mit den englischen Kirchengemeinschaften steht unsere Synode auf gutem Fuße.

In Australien hat also das Deutschthum und die evangelische Kirche eine Herberge und Heimath gefunden. Australien ist ein Land der Zukunft, ohne Zweifel einer großen Zukunft. Es wird die Zeit kommen, wo sich der Strom der deutschen Auswanderer, die hier gern gesehen sind, hierher wälzt. Dann ist es von der größten Wichtigkeit, daß sie bereits gesunde kirchliche Systeme vorfinden, denen sie sich anschließen können und über die sie sich nicht erst zu einigen und zu verständigen brauchen. Und was ist hier jetzt schon zu bauen und zu retten! Ueberall gibt es Tausende von Deutschen; in Neusüdwales, in dessen Hauptstadt Sydney noch kein evangelischer Geistlicher ist, in Queensland, in Neuseeland. Möge der Herr es doch tüchtigen, jungen Theologen in's Herz geben, nach diesen Kolonien ihr Augenmerk zu richten, damit sie, wenn der Herr sie rufen lassen sollte, bereit seyn möchten, als seine Boten und Zeugen zu gehen!

Man vergl. Dr. Lang's Werke, besonders sein Historical and Statistical Account of New South Wales, including a visit to the gold regions. III. Edition. Lond. 1852. — A. Heising, die Deutschen in Australien. Berlin 1853. — E. v. Sydow, Begleitworte zum Wandatlas ꝛc. Australien. Gotha 1856. — Thomas Binney, the church of the future, as depicted in the Adelaide Correspondence, 1859. — Die deutsch-evangelische Kirche in Australien, Berlin 1857 (enthält Synodalberichte der Synode von Victoria). — Siehe überdieß den „Australischen Christenboten" für die evangelisch-lutherische Kirche in Australien. Melbourne (seit 1860). — Eine Menge Schriftchen der Auswanderungs-Literatur, welche sehr vorsichtig benutzt seyn wollen.

Matthias Goethe in Melbourne.

Baur und die Tübinger Schule. Wenn es der Grundsatz der theologischen Real-Encyklopädie ist, nur die Namen von Todten zu Gegenständen der Behandlung zu machen, so könnte man die Frage erheben, ob, nachdem durch den Tod Baur's die letzte Bedingung für seine Aufnahme in dieses Werk erfüllt ist, auch die von ihm aus-

gehende Tübinger Schule schon diese Bedingung erfüllt habe. Baur selbst hat sich seiner Zeit über den Versuch Uhlhorn's, die Tübinger Schule als eine geschichtlich abgeschlossene Erscheinung zu behandeln, sehr mißliebig ausgesprochen (s. „Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart“ S. 56 ff. Baur wendet dort das Wort auf sich und die Seinen an: *ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν*) und dagegen protestirt, daß man diese Schule ohne Weiteres schon unter die Todten rechne. Aber in der That hat Baur doch nicht nur in der Führerschaft keinen Diadochen gefunden, sondern der Kreis von Männern, der sich um ihn eine Zeit lang gesammelt hatte, ist so ziemlich zersprengt. Abgesehen von den Gestorbenen sind die einen Glieder desselben zu anderen Fächern übergegangen und haben es aufgegeben, dem undankbaren theologischen Publikum zu dienen, die anderen sind auf mehr oder weniger weit abliegende Standpunkte gerathen, und auch der unter allen akademischen Docenten der Theologie der Baur'schen Auffassung am nächsten stehende Theologe hat es seiner Zeit für gut befunden, eine principielle Kluft zwischen sich und Baur zu behaupten, und wir werden daher wohl nur den Widerspruch eines bekannten ausländischen theologischen Blattes zu fürchten haben, wenn wir annehmen, daß auch die Tübinger Schule so weit eine abgeschlossene Erscheinung sey, um als Objekt einer geschichtlichen Würdigung dienen zu können, wobei wir selbstverständlich von nichts weiter entfernt sind, als von dem Gedanken, daß die Wirksamkeit dieser Schule überhaupt aufgehört habe. Die Geschichte der Tübinger Schule fällt demnach in der That fast gänzlich mit der Geschichte ihres Meisters zusammen, und die Perioden, die wir in dieser Geschichte unterscheiden können, sind keine anderen als die, in welche auch die akademische Wirksamkeit Baur's selbst zerfällt, die Periode der ersten Gründung, die eigentliche Blüthezeit und die Periode des Zerfalls. Bei dem letzteren Ausdrucke hat sich der Verfasser sogleich gegen die Auffassung zu verwahren, als ob damit gesagt seyn sollte, daß der eigenthümliche Standpunkt, den diese Schule einnahm, später nicht mehr mit der alten Entschiedenheit sey aufrecht erhalten worden, sondern nur das ist damit gemeint, daß zuletzt eine Periode eintrat, in welcher der Zusammenhalt der Schule sich mehr und mehr verlor und wenige Mitarbeiter dem Meister übrig blieben, von denen es außer Frage gewesen wäre, daß ihre Bahnen sich um den Standpunkt des ersteren drehen. Diese drei Perioden werden durch die beiden Jahreszahlen 1835 und 1848 von einander unterschieden, und ein Blick auf den Lebensgang Baur's wird diese Periodisirung rechtfertigen.

Ferdinand Christian Baur, Sohn eines württembergischen Pfarrers, ist geboren zu Schmiden, in der Nähe von Cannstadt, den 21. Juni 1792. Schon in seinem 13. Jahre (1805) trat er als Zögling in das evangelische Seminar zu Blaubeuren ein, wohin fünf Jahre zuvor schon sein Vater als Dekan versetzt worden war. Weder in den Seminarjahren noch auch während seiner fünfjährigen Studienzeit auf der Universität Tübingen, die er im Jahre 1809 begann, trat Baur's Begabung in besonders auffallender Weise hervor, vielmehr bezeichnet es den soliden Karakter, den auch sein späteres Wirken nie verläugnete., daß er mehr allmählich sich hob und erst am Schlusse seines akademischen Laufes die erste Stelle unter seinen Altersgenossen einnahm. Die eigenthümliche Richtung indessen, welche hernach Baur's Studien nahmen, kündigte sich doch auch jetzt schon an. Wenn er hauptsächlich von Bengel — dem Enkel des großen württembergischen Theologen aus dem vorigen Jahrhundert — sich angezogen fühlte, so hatte dieß doch sicherlich seinen Grund nicht allein in der Bedeutung des Mannes überhaupt, sondern auch in dem Reize, den die von Bengel vertretenen Fächer — die mehr geschichtlichen Fächer — auf ihn ausübten. Wenn er daneben auch lebhaft philosophische Studien trieb und schon namentlich für Religionsphilosophie ein besonderes Interesse zeigte, so scheint dieses Studium ihn doch noch nicht zu einer kritischen Stellung gegen die supranaturalistische Theologie der älteren Tübinger Schule veranlaßt zu haben, so wenig auch seinem tieferen spekulativen Interesse die äußerlich verständige Art dieser Theologie homogen seyn konnte. Von diesem supranaturalistischen Standpunkte

ging auch noch Baur's früheste literarische Arbeit aus, die er während seiner kurzen Repetentenzeit im Jahre 1817 verfaßte — eine Recension von Kaiser's Biblischer Theologie (s. Bengel's Archiv für Theologie Bd. II. 3tes Stück S. 656 f.) —; es bedurfte erst einer Anregung von anderer Seite, um ebensowohl die äußere als die innere Richtung seiner Studien näher zu bestimmen. In äußerer Beziehung wurde seine Richtung wesentlich auch bestimmt durch den neuen Beruf, welcher ihm im Jahre 1817 zufiel, da er zum Professor an dem Seminar in Blaubeuern, dessen Zögling er nicht allzu lange vorher gewesen war, ernannt wurde. In dieser Eigenschaft hatte er philologische und historische Fächer den Zöglingen zu lehren, und sein theologisch gerichtetes Auge wurde nun wesentlich auf die Punkte gelenkt, an welchen das Christenthum innerlich oder äußerlich mit dem klassischen Alterthume zusammenhängt. Den Standpunkt aber, von dem aus er die ihm sich hier zunächst aufdrängenden Fragen zu beantworten habe, gab ihm wenige Jahre darauf die Schleiermacher'sche Glaubenslehre an die Hand. Der von Schleiermacher ausgehenden Anregung wird das Werk zugeschrieben, das in den nächsten Jahren reifte und im Jahre 1824 in zwei Theilen erschien: „Die Symbolik und Mythologie". Diese Schrift war ein Versuch, die Religionsgeschichte — namentlich die klassischen Religionen — mit den Principien neuerer Religionsphilosophie zu beleuchten, ein Versuch, der, wenn er auch nach dem Urtheile Solcher, welche in die neueren Forschungen auf dem Gebiete der Religionsgeschichte tiefer eingeweiht sind, für unsere Zeit weniger positiven Werth mehr hat, doch zur Zeit seines ersten Erscheinens gebührende Anerkennung fand. Das Werk war ein deutliches Zeichen, daß Baur, obwohl mit großem Interesse seiner philologischen Berufsaufgabe dienend, doch das philosophische und theologische Interesse nicht verloren habe. Es reichten sich in diesem Werke drei Wissenschaften die Hände, deren eigenthümliche Verbindung und Mischung eine karakteristische Eigenschaft des späteren Wirkens von Baur werden sollte. Dieses Werk sollte denn auch entscheidend für seinen Lebensgang werden. Dasselbe lenkte die Aufmerksamkeit der maßgebenden Behörden auf ihn, als im Jahre 1826 sein früherer Lehrer, Prälat Bengel gestorben war und es sich um die Wiederbesetzung der erledigten Lehrstelle für historische Theologie handelte. Zwar hatte die Fakultät nicht ohne Bedenken gegen die sich in dem Werke kundgebende eigenthümliche theologische Richtung ihren Vorschlag machen können, und Baur selbst hatte geglaubt, den Antrag nicht ohne Bedenken in Bezug auf seine eigene Befähigung annehmen zu können. Allein ein höherer Wille entschied wider alle Bedenken und im Herbst 1826 trat Baur zugleich mit seinem seitherigen Collegen und Freunde in Blaubeuern, Dr. Kern, in die akademische Laufbahn ein, in welcher er nun gerade 34 Jahre lang thätig seyn sollte. Es waren friedliche und schöne Tage, die sich mit dieser neuen Wendung seines Lebens schlossen — Tage, die ihm bis an das Ende seines Lebens und vielleicht gerade da am allermeisten in dem Lichte einer gewissen Verklärung erschienen, Tage voll geistigen Schaffens — voll ernster Werdelust. Zwar zunächst wurde es auch in dieser Beziehung noch nicht wesentlich anders. In dem Verhältniß nicht nur zu dem mit ihm eingetretenen und ihm auch theologisch so nahe stehenden Dr. Kern, sondern auch zu den übrigen Mitgliedern der Fakultät, Dr. Steudel und Dr. Schmid, hatte die theologische Differenz noch keinen Zwiespalt hervorgebracht. An Arbeit, an neuem geistigen rüstigen Schaffen konnte es in der That in dieser Zeit am wenigsten fehlen, da es für ihn galt, sich in das weite Gebiet der ihm zugewiesenen historischen Theologie einzuarbeiten, und die Zuhörerschaft, die seinen Hörsaal füllte, bestand zum Theil aus der jugendlichen Schaar, die schon im Seminar mit Begeisterung an ihm gehangen. Damit war aber eigentlich Alles gegeben, was Baur neben dem ihm zu Theil gewordenen Familienglück in seiner amtlichen Stellung zu seiner Befriedigung forderte.

Es ist wohl dieser Punkt, an dem wir stehen, der geeignetste, so viel über das innere und äußere Bild von Baur's Individualität zu sagen, als nicht nur das Interesse an sich verlangt, das ein so bedeutender theologischer Lehrer beanspruchen kann,

sondern als auch zum ganzen Verständniß seiner theologischen Richtung, die wir im Nachfolgenden zu schildern haben, nöthig erscheint. Der Unterzeichnete trat dem verstorbenen Meister zwar erst in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens persönlich näher, als bereits das Haar unter der Lebensarbeit gebleicht war, aber Allem nach kann auch das Bild seines früheren Lebens kein anderes gewesen seyn. Die hohe, äußerlich imponirende Gestalt schon war ganz geeignet, bei der Jugend, welcher er entgegentrat, Verehrung zu erwecken, umso mehr, da auf seinem Antlitz ein Ernst lag, der deutlich davon Kunde gab, daß dieser Mann ganz in seinem Berufe und in seiner Arbeit lebe. Es war eine Gelehrtengestalt im schönsten Sinne des Worts. Baur war ebenso weit entfernt von jenem linkischen Wesen, welches in früheren Zeiten den Gelehrten leicht zum Gegenstande wohlfeilen Spottes machte, als von der Eleganz und Gewandtheit der äußeren Erscheinung, die in unseren Tagen wohl auch vom Universitätslehrer angestrebt wird. Er repräsentirt in dieser Beziehung auch speciell die schwäbische Eigenthümlichkeit, der eine gewisse Unbeholfenheit allerdings anhaftet, der namentlich auch die Fähigkeit abgeht, im leichten Fluß der Rede sich gewandt darzustellen, der man aber doch bei aller äußeren Schlichtheit oft die innere Gediegenheit leicht anfühlt. Wenn Baur's äußere Erscheinung ferner leicht den Eindruck machen konnte, daß er Vieles in seiner Umgebung nicht beachte, so hatte man doch dabei auch die Empfindung, daß nicht etwa ein Gelehrtenhochmuth zu Grunde liege, sondern eine wirkliche stetige Beschäftigung mit seinen geistigen Aufgaben. Denn die Wissenschaft — das war der eigentliche aufrichtige Cultus von Baur. Ihr diente er in wirklicher selbstloser Hingabe mit einer fast beispiellosen Aufopferung von Geistes- und Körperkraft. Was im übrigen deutschen Vaterlande als weitere Eigenthümlichkeit der Schwaben gilt — die Gemüthlichkeit —, trat bei Baur zurück. Er war im gewöhnlichen Leben auch im Umgange mit Solchen, die ihm am allernächsten standen, etwas einsylbig; es kam nie zu jenem Sichgehenlassen, welches die andere Seite zu seyn pflegt von jener wenig redefertigen Unbeholfenheit des Schwaben, — aber darum fehlte ihm doch das Gemüth nicht; es war — wie soll ich sagen — nur überwuchert von dem ihn beherrschenden Interesse des Gedankens, oder vielleicht besser: es war in einer ununterscheidbaren Einheit mit dem Verstandesinteresse. Baur war kein einseitiger Verstandesmensch, wie man schon gemeint hat und wie aus seiner intellektualistischen Auffassung der Religion hervorgehen könnte, sondern sein ganzes Gemüth war nur ausgefüllt von diesem großen Interesse der Erkenntniß. Es trat dieß nun eben namentlich im Verhältniß zur akademischen Jugend hervor, — was ihn für dieselbe so anziehend machte, das war die Begeisterung, mit welcher er seinen Stoff vortrug. War das Pathos seines Kathedervortrags auch etwas monoton, die Aktion, die ihm bei seiner Art, das Manuskript zu benutzen, noch übrig blieb, etwas ungelenk, — war der Styl, wenn auch weit entfernt von gelehrtem Kauderwälsch, doch in seinen langen Perioden oft etwas schwerfällig, wie mit Absicht bloße Eleganz und den Schein einer geistreichen Diktion vermeidend, ja oft geradezu schwerfällig, — so hingen wir doch mit Spannung an seinem Munde, in dem Gefühle, daß jedes kleinliche subjektive Interesse bei diesem Manne ganz im Interesse des Gegenstandes verschwinde. Ebenso wußten wir auch, daß Niemand als Baur ferner sey von irgend einem subjektiven Parteiinteresse, daß wir von ihm, auch sofern er unser Vorgesetzter war, als Mitglied des Inspektorats, in welches er nach seines Collegen Steudel Tode eintrat, nur geschätzt würden nach dem Maße des sittlichen Ernstes, mit dem wir uns der Betreibung unserer Studien hingaben.

Aus dieser Schilderung dürfte in der That sich einigermaßen auch die ganze wissenschaftliche Individualität Baur's erklären. Wenn Schleiermacher in der Gleichberechtigung, in dem Nebeneinanderseyn von Gefühl und Verstand seine Eigenthümlichkeit hatte, so war Baur mit der bemerkten Identifikation sein gerader Antipode; wenn jener in diesem Dualismus die Vielseitigkeit des Interesses sich als auszeichnende Eigenschaft bewahrte, so war Baur's Kraft die in seinem Monismus liegende Einseitigkeit; wenn

bei jenem die galvanische Operation der beiden in ihm vorhandenen Säulen willig Funken sprühte eigenthümlich tiefsinniger Gedanken, so war Baur's Natur eine mehr historische, auf die ernste Erarbeitung seiner Resultate angelegte. Dieser historische, substanzielle Zug bei Baur war aber ebenso wie die mystische Auffassung des Wissens Etwas, das ihn natürlich zu der ein eigenthümlich schwäbisches Gepräge nicht verläugnenden Hegel'schen Philosophie hinübertreiben mußte. Wenn daher schon gesagt worden ist, daß Baur, wenn überhaupt nach einem Vorgänger, weit eher nach Schleiermacher als nach Hegel zu nennen seyn würde, so ist das doch wohl eine Paradoxie, die einem ziemlich offen vorliegenden Thatbestande widerspricht und darum wohl eines ziemlich subtilen Beweises bedürfte. Baur selbst nennt (Neueste Kirchengesch. S. 195) die Christologie das Hauptstück der Schleiermacher'schen Glaubenslehre — gewiß mit Recht. Wenn er nun in diesem Hauptstück mit dem eindringendsten Scharfsinn die Bestimmungen Schleiermacher's einer verwerfenden Kritik unterzog, so muß doch wohl gesagt werden, daß Baur im letzten Grunde seines Denkens sich von Schleiermacher geschieden wußte. Und wenn Baur an Schleiermacher's Christologie Nichts mehr zu tadeln weiß, als die Behauptung der Einheit des Urbildlichen und Geschichtlichen, wenn er dagegen eben den Satz geltend macht, daß die Idee sich nicht in Einem Individuum erschöpfe, sondern in der ganzen Menschheit explicire, so ist deutlich genug, daß diese Einwendung von der Hegel'schen Philosophie ausgeht — wenn ferner der Standpunkt Schleiermacher's überhaupt als ein subjektiver bezeichnet und verlangt wird, daß dagegen der wahrhaft objektive Standpunkt eingenommen und die christliche Gemeinschaft in ihrer Geschichte als That des absoluten Geistes begriffen werde, — so leuchtet sofort ein, wie Baur in dem spekulativen Fortschritte zu Hegel auch einen geschichtlichen hoffen konnte. Es kann sich nur fragen, wann bei Baur dieser Uebergang zur Hegel'schen Weltanschauung sich vollzog, und in dieser Beziehung werden wir eben auf die frühesten Zeiten seiner Tübinger Thätigkeit zurückgewiesen, und je mehr Baur's ganze geistige Organisation auf eine der Hegel'schen verwandte Anschauung hintrieb, desto unmerklicher — werden wir voraussetzen dürfen — vollzog sich in ihm selbst dieser Uebergang; — und da er nicht nur nach Beruf, sondern auch nach Neigung eben nicht systematische, sondern historische Theologie zu treiben hatte, seine Grundsätze also auf einem Gebiete anwenden konnte, auf dem die letzten Consequenzen nicht sogleich hervortraten, so konnte er zunächst in der Stille diese neu gewonnenen Anschauungen anwenden. Wenn auch Baur selbst wohl nie in der Illusion voller Versöhnung zwischen der absoluten Philosophie und dem kirchlichen System befangen war, so witterte doch die in solcher Illusion befangene Welt noch nicht die Tragweite der Kategorien, welche Baur nun auf die Dogmengeschichte anzuwenden begann, — und eben weil der Weg Baur's ein regressiver war, weil er im Ganzen nicht von der neutestamentlichen Theologie aus vorwärts, sondern von der Dogmengeschichte aus rückwärts ging, konnten auch ihm selbst die letzten Ergebnisse seiner Principien für Auffassung der Geschichte sich verhüllen. In den ersten Abschnitt seiner akademischen Wirksamkeit fällt neben etlichen kleineren Arbeiten und Programmen und den größeren dogmengeschichtlichen Monographien — über den Manichäismus und über die Gnosis — sowie der Gegenschrift gegen Möhler, hauptsächlich nur die Abhandlung über die Parteien in Korinth als ein die spätere Sturm- und Drangperiode weissagendes Produkt. In der That ist in dieser Abhandlung bereits die feste Stellung von Baur eingenommen, von der aus er hernach den Kanon aus den Angeln zu heben unternahm. Aber noch steht die Abhandlung friedlich in der Tübinger Zeitschrift neben den Ergüssen seines alten supranaturalistischen Collegen Steudel. Es war erst das Jahr 1835, das auch für Baur entscheidend wurde, der volle Wendepunkt zwischen der älteren Tübinger Schule und der neuen, die wir hier zu behandeln haben. Daß der Anstoß zu dieser Krisis nicht von Baur selbst, sondern von einem seiner Schüler ausging, hat man ihm schon sehr ungünstig ausgelegt. Einerseits konnte es scheinen, als ob Strauß nur kühner und rücksichtsloser ausgespro-

chen habe, was Baur aus äußeren Rücksichten klug verschwiegen, andererseits wollte schon behauptet werden, daß Baur's ganze Anschauung eigentlich erst durch das Werk von Strauß ihre bestimmte Richtung genommen habe und der Lehrer zum Schüler des Schülers geworden sey. Wenn aber gegen ersteren Schein nicht nur Baur's Karakter überhaupt, sondern auch speciell die Thatsache spricht, daß Baur mit allem Nachdruck für Strauß eintrat, als die äußeren Folgen seines Werkes das Haupt desselben trafen, so ist schon das bisher Mitgetheilte genügend, die andere Ansicht zu widerlegen. In der That hat sich Strauß, der schon im Seminar zu Blaubeuren zu Baur's Füßen gesessen war, stets als Baur's Schüler bekannt, und wenn aus dem Kreise der Männer, die gleichzeitig mit Strauß an den beiden Stätten der Vorbildung Baur's Unterricht genossen hatten, eine größere Zahl der Begabtesten ähnliche Bahnen wie Strauß einschlug, so ist dieß ein ziemlich sicherer Hinweis darauf, daß Baur in der That zur Betretung dieser Bahn den Anstoß gab. Freilich ist damit nicht ausgeschlossen, daß nicht die Schüler in rascherem, ungestümerem Gange Resultate vorwegnahmen, die der Meister erst auf langsamerem Wege zu erringen bemüht war. Baur selbst hat diesfalls gegen die bekannte, von Strauß im Leben Märklin's gebrauchte Vergleichung zwischen seiner eigenen und der Baur'schen Methode im Wesentlichen keine Einwendung erhoben, — und ist dem wirklich so, daß Baur die regelrechte Belagerung leitete, während Strauß im Sturm die Festung zu nehmen suchte, so wird auch im Namen von Baur zuzugeben seyn, daß allerdings das Strauß'sche Leben Jesu auch für ihn selbst die Bedeutung hatte, ihn über manche Consequenzen seiner eigenen Ueberzeugungen aufzuklären, daß der Boden für seine eigene Arbeit geebnet wurde, daß er durch dieses Werk erst den Impuls erhielt, seine Thätigkeit mehr als bisher auf das Feld der biblischen Kritik und die Geschichte des Urchristenthums zu concentriren. Insofern ist das Strauß'sche „Leben Jesu" der Anfangspunkt der Tübinger Schule, — aber keineswegs steht die Sache so, daß Baur sich ohne Weiteres die Strauß'schen Resultate angeeignet hätte; durch die genialen Sprünge des Schülers ließ sich der Meister nicht aus dem sicheren, gemessenen Gange bringen, der ihm Bedürfniß war, da er, so treffend und sicher auch sein Blick war, doch nach seiner soliden Natur Alles sicher erarbeiten und begründen wollte. Der Einfluß des Meisters mit seiner Methode war es auch, der den vorzeitigen Abschluß der durch Strauß hervorgerufenen Krisis in Württemberg verhinderte; während in Norddeutschland das dogmatisch-philosophische Element, losgerissen von dem Boden eindringender historischer Studien, zu einer jähen Katastrophe führte, welche mit dem Aufhören der Hallischen Jahrbücher eintrat, führte der gemessenere Gang Baur's nun eine verhältnißmäßig lange Blüthezeit der Tübinger Schule herbei, deren Früchte nicht verloren gehen sollten. Es war zwar keineswegs so, daß Strauß oder Baur unbedingten Beifall in ihrer Heimath gefunden hätten. Die wissenschaftlichen Proteste gegen das Leben Jesu stammten zum nicht geringen Theil eben aus der Heimath des Verfassers. Baur blieb im Kreise seiner nächsten Collegen isolirt, und die Lücken, die bald durch Steudel's und Kern's Tod in der Fakultät gerissen wurden, wurden keineswegs in seinem Sinne wieder besetzt, vielmehr trat in eine derselben ein Mann, der in der Bestreitung von Strauß sich bereits bemerkbar gemacht hatte und — die gerade entgegengesetzte Einseitigkeit von Baur in scharfem Typus repräsentirend — sich zu einem starken Gegengewicht gegen ihn qualificirte, aber so mächtig war gleichwohl der Einfluß Baur's auf die akademische Jugend und nicht am wenigsten auf die Begabtesten derselben, daß dem Fernerstehenden der Name Baur's ganz dominirend erscheinen konnte und der Name Tübingen, der kaum noch in der Mitte rationalistischer Fakultäten für eine Oase gläubiger Theologie galt, zum Schrecken werden konnte für diejenigen, welche die Söhne nicht den Versuchungen des Unglaubens aussetzen wollten. Es konnte dieß umsomehr so scheinen, als die Zahl derer, welche sich als Mitarbeiter Baur's um ihn gruppirten, mit wenigen Ausnahmen, unter denen Hilgenfeld und Ritschl die namhaftesten sind, sich aus der Zahl der schwäbischen Landsleute rekrutirten. Was

Baur mit der Abhandlung über die Christuspartei begonnen, das setzte er nun in den Abhandlungen über die Pastoralbriefe (1835), über den Römerbrief (1838) und über den Ursprung des Episkopats, sämmtlich in der Tübinger Zeitschrift, fort, um mit seiner Arbeit über den Apostel Paulus (1845) diese Reihe von Untersuchungen abschließend zusammenzufassen, neben welchen Baur freilich noch durch seine große Monographie über die Trinitätslehre sein fortdauerndes Interesse auch für diesen Gegenstand seiner akademischen Wirksamkeit für die Dogmengeschichte an den Tag legte. War er von der Dogmengeschichte aus rückwärts gegangen auf die apostolische und nachapostolische Literatur, so benutzte er nun die hier gewonnenen Resultate, um regressiv die Evangelien selbst in's Auge zu fassen, und man kann sagen, daß — indem er die Abhandlungen über diesen Gegenstand in den kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien 1848 zusammenfaßte — er im Wesentlichen seine kritische Arbeit überhaupt zum Abschluß gebracht hatte und nun eine durchgeführte und begründete Anschauung über die ganze Geschichte des Kanons aufweisen und auf den Ruhm Anspruch machen konnte, daß wenn Strauß als Stürmer ihm einst den Boden geebnet für seine Kritik, er umgekehrt jetzt erst für einen Schreiber des Lebens Jesu einen festen Standort geschaffen habe. Hier bei dieser auf den Kanon bezüglichen Kritik hatte sich nun Baur auch der regsten Theilnahme zu freuen. Nicht nur in der von seinem treuesten Schüler Zeller seit 1842 herausgegebenen Zeitschrift, den theologischen Jahrbüchern, ließen seine Schüler Zeller, Schwegler, Hilgenfeld, Köstlin, Planck, Ritschl u. A. ihre Stimmen vernehmen, sondern auch in größeren Werken verarbeiteten sie die von ihm empfangenen Anregungen. Baur's eigenen zusammenfassenden Arbeiten war namentlich Schwegler im Jahre 1846 mit seiner Geschichte des nachapostolischen Zeitalters vorausgeeilt, — freilich in jugendlichem Eifer dem gemessenem kritischen Gange des Meisters nicht ganz ähnlich, während dagegen Köstlin in seinem Johanneischen Lehrbegriff — wie in seinen Untersuchungen über die synoptischen Evangelien — an Nüchternheit dem Meister vielleicht überlegen, umgekehrt das Packende, Glänzende in der Darstellung vermissen ließ, das gerade an Schwegler das Auszeichnende ist, Zeller dagegen in seinen Arbeiten durch Klarheit und Abrundung sich ebenso auszeichnete wie durch eindringenden Scharfsinn. Das Angegebene schon mag vorläufig genügen, uns einen Blick thun zu lassen in die Fülle der Arbeit und des Lebens, das namentlich im Anfange der vierziger Jahre durch Baur's Anregung in die Behandlung der Geschichte der apostolischen und nachapostolischen Zeit gekommen war. Die Zuversicht, mit der die kritischen Resultate vorgetragen wurden, ließ die Spuren der absoluten Philosophie noch deutlich erkennen, von der sie ausgegangen war, und es konnte nicht Wunder nehmen, wenn unwillkürlich Viele in diese Kreise gezogen wurden, die später andere Bahnen suchten, weil sie doch eigentlich invita Minerva hineingezogen waren. Wie in so viele andere wohlgeordnete Verhältnisse — griff der Sturm des Jahres 1848 auch in die Entwickelung der Tübinger Schule ein. Zunächst wurde überall das Interesse so ausschließlich auf das politische Gebiet gelenkt, daß diese wissenschaftlichen Fragen überhaupt an allgemeiner Theilnahme verloren. Gerade die kritischen Geister hatten für ihre Kritik einen Boden gefunden, auf welchem sie bedeutendere Erfolge erzielen zu können schienen. Und als sehr bald das Ende dieser politischen Kritik gekommen war, brachte die Abspannung zugleich auch ein erhöhtes Bedürfniß nach Positivität auf religiösem Gebiete mit sich, das in manchen Kreisen so weit ging, daß die Tübinger Kritik eigentlich gar nicht mehr auch nur polemisch beachtet wurde. Theils der äußeren Ungunst der Umstände weichend, theils auch wohl innerlich unbefriedigt, zogen sich Baur's bedeutendste Mitarbeiter auf andere Gebiete zurück. Zeller, obwohl literarisch noch immer in den bis zum Jahre 1857 fortgesetzten theologischen Jahrbüchern thätig, sah sich doch genöthigt, in der Philosophie seine Hauptaufgabe zu suchen, — Schwegler begann sein kritisches Talent auf die älteste Geschichte Roms anzuwenden; etwas später ging Planck zur Philologie, Köstlin zur Aesthetik über, und als der Unterzeichnete kurz nach dem Beginn dieser dritten Epoche

in der Geschichte der Tübinger Schule die Universität bezog, fand er in Baur zwar immer noch den hochgefeierten, Begeisterung erzeugenden Lehrer, — aber derselbe stand doch schon einsam da, und es ist nicht zu läugnen, er fühlte diese Vereinsamung auch tief. Es ist darum auch wohl verzeihlich, wenn er, mehr als billig war, den äußeren Verhältnissen die Schuld davon beimaß und sich über den Mangel an Muth namentlich bei jüngeren Theologen beklagte, von denen er gern voraussetzte, daß ihre Abwendung von ihm auf nicht ganz redlichen Motiven beruhe. Aber unläugbar übersah dabei Baur Mehreres. Er selbst hatte eigentlich nie in einem kirchlichen Amte gestanden — wenigstens konnte das Predigtamt, das er in Tübingen mit zu verwalten hatte, aber seit 1848 abgab, nicht wohl als kirchliches im engeren Sinne gelten —; darum konnte er auch schwer den Conflikt verstehen, der sich in dem Bewußtseyn derjenigen seiner Schüler erheben mußte, die mit den Resultaten seiner Kritik sich zur Bekleidung eines kirchlichen Amtes berufen ließen, — und doch trug eben dieser unläugbare Widerspruch zwischen den Bedingungen einer kirchlichen Wirksamkeit und der von Baur vorgetragenen Wissenschaft zu dieser Isolirung mindestens eben so viel bei, als die äußere Ungunst, die einen Zeller und Schwegler um den theologischen Katheder brachte. Entweder nämlich mußte dieser innere Conflikt durch einen Bruch mit der Kritik gelöst werden oder es mußte ihm vorgebeugt werden durch Uebergang zu einer anderen Berufsthätigkeit, wie denn z. B. der Unterzeichnete keineswegs der einzige seiner Studiengenossen ist, der eben, weil er durch Baur's Anschauungen eingenommen war, sich von dem ihn so sehr anziehenden theologischen Studium zum philologischen zu wenden den Entschluß gefaßt hatte. Theils aber hing die eintretende Isolirung Baur's noch mit einem anderen Umstande zusammen, den er eben so wenig sich gestehen konnte. Gerade je vollständiger die Resultate der Gesammtanschauung vorlagen, desto leichter konnten Licht und Schatten nun erkannt werden, — je mehr der Kampf zu einem relativen Abschluß gelangt war, desto mehr schien es geboten, die Akten da und dort zu revidiren, wohl auch einiges Terrain, das in der Hitze des Kampfes zu voreilig besetzt worden, in der Stille wieder preiszugeben. Schon die schriftstellerische Thätigkeit des Meisters selbst, die wir als Synthese seiner biblischen und dogmengeschichtlichen Arbeit ansehen können, die, eingeleitet durch das Werk über Epochen der Kirchengeschichtschreibung, in den beiden Schriften über das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte und über die Kirche vom vierten bis sechsten Jahrhundert ihre Blüthe hatte, zeigte manche Modifikationen, ja — so wenig Baur es Wort haben wollte — sogar Retraktionen. Konnte es auffallen, wenn etliche Jünger, die in der Hitze des Kampfes mit ihm durch „Dick und Dünn“ gegangen waren, diese Modifikationen noch weiter ausdehnten? — je mehr auch die Gegner nothgedrungen Vieles von Baur annehmen mußten, desto unvermeidlicher war eben doch wieder die Bildung einer gewissen, von Baur so sehr perhorrescirten Vermittelungstheologie, — je mehr manche Resultate der Baur'schen Kritik in das allgemeine theologische Bewußtseyn eindrangen, desto mehr mußten die Gränzen der strengen Schule sich verrücken und der Rückschlag, den die Schule erfuhr, war so allerdings nicht nur ein äußerlich motivirter, sondern auch ein innerlicher. Es war nicht nur Ritschl, der in der zweiten Auflage seiner „Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche“ eine von Baur allzu bitter empfundene Wendung nach der rechten Seite hin nahm, sondern auch Hilgenfeld drohte eine literarhistorische Kritik der Tendenzkritik entgegenzusetzen, und wenn es hier nicht zum völligen Bruche kam, vielmehr Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie nach dem Eingehen der Zeller-Baur'schen Zeitschrift vom J. 1858 an Baur's Organ wurde, so lag darin doch gewissermaßen ein Bekenntniß, daß die Schule als Tübinger aufgehört habe, denn so sehr auch immer noch in Baur's Hörsälen eine für ihn begeisterte theologische Jugend sich drängte, so war doch neben ihm nicht nur der früher schon erwähnte theologische Lehrer zu einer Baur an Umfang der akademischen Wirksamkeit ebenbürtigen Macht herangereift, sondern auch seine Schüler selbst waren gegen ihn etwas kritischer gestimmt. Die böse

Jugend war geneigt, bei aller Hingabe, die sie ihm entgegenbrachte, doch die fortwährende „Schärfung der Gegensätze" oder die „unaufhörliche Entwickelung der Idee" zu ironisiren, und die auch in Tübingen vertretene Vermittelungstheologie war selbst für ausgesprochene Anhänger Baur's nicht mehr nur ein Gegenstand souveräner Verachtung. So konnte es denn geschehen, daß die „Tübinger Theologie" schon vor Baur's Tode nicht mehr ausschließlich die negative und destruktive war, und als Baur nun im J. 1860 durch wiederholte Schlaganfälle der rastlos fortgesetzten Arbeit entrissen wurde, da hatten wir, die wir am 5. Dezember des genannten Jahres trauernd seinem Sarge folgten, nicht allein den Eindruck, daß ein großer Meister geschieden sey, die erste Zierde unserer alma mater, sondern auch den, daß eine ganze theologische Epoche mit ihm zu Grabe gehe und daß, so unvergänglich sein Wirken für die Theologie seyn werde, sein Werk doch keineswegs unmittelbar eine Fortsetzung erhalten werde. Es war ein Eindruck, der sich bisher nur bestätigen konnte. Wenn auch Männer wie Keim und Baur's unmittelbarer Nachfolger, Weizsäcker, an noch so viel Fäden mit Baur zusammenhängen, sie vertreten doch eine im Wesentlichen verschiedene Grundanschauung, und diejenigen schweizerischen Theologen, die seinen Namen auf ihre Fahne geschrieben haben, könnten doch höchstens einen Altweibersommer der Schule repräsentiren.

Es ist im Bisherigen der Versuch gemacht worden, eine Uebersicht der Entwickelung der Tübinger Schule auf Grundlage des individuellen Lebensganges ihres Stifters zu geben, aber der Unterzeichnete würde nicht nur eine Versündigung an dem Geiste dieses Meisters, den er seinen Lehrer nennen durfte, begehen, sondern auch gegen sein eigenes wissenschaftliches Gewissen handeln, wollte er den Versuch einer Entwickelung der Resultate dieser Kritik, welcher die weitere Aufgabe dieses Artikels ausmacht, nicht mit einigen Betrachtungen über den Zustand der Theologie überhaupt einleiten zu der Zeit, als die Tübinger Schule in die Arbeit eintrat. Baur selbst hat die Zeit, in welche die Anfänge seiner Arbeiten fallen, als Restaurationsepoche bezeichnet — und gewiß in mancher Beziehung mit Recht. Der Geist nicht allein unseres Volkes, sondern eigentlich aller europäischen Völker hatte sich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in gewaltsamer Weise von den Fesseln der Tradition losgerissen, war im eminenten Sinne unhistorisch geworden, und nicht am wenigsten hatte die Theologie darunter zu leiden. Noch ehe das politische Gebäude unserer deutschen Staatsverfassung zusammenbrach, war längst das Gebäude traditioneller Theologie zerbrochen, aber auch ehe es zu einer politischen Reaktion kam, ehe die Deutschen daran gingen, auf den Trümmern des alten ein neues Gebäude einzurichten, hatte die Philosophie sich aufgemacht, großartige systematische Gebäude zu errichten, um welche sich auch die Theologen gruppirten, aber freilich, um bald zu erkennen, daß ohne historische Grundlagen, ohne Wiederanknüpfung an den abgerissenen Faden der Tradition ein Neubau nicht möglich sey. Die deutsche Welt hatte sich an den Versuchen, Systeme aus den Gesetzen des autonomen Geistes heraus zu bauen, überlebt und dürstete nach Positivem. Da war es die Hegel'sche Philosophie, die den Versuch machte, die alte autonome Methode mit der historischen zu verbinden und die im Wesen des Geistes liegenden immanenten Gedanken in den Erscheinungen der Geschichte wiederzufinden und so aus der dogmatischen in die historische Epoche überzuleiten. Es dürfte sich aus dieser Betrachtung erklären, warum nach Schleiermacher's Hingang die Tübinger Schule, — obgleich wesentlich eine historische — und dogmatisch unproduktiv, doch nun der Gegenstand allgemeinen Interesses wurde, die einzige Richtung, die zunächst eine Schule bildete. Das Vertrauen in die dogmatische Produktionskraft war erschöpft, und man fing an, sich auf die Grundlagen zu besinnen, auf die erst ein dogmatisches Gebäude errichtet werden zu können scheint. Wenn diesen Zug zur geschichtlichen Betrachtung die Tübinger Schule mit der ganzen Zeit, in der sie entstand, theilt und wenn sie in der Art und Weise ihrer Geschichtsbetrachtung im Ganzen eben doch nur die auch anderwärts in Aufnahme gekommenen Hegel'schen Kategorien gebrauchte, so hatte sie ihre Eigen-

thümlichkeit wesentlich in dem Stoffe, auf den sie diese Kategorien anwandte, nämlich auf die Betrachtung des Kanon — auf die Geschichte der Entstehung des Christenthums. Dieß ist der Punkt, auf dem die neuere Tübinger Schule mit der älteren zusammenhängt. Auch das Auszeichnende der letzteren war, daß ihr Supranaturalismus ein biblischer war, daß sie sich bestrebte, rein auf dem Grunde der Schrift die Glaubenslehre aufzubauen. (Vergl. die Schilderung, welche Baur selbst von dieser Schule gibt, in Klüpfel, Geschichte der Universität Tübingen, S. 216—247 und den Artikel „Tübinger Schule, ältere", von Landerer in dieser Encyklopädie.) Während Baur mit seinen Schülern es sich nun zur Aufgabe machte, diese Grundlage der alten Tübinger Theologie zu untersuchen, wurde bald neben ihm der Versuch gemacht, die alte Tübinger Theologie in höherer und positiverer Weise fortzusetzen, und während das übrige Deutschland der Kampf um die sekundären Quellen des Glaubens, der Kampf zwischen Confession und Union durchtobte, wurde, der alten Tradition Tübingens getreu, hier die Frage zwischen der pneumatischen und kritischen Auffassung der Schrift gestellt und alle Kräfte angewandt an die Erforschung und Ausbeutung der primären Quellen. Indem nun aber die neuere Tübinger Schule mit größerem Ernst, als dieß sonst irgend wo geschehen, versuchte, die philosophischen Prämissen auf die Geschichte der ältesten christlichen Kirche und insbesondere auf die Geschichte des Kanons anzuwenden, war sie dazu bestimmt, nicht allein den Schein vollkommener Versöhnung zwischen Philosophie und Religion aufzuheben, sondern auch die Inadäquatheit philosophischer Kategorien überhaupt zu den Thatsachen der Geschichte an den Tag zu bringen. In der That mußte gerade die Baur'sche Schule dazu dienen, auch in der Theologie eine Periode der Empirie einzuleiten und die Versuche anzuregen, die seitdem gemacht wurden, der Schleiermacher'schen Empirie des religiösen Subjekts die objektive Empirie der heiligen Geschichte an die Seite zu setzen als zweite Quelle der Religion und der ganzen Richtung der Zeit gemäß, auch in der Theologie die Gedanken den Thatsachen abzulauschen, nicht mehr die Geschichte nur im Gegensatz zu betrachten zu der systematischen Erkenntniß oder nur als Symbol für die letztere. Ist damit, wie wir hoffen, die Bedeutung der Tübinger Schule für die gesammte Theologie überhaupt, deren Losungswort die geschichtliche Auffassung des Christenthums in einer oder der anderen Weise ist, nicht unrichtig karakterisirt, so handelt es sich nun weiter um die Frage nach den speciellen Vorarbeiten in den Fächern, auf welche sich die Thätigkeit Baur's und seiner Schüler concentrirte, d. h. in den Fächern der Kirchengeschichte und der neutestamentlichen Kritik.

In ersterer Disciplin war der unfruchtbare Pragmatismus rationalistischer Geschichtschreibung bereits durch die zwei großen Geschichtschreiber unseres Jahrhunderts, Gieseler und Neander, überwunden. Ersterer hatte diesem Pragmatismus in klassischer Weise die Zeugnisse der Quellen gegenübergestellt, und indem er jede Zeit in ihrer Sprache zum Worte kommen ließ — man möchte fast sagen, mit rauher Hand sich einer Behandlung der Geschichte entgegengestellt, welche überall den Maßstab ihrer eigenen Gedanken anlegte. Neander dagegen, zwar voll Liebe für die subjektive psychologische Entwickelung hatte doch gezeigt, daß in der Geschichte mehr sey, als nur das Spiel endlicher Gedanken und Absichten, ein göttliches Walten, göttliche Gedanken erkannte er wieder in dem menschlichen Gedanken der Geschichte. Aber es hing mit der Eigenthümlichkeit Beider zusammen, daß die Dogmengeschichte zu kurz kam. Gieseler in seiner gewaltigen Objektivität fand für die Gedankenbildung der verschiedenen Zeiten keinen Raum; er hing darin mit dem Rationalismus zusammen, daß er auf den eigentlich innerlichsten Proceß der Geschichte sein Augenmerk noch nicht richtete. Neander seinerseits war eben durch die subjektive Richtung seiner ganzen Theologie gehindert, die objekiven Mächte des Gedankens genauer in ihren Consequenzen zu beobachten. Der Rationalismus ging ihm in der atomistischen Weise seiner Betrachtung nach. Es war doch erst Baur, der in der Dogmengeschichte, dieser bisher als unnützestes Außenwerk, höchstens als Mittel gegen den horror vacui rationalistischer Dogmatik benutzten Dis-

ciplin die eigentliche Seele der Kirchengeschichte entdeckte, und indem er in ihrem Gange zumeist die Entwickelung objektiver, die Geschichte überhaupt beherrschender Gedanken verstehen lehrte, machte er sie für die Dogmatik erst fruchtbar und bot in ihr, doch in tieferem Sinne als die rationalistische Dogmatik, einen gewissen Ersatz für die mangelnde positive Ausführung der Dogmatik. Wie Neander der Vater biographischer Monographien wurde, so wurde Baur der Vater der dogmenhistorischen Monographie. — Wie aber mit dieser dogmenhistorischen Richtung innerhalb der Kirchengeschichte eine wesentliche Einseitigkeit, ein tiefer principieller Mangel seines ganzen Standpunktes zusammenhängt, davon wird weiter unten geredet werden. Diese dogmenhistorische Richtung war es, durch welche Baur auch vorzugsweise auf die Grundlage aller Dogmengeschichte, auf den Kanon sich hingewiesen fand. — Die Geschichte der äußeren Kirche kann es versuchen — ja muß es bis zu einem gewissen Grade versuchen, diesseits des Kanons ihren Ausgangspunkt zu nehmen, der Versuch, das Dogma in seinen letzten Wurzeln zu verfolgen, führte nothwendig in den Kanon hinein.

Bekannt nun ist die eigenthümliche Stellung des Rationalismus wie des Supranaturalismus zu der Lehre vom Kanon. Das ganze kritische Salz, das der Rationalismus in sich schloß, wurde wesentlich auf dem dogmatischen Gebiete verbraucht. Auch wo der Rationalismus, wie schon in Semler, sich ex officio an die Geschichte des Kanons machte, war es eine durchaus dogmatische Kritik. Es ist die Auffassung, die der Rationalismus vom Kanon hatte, an dem Bilde des bekannten Paulus'schen Werkes hinlänglich gezeigt worden; es ist auch gezeigt worden, wie im Ganzen in Bezug auf die Lehre vom Kanon zwischen dem Rationalismus und Supranaturalismus kein wesentlicher Gegensatz herrschte. Neben dieser kritischen Indolenz im Allgemeinen hatte sich denn freilich in einzelnen Erscheinungen der Rationalismus kritisch mit der bodenlosesten Willkür geltend gemacht, die wenig geeignet war, zu einer tieferen Begründung der Kritik beizutragen. Wohl regte sich neben der Unkritik und den genannten kritischen Extravaganzen auch eine nüchterne Art von Kritik im Anschluß an die auch auf anderen Gebieten erwachende historische Kritik (vgl. den Art. „Kanon" in d. Real-Encyklopädie). Namen wie Eichhorn, Hug, Schleiermacher bezeichnen die Anfänge einer Kritik, welche die namentlich auf dem Gebiete der klassischen Philologie herrschend gewordenen Grundsätze auch auf die kanonischen Schriften anzuwenden begann. Baur selbst hat diese Methode die abstrakt kritische genannt, sofern diese Kritik ihren Standpunkt nicht in den geschichtlichen Verhältnissen der Urkirche überhaupt nahm, sondern die einzelnen Schriften als literarische Produkte für sich betrachtete. Es ist wohl nicht zu läugnen, daß Baur Recht hat, wenn er behauptet, daß man auf diesem Wege immer nur zu Möglichkeiten komme, von denen eine eben so viel oder eben so wenig für sich habe als die andere. So wenig diese Arbeiten zu unterschätzen sind und so sehr die Mißachtung dieser Art von Kritik sich an Baur selbst gerächt hat, so bleibt es doch karakteristisch, daß diese kritischen Arbeiten selbst sich als Hypothesen, Versuche, Probabilia, bezeichneten.

Ob freilich die Unsicherheit, die auf diesem Gebiete um sich gegriffen hatte, schon so groß war, daß Strauß sein tumultuarisches Verfahren in Bezug auf Quellenkritik damit rechtfertigen konnte, daß er eigentlich nur das Resultat der bisherigen Entwickelung gebe, bleibt noch sehr die Frage. Es ist nur so viel wahr, daß die Quellenkritik noch keineswegs weit genug erstarkt war, um von sich aus dem Strauß'schen Verfahren wesentlichen Widerstand entgegenzusetzen. Betrachtet man das Strauß'sche „Leben Jesu" von dieser Seite, so kann dasselbe nur auf Eine Linie gestellt werden mit der Subjektivität des rationalistischen Verfahrens, das Goethe ein für alle Mal am treffendsten geschildert hat mit den Worten: „Kommt mir ein Gedanke von ungefähr, so redt ich wenn ich Christus wär." Es war eine durch und durch dogmatische Kritik, die hier geübt wurde — wie die Paulus'sche Exegese; der Begriff des Mythus war zur positiven Erklärung des Wunderbaren an der Geschichte Jesu eben so willkürlich vorausgesetzt, als von Paulus der Gedanke einer natürlichen, vom Erzähler nur nicht weiter

angegebenen Vermittelung. Freilich lag gerade in diesem Begriff des Mythus, der hier zur Erklärung der Entstehung der evangelischen Geschichte angewendet wurde, die wahre Eigenthümlichkeit des Strauß'schen Standpunktes. Der Begriff des Mythus war zwar längst nicht nur auf außerchristliche Religionen, sondern auch auf einzelne Theile der evangelischen Geschichte angewendet worden, aber daß nun die ganze evangelische Geschichte, die historische Person Christi selbst, im Hegel'schen Sinne zum Mythus gemacht wurde, dieß war das Neue-Epochemachende. Es lag darin die Zurückwendung der Philosophie, der dogmatistischen Richtung zur Geschichte. Wenn Strauß vermöge seines einseitig dogmatistischen Standpunktes bei der Kritik in die alte Zeit zurückschaut, so liegt in der im Begriff des Mythus gegebenen Unterscheidung zwischen Idee und Geschichte die Fortführung der Hegel'schen Philosophie zur historischen Kritik auf dem Gebiete des N. Testaments. Der postulirten Identität zwischen dem historischen und urbildlichen Christus, wie wir sie bei dem hier an Kant anknüpfenden Schleiermacher finden, hatte die Hegel'sche Schule die Anschauung entgegengesetzt, daß überhaupt in der Geschichte sich die Idee explicire, daß aber eben darum kein einzelner Punkt der Geschichte absolute Bedeutung haben könne, am wenigsten im Vergangenen, sondern daß das Prädikat der Absolutheit höchstens dem Ende der Geschichte — dem Punkte, auf den sich der Geist eben jetzt erhoben, zukommen kann. Indem nun die Hegel'sche Philosophie das Christenthum als Einheit ansah und zunächst an die kirchlich geltende Dogmatik sich hielt, konnte sie im Christenthume nur das gegenwärtige Ziel der Religionsentwickelung sehen oder die absolute Religion, wie in sich selbst die absolute Philosophie, und es konnte nun das bekannte Spiel mit der Identität von Vorstellung und Begriff gespielt werden, welches das Verhältniß des historischen und idealen Christus im Wesentlichen um nichts klarer machte, als die bekannte ähnliche Zweiseitigkeit der de Wette'schen Glaubenslehre. Das Verdienst des Strauß'schen „Lebens Jesu" war es, nicht nur die negative Seite des Begriffs gegenüber der Vorstellung geltend gemacht zu haben, sondern das Christenthum selbst nicht nur als Dogmatik, sondern von seiner historischen Seite aufgefaßt zu haben — als eine geschichtliche Erscheinung. Freilich war auch dies Eingehen auf die geschichtlichen Urkunden nur ein einseitiges — auch von Hegel'schen Prämissen aus einseitig negatives. Das Entwickelungsmoment, das positiv diese ältesten Urkunden sind, wußte er nicht anzugeben; es blieb dabei, daß der geschichtliche Christus nicht der absolute, ideale seyn könne, daß die ganze Geschichte Christi nur Mythus, nur Vorstellung einer Idee sey. Nicht nur die Träumer von einer absoluten Versöhnung zwischen Philosophie und Religion innerhalb der Hegel'schen Schule hatten Grund, gegen diese negativen Resultate zu protestiren, sondern auch ein selbstbewußter Hegelianismus hatte das Recht, positivere Resultate zu verlangen. Richtete man einmal auf das historische Moment im Christenthum sein Augenmerk, so hatte auch die Geschichte des Christenthums selbst das Recht, eben so positiv begriffen zu werden, wie die anderen historischen Erscheinungen.

Es ist klar, wie hieran eben die Arbeit einer von Hegel ausgehenden Geschichtsbetrachtung anknüpfen und eingreifen mußte, und es kann von hier aus als Aufgabe der Tübinger Schule bezeichnet werden, das Christenthum selbst in seinem historischen Verlaufe positiv zu begreifen. Die Aufgabe mußte sich gerade einem Manne wie Baur, der als Dogmenhistoriker ohnehin das christliche Dogma als werdendes zu betrachten hatte, nahe legen, — und diese positive Anwendung der Hegel'schen Geschichtsbetrachtung auch auf die Geschichte des Christenthums war nun sicher ein nothwendiger Durchgangspunkt zu einer wirklich fördernden Ueberwindung der Strauß'schen Resultate.

Die dem Strauß'schen „Leben Jesu" entgegengesetzten Schriften standen in kritischer Beziehung auf demselben Standpunkte wie Strauß, d. h. ihre Argumente waren wesentlich dogmatischer Art; — es wurde aus der inneren Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Geschichte des Herrn auf die Aechtheit der Urkunden geschlossen. So vieles Treffende hier auch gegen Strauß bemerkt worden seyn mag, jene wirkliche Ueberwin-

dung des ganzen Standpunktes und Ausgangspunktes der Strauß'schen Kritik lag insolange nicht vor, als nicht die neutestamentliche Kritik aus dem Gebiete nebelhafter Vorstellungen heraustrat und die Geschichte des Kanons klarer in das Licht der ältesten Kirchengeschichte überhaupt gerückt wurde. Wenn wir nun dankbar anerkennen dürfen, daß die ganze stimmfähige Theologie heutzutage über das Tumultuarische und darum Unberechtigte der Strauß'schen Kritik einverstanden ist, wenn mit Recht seine neue Bearbeitung des „Lebens Jesu" auf dem alten mythischen Grunde als Anachronismus von einer sehr maßvollen kritischen Feder bezeichnet werden konnte, so verdanken wir den Anstoß zu dieser positiven Entwickelung doch am Ende gerade dem Manne, dessen Kritik als die ausschließlich negative bezeichnet wird und dessen Resultate — wenn man nach ihrer dogmatischen Bedeutung fragt — sich in der That von den Strauß'schen kaum unterscheiden lassen.

Baur war es, der die positive Seite zunächst der Hegel'schen Philosophie, wie bereits gesagt, gegen Strauß in's Feld führte — und mit mehr Glück in's Feld führte, als die doch bald verstummende eigentliche Rechte der Hegel'schen Schule. Die Frage: „Wie hat sich denn nun positiv der Kanon gebildet?" und eben damit schließlich: „Was ist denn der positive Gehalt des Lebens Jesu?" — diese Frage war es, welche nun die ganze schriftstellerische Arbeit Baur's, wie sie hier zumeist in Betracht kommt, vollends beherrschte. Indem Baur an diese Frage herantrat, glaubte er nun ganz voraussetzungslos zu Werke gehen zu können. Die dogmatische Frage nach dem Wunder, welche die rationalistische wie die Strauß'sche Kritik beherrscht hatte, verbarg sich hinter objektiver lautende Kategorien; die thatsächliche Gestalt der Geschichte sollte in sich selbst die Ueberflüssigkeit, und darum Unmöglichkeit des Wunders erweisen. Und wie der Historiker die Befangenheit des gläubigen Bewußtseyns perhorrescirte, welchem das Resultat der geschichtlichen Untersuchung zum Voraus feststehe, so glaubte er mit gleich gutem Grunde auch sagen zu können, daß ihm jene Süffisance der rationalistischen Geschichtsschreibung fern liege, welche nur nach dem eigenen subjektiven Standpunkte die Vergangenheit beurtheile oder verurtheile. Es schien ja keinen objektiveren Standpunkt zu geben, als den der Hegel'schen Philosophie, welche die Geschichte selbst zur Kritik der Geschichte mache und zeige, wie jede geschichtliche Erscheinungsform ihr Recht und ihre bestimmte Stellung hat. Baur selbst hatte zunächst kein anderes Bewußtseyn, als daß er sich bei seiner kritischen Beantwortung der oben genannten Frage in das Objekt selbst hineinversetze. Und in der That wird man nicht läugnen können, daß diese Art von Geschichtsauffassung ein Fortschritt war der seitherigen Betrachtung gegenüber — auch gegenüber von Neander. Hatte der Rationalismus es zu keiner geschichtlichen Entwickelung gebracht, weil ihm immer wieder verwunderlich war, warum die Leute nicht 1800 Jahre vorher gerade so vernünftig gewesen seyen, wie er selbst im Augenblicke, so hing die gläubige Geschichtschreibung doch eigentlich immer noch an der Voraussetzung einer auch der Form nach sich selbst durch alle Jahrhunderte hindurch identischen Wahrheit. Selbst Neander wußte derselben trotz aller Cultivirung der Individualität keine volle reale Bedeutung zu sichern; das Individuelle, Temporelle ist so sehr nur Accidens, daß eine wirklich geschichtliche Bewegung nicht zu Stande kommt.

Aber freilich — genau besehen — war der Standpunkt Baur's, von dem er bei Beantwortung der Frage ausging, doch wieder nichts weniger als voraussetzungslos. Mit dem Begriff der Entwickelung verband Baur auch sofort die absolute Continuität. Das Gesetz der Entwickelung schließt nach seiner Anschauung alles schöpferische Eingreifen aus, — jede historische Erscheinung kann nur die Entfaltung eines an sich Seyenden seyn — und so konnte er denn allerdings sofort behaupten, daß das Wunder der Tod aller Geschichte sey, — und so sehr es im Anfange den Anschein hatte, als sollte hier die Frage nach dem Wunder nicht die letzte Instanz seyn, so kam, nur anders gewendet, doch wieder die gleiche dogmatische Anschauung als Hauptinstanz zur Hinterthüre herein. So aufgefaßt, schloß der Begriff der Entwickelung aber sofort den

Standpunkt der Immanenz in sich, und die Voraussetzung, mit der Baur an die Darstellung der Entstehungsgeschichte des Christenthums ging, war so nichts Geringeres, als eine der eigenthümlich christlichen geradezu entgegenstehende Weltanschauung — eine Weltanschauung, die, wie auch unsere weitere Darstellung zu erweisen sich vorgesetzt hat, die Einwendung Uhlhorn's, daß ihr Anfang und Ende fehle, keineswegs mit Unrecht sich zugezogen hat, da sie im Grunde eine durchaus doketische ist. Der ungeschichtliche Standpunkt der Baur'schen Geschichtschreibung und Kritik trat aber bei ihm um so weniger deutlich an den Tag, als nicht nur die Großartigkeit des Bildes, das die Kritik auf diesem Standpunkte darbot, bestechen konnte, sondern noch vielmehr die namentlich im Anfang so concret, auf historische Details basirende, von bloß dogmatischem Absprechen so weit entfernte Art der Untersuchung. Man könnte fast an die bekannte Spielerei erinnert werden, welche für die größten Ereignisse in der Welt die kleinsten Ursachen aufsucht, wenn wir uns bei der Frage nach dem concreten Ausgangspunkte der Baur'schen Kritik an die Abhandlung über die Christuspartei in Korinth verwiesen sehen, über einen doch scheinbar sehr vereinzelten untergeordneten, wenn auch noch so dunkeln Punkt der ältesten Kirchengeschichte.

Das Resultat dieser in der Tübinger Zeitschrift Jahrg. 1831, 4. S. 61 f. veröffentlichten Abhandlung war die Behauptung, daß die Christuspartei eine wesentlich judaistische gewesen sey, welche auf den äußerlichen Zusammenhang mit Christus, auf den äußerlichen Umgang mit dem Herrn allen Werth gelegt und die Autorität des Apostels Paulus darum bestritten habe, weil dieser in solchem persönlichen Verkehr nicht gestanden, also nicht wahrhaft Christi sey. Diese judenchristliche Partei habe die alten Apostel als Zeugen des irdischen Lebens Jesu dem Paulus entgegengestellt — und es sey also zwischen der Christuspartei und Petruspartei kein eigentlicher Unterschied. Die letztere Identificirung war es, welche am meisten Widerspruch fand und welche auch in der neuesten Abhandlung über diesen Gegenstand — dem gewiß das Richtige treffenden Aufsatz von Beyschlag (Stud. u. Krit. 1865. 2tes Heft), der im Uebrigen an die Baur'schen Resultate sich anschließt, hauptsächlich angefochten wird. In dieser Identificirung liegt aber gerade der Kernpunkt der ganzen Baur'schen Anschauung. Obgleich es diese Abhandlung noch nicht offen aussprach, ergab sich doch als nahe liegende Consequenz, daß der Parteigegensatz in den Kreis der Apostel selbst hineingetragen wurde, daß der Apostel Paulus mit seinem Evangelium ganz losgerissen wurde von dem eigentlich historischen Christenthum. Auf bemerkenswerthe Weise stellte sich dieß auch noch in einer anderen folgenreichen Identificirung dar. Baur wollte die Thatsache, daß Paulus den Herrn gesehen habe, mit den ὀπτασίαι und ἐκστασεις zusammennehmen, eben damit die Verbindung des Apostels mit Christo zu einer rein subjektiven machen und die Grundlage seines Evangeliums in das Innere des Apostels gelegt wissen. — Die Consequenzen aus diesen Aufstellungen ergaben sich nun für Baur immer deutlicher. Der Parteigegensatz, der in Korinth als wesentlicher sich geltend gemacht hatte, wurde nun auch in den übrigen Dokumenten der apostolischen Zeit gefunden, zunächst in paulinischen Briefen die Spur desselben Parteigegensatzes verfolgt, und derselbe Scharfsinn, den Baur in der Auffindung von Beziehungen auf diesen Gegensatz bei Betrachtung der Korintherbriefe an den Tag gelegt hatte, leitete ihn auch bei den weiteren Untersuchungen. Es ist bezeichnend für Baur's feine Art, daß er sich nicht sofort derjenigen Schrift zuwandte, in welcher das Material für die sich ihm immer mehr aufdrängende Anschauung am ostensibelsten vorlag, dem Galaterbrief, sondern daß er an diejenige Schrift sich machte, welche in dieser Beziehung am allersprödesten zu seyn scheint — an den Römerbrief. Seine Abhandlung über den Zweck des Römerbriefs (Tübinger Zeitschrift für Theol. Jahrg. 1836. Heft 3. S. 54 ff.) ließ in dieser Schrift unter der Hülle einer dogmatischen Abhandlung eine polemisch-apologetische Darstellung des Paulinismus gegenüber dem Judaismus erkennen, und es läßt sich nicht läugnen, daß auch diese Abhandlung wesentlich dazu beitrug, das Verständniß

des Römerbriefs zu fördern, — aber auch hier kam er doch zu einem Resultat, das in seiner Schroffheit keineswegs allseitig mit den Daten des Briefs selbst zusammenstimmt. — In ihrer großen Majorität nämlich — dieß war das Resultat dieser Abhandlung — war die römische Gemeinde judaistisch gesinnt und befand sich sowohl dem paulinischen Universalismus als der paulinischen Lehre von der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* gegenüber in entschiedenster Opposition. Konnte die korinthische Christuspartei noch einigermaßen als eine vereinzelte Erscheinung gelten, so konnte — wenn es sich mit dem Zustande der römischen Gemeinde also verhielt — die antipaulinische Richtung nicht mehr von untergeordneter Bedeutung seyn, sie mußte vielmehr das eigentliche Christenthum aller Gemeinden seyn, welche nicht in direkter Abhängigkeit von dem Apostel standen. War dem also, so ergab sich aber weiter von selbst, was Baur freilich noch nicht aussprach, daß dieser Judaismus wenigstens in den übrigen Aposteln kein wesentliches Gegengewicht finden konnte. Aber auch noch in anderer Beziehung wurde diese Abhandlung für die Gesammtanschauung Baur's vom apostolischen Zeitalter von eingreifender Bedeutung. Um das Bild der römischen Gemeinde zu vervollständigen, hatte Baur auch Dokumente in Betracht gezogen, welche von dem späteren Karakter dieser Gemeinde Zeugniß ablegen konnten, und hier glaubte er neben dem Hirten des Hermas namentlich in den pseudoclementinischen Homilien ein Dokument von unschätzbarem Werthe gefunden zu haben. Baur lehrte nicht nur in den pseudoclementinischen Homilien eine überaus giftige Opposition gegen den Apostel Paulus erkennen, sondern glaubte auch ein laut redendes Zeugniß darin zu haben, daß in der wichtigsten Christengemeinde, damit aber überhaupt in der ganzen Kirche bis in's zweite Jahrhundert herab der Judaismus die herrschende Richtung gewesen sey. — Von hier aus wendete sich Baur nun erst zu den Anfängen zurück, um im Galaterbrief den Gegensatz in seinem frühesten, auf die Urapostel selbst das bedenklichste Licht werfenden Stadium aufzuzeigen. Hier im Galaterbrief glaubte er die unumstößlichsten Beweise dafür gefunden zu haben, daß der antipaulinische Judaismus nicht nur eine von der Kirche bald ausgeschiedene häretische Richtung gewesen sey, sondern daß dieser Judaismus das eigentliche Christenthum der Urgemeinde gewesen sey und daß der Apostel Paulus von den Uraposteln im höchsten Falle geduldet, übrigens aber stets mit mißtrauischen Augen angesehen worden sey. Standen freilich die Gegner des Apostels, die bei den galatischen Gemeinden Eingang gefunden hatten, in direktem Zusammenhange mit dem Standpunkte der Urapostel, so ließ sich der Gegensatz zwischen dem paulinischen Standpunkte und dem der Urgemeinde nicht schroff genug denken. War Paulus von seiner eigenen apostolischen Auktorität vollkommen durchdrungen, so konnten die Urapostel nur durch den thatsächlichen Erfolg seiner Missionsthätigkeit abgehalten werden, mit den extremsten Judaisten in Paulus einen Eindringling, einen Feind und Zerstörer zu sehen, war es dem Apostel Paulus gewiß, daß das Evangelium allen Völkern gehöre, so waren die Urapostel noch keineswegs zu der Erkenntniß gekommen, daß außer den durch Beschneidung in das Judenvolk Aufgenommenen irgend Jemand Anspruch an das Heil habe, war für Paulus der Mittelpunkt seines Evangeliums die Gerechtigkeit allein aus dem Glauben, so hielten dagegen die Urapostel alle Werke des Gesetzes für nothwendige Bedingungen des Heils. Stand so der Apostel während seiner ganzen Amtswirksamkeit mit seinen allernächsten Amtsgenossen im schneidendsten Zwiespalt, so konnte man nicht anders denken, als daß auch alle seine Thaten und Schriften kein anderes Motiv haben können, als diesen Gegensatz. Von diesem Grundsatz aus wurde nun Hand angelegt an die übrige neutestamentliche Literatur. Zunächst wurde die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte in Anspruch genommen nicht allein wegen der Unvereinbarkeit einzelner historischer Daten mit dem Galaterbrief, sondern vor Allem wegen ihrer Tendenz, den vorhandenen Gegensatz zu verdecken. Es wurde zu diesem Zwecke die Ansicht Schneckenburger's, daß sich in der Apostelgeschichte eine Parallelisirung des Petrus und Paulus finde, ausgebeutet und nachdem einmal das Losungswort „Tendenz" gegeben war, wurden nun zunächst die

übrigen paulinischen Briefe auf eine solche angesehen — fand man keine der Tendenz des Galater- oder Römerbriefs entsprechende, so war es umso gewisser, eine Tendenz abzuschwächen, zu vermitteln, Gegensätze zu verdecken, — und wenn nun ein Brief um den anderen mit dem Makel der Unächtheit belastet wurde, so waren für diese Urtheile — unpaulinische Worte — Wendungen — sachliche Schwierigkeiten, worauf seither die Kritik gefußt hatte, welche namentlich die Pastoralbriefe anfocht — nur von untergeordneter Bedeutung. Die Frage nach der Tendenz versprach viel stringentere Beweise der Unächtheit kurzweg zu liefern. — Wenn nun nach diesem Kanon die paulinischen Schriften nicht nur, mit Ausnahme der vier genannten Briefe, als nicht paulinisch genug — Petribriefe und Jakobusbrief als zu paulinisch erkannt wurden, wenn somit der bei Weitem größere Theil der epistolischen Literatur dieser Kritik zum Opfer fallen mußte, so war es wohl kein Wunder, wenn man von einer destruktiven Kritik zu reden begann, — mit eben so viel Recht glaubte sich aber Baur auch gegen diesen Vorwurf verwahren zu können, denn er war weit davon entfernt, darum, weil er diese Schriften ihren angeblichen Verfassern absprach, sie als historische Dokumente für werthlos zu erklären; im Gegentheil — er wollte die abgetragenen Bausteine des Kanons nur wieder zu einem umfassenderen Gebäude einer Geschichte der apostolischen und nachapostolischen Zeit verwenden. Denn daß diese schroffen Verhältnisse der Urzeit nicht fortdauerten — das lehrte ja die Geschichte deutlich genug, und wenn man die zwischen Paulinismus und Judaismus stattfindende Antithese als concrete Darstellung der Antithese von Seyn und Nichtseyn ansehen konnte, so lehrte die Hegel'sche Logik, daß die immanente Dialektik nun weiter treiben mußte zum Werden und im Werden. So wurde denn ausgesprochen, daß der als unächt erkannte Theil unserer kanonischen Schriften zugleich mit einer Anzahl nicht kanonischer die Glieder eines Processes darstellen, der endlich in der Ineinsbildung des Judaismus und Paulinismus endige. — Bekanntlich war es Schwegler, der die positive Ausführung dieser Gedanken übernahm in seiner Geschichte des nachapostolischen Zeitalters. Bei dieser Ausführung hatte er Resultate vorauszusetzen, die Baur selbst erst auf langsamerem kritischen Wege gewinnen zu müssen glaubte, die bei Schwegler selbst aber eben nur Postulate sind. Dieser ganzen Anschauung stand nämlich in den historischen Schriften des Neuen Testaments immer noch ein mächtiges Hinderniß im Wege. Selbst wenn sie nur mythische Produkte waren, so enthielten sie doch das Zeugniß, daß die Urgemeinde schon eine höhere Anschauung von Christus hatte, als sie dem vorausseßlichen Judaismus der Urapostel entsprechend war, daß in derselben ein Universalismus lebte — weit hinausgehend über die engherzigen Anschauungen der jerusalemischen Gemeinde, daß das Christenthum in ihr in ein Verhältniß zum Gesetz gebracht war, weit weniger positiv, als es nach dem Galaterbrief bei einem Jakobus, Petrus und Johannes stattfinden mußte. Hier war es nun, wo die Baur'sche Kritik mit den Strauß'schen Voraussetzungen in Conflikt kam und wo Baur seinem früheren Schüler gegenüber einen entschiedenen Fortschritt machen zu können und zu müssen glaubte. Wie? wenn nicht die Phantasie der Gemeinde, sondern die Tendenz die Mutter unseren kanonischen Evangelien war? wenn der bewegende Gegensatz des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters — wie ja zum Voraus wahrscheinlich seyn mußte — auch in die Geschichte hinein gewirkt hatte? wenn auch diese Geschichtsdarstellungen sich am Ende nur als Glieder darstellten in dem Processe der Vermittelungen? Eine allseitig begründete bejahende Antwort glaubte Baur darauf in seinen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien geben zu können. Es ist für ihn und für die regressive Art seines Verfahrens bezeichnend, daß er auch hier nicht etwa an diejenigen Evangelien sich zunächst wandte, welche auch dem oberflächlicheren Leser Einflüsse einer gewissen Vorliebe für einzelne Seiten der christlichen Wahrheit verrathen können, die schon in der alten Kirche mit Petrus und Paulus in Verbindung gebracht worden waren, sondern daß er als Grundlage das Evangelium Johannis gebrauchte, das am allerwenigsten ostensible Beziehungen auf Zeitgegensätze enthält. Andererseits mußte es freilich auch gerade

am Johannesevangelium zum Voraus am leichtesten erscheinen, eine gewisse über die Geschichte übergreifende Absichtlichkeit aufzuzeigen. Baur hat dieß in einer Weise gethan, die unläugbar überaus viel Bestechendes hat. Alle Widersprüche mit den Synoptikern erhielten hier ihre Lösung durch den Nachweis, daß dieselben mit dem Standpunkte, den der Verfasser in der Logoslehre genommen, zusammenhängen und durch die auf diesen Nachweis selbst wieder begründete Annahme, daß es dem Verfasser nicht um Geschichte eigentlich zu thun gewesen sey, sondern um eine in das Gewand der Geschichte gehüllte Lehrdarstellung, die nun eben den durch die Kämpfe der apostolischen und nachapostolischen Zeit errungenen, von allen Zeitgegensätzen — wie Gnosticismus und Montanismus — berührten und doch über ihnen erhabenen ächt katholischen Standpunkt darstelle, — einen Standpunkt, in welchem das Christenthum erst fertig in der Welt dagestanden sey. So glaubte nun Baur auch für die Evangelienkritik einen ganz festen Standpunkt errungen zu haben — ja seiner ganzen Anschauung von dem Verhältniß des Paulus zu den Uraposteln schien nun eine neue Bestätigung zu erwachsen aus dieser Untersuchung: je sicherer die Unächtheit des Evangeliums Johannis ihm erwiesen war, desto sicherer wurde die Aechtheit der Apokalypse: hinter den erhabenen Zukunftsvisionen dieses Buches wurde aber gleichzeitig eine antipaulinische Polemik der giftigsten Art entdeckt. War die nikolaitische Ketzerei nichts Anderes als der Paulinismus, hatte man dann nicht das vollgültigste Zeugniß aus dem Munde eines Säulenapostels selbst über die unversöhnliche Feindschaft der Judenapostel und damit des gesammten Urchristenthums gegen Paulus? Die Apokalypse und der Galaterbrief — sie bezeichneten nun den schroffen Gegensatz in seiner ganzen Ursprünglichkeit — den Gegensatz, der in den pseudoclementinischen Homilien kaum noch geschärft erscheint, wenn Paulus in denselben zum Zauberer Simon wird. Das johanneische Evangelium selbst aber konnte nur als das katholische Widerspiel dieser ächten judaistischen Parteischrift erscheinen, ebenso das Ende wie die Apokalypse der Anfang kanonischer Literatur. Zeigte sich das Evangelium Johannis eben darum schon stofflich abhängig von den synoptischen, so sollte sich nun auch deren Standpunkt als Vermittelung darstellen für den Standunkt des Evangeliums Johannis. Der Gewinn an Vermittelungspunkten war bei der Evangelienliteratur um so beträchtlicher, als sich immerhin bei den Evangelien selbst noch verschiedene Stadien der Entstehung wahrscheinlich machen ließen, und so konnte bei dem Lukasevangelium das marcionitische, in Bezug auf das Evangelium Matthäi das Hebräerevangelium die besten Dienste leisten. Wenn die synoptischen Evangelien auch in ihrer jetzigen Gestalt insgesammt schon einen katholisirenden Hauch tragen, so war dieß mit dem Stamme, aus dem jedes entstanden, doch anders. Namentlich ließ sich so nun beim Lukasevangelium nach Baur's Ansicht zwischen dem ursprünglichen paulinischen Stamme und der katholisirenden Ueberarbeitung deutlich genug unterscheiden. War das Markusevangelium freilich durch keinen Proceß hindurchgegangen, kann es in seiner alles Principielle der anderen Evangelien mit bestimmter Absicht ausschließenden Gestalt nur sekundärer Natur seyn, so war dagegen das dem Matthäusevangelium zu Grunde liegende Hebräerevangelium eben so zweifellos judaistisch, und das Verhältniß unseres kanonischen Matthäus zum Hebräerevangelium kann im Wesentlichen kein anderes seyn, als das des kanonischen Lukas zum Urlukas. Wenn gleichwohl Baur hier Halt machte, um an die Stelle der Tendenz ein objektives geschichtliches Interesse treten zu lassen, so geschah es doch nur um den Preis, daß eben das Urchristenthum selbst zum Judaismus werden sollte, — allerdings noch nicht zu einem antipaulinisch bestimmten, alle universalistischen Elemente absichtlich ausschließenden, aber doch immerhin zu einem von klarer universalistischer Consequenz weit verschiedenen Judaismus.

Hätten diese Resultate noch so begründet seyn mögen — ihre Probe konnten sie doch erst in einer auch progressiven und positiven Darstellung finden, welche den für den Vermittelungsproceß des Paulinismus und Judaismus nun verfügbar gewordenen Schriften ihren Platz anwies. Als Baur endlich zu dieser Arbeit schritt, hatte er längst Gelegen=

heit gehabt, die Schwierigkeiten dieser Arbeit an den Leistungen seiner Schüler zu ermessen. Die erste und genuinste war die schon erwähnte von Schwegler.

In der That gehörte nicht allein die Gewandtheit und Kühnheit der Schwegler'schen Darstellungskunst, sondern auch der ganze Reiz der Neuheit dazu, um über die vielen unbeantworteten Fragen, welche dieser Lösungsversuch übrig ließ, einigermaßen zu täuschen. Statt mit Hegel'scher Dialektik den Grundgedanken des Christenthums sich von einer Stufe zur anderen fortbewegen zu sehen — stellt sich uns vielmehr das Schauspiel einer ganz äußerlichen Abschleifung und Ausgleichung der Gegensätze dar. Wir erfahren, daß das Urchristenthum bis auf Irenäus herab Ebjonitismus, ursprünglich eine ganz innerjüdische Sekte gewesen sey, deren ganze Dogmatik in dem Satze bestand, daß Jesus von Nazareth der erschienene Messias gewesen sey, eine Sekte, die sich dann aber zur katholischen Kirche entwickelte, — nicht etwa dadurch, daß sie von Stufe zu Stufe die Consequenzen dieses Satzes tiefer erkannte, sondern nur so, daß man allmählich, nur nothgedrungen, ein Stück des alten Judenthums nach dem anderen fallen ließ (I. S. 107). Dieser Ebjonitismus war geradezu unfähig, sich aus sich selbst zu entwickeln. Der Anstoß zur Entwickelung kam von einer anderen Seite. Dem ebjonitischen Urchristenthum gegenüber, das zugleich als Standpunkt der Urapostel die eigentliche Orthodoxie war, erhob sich nun der Apostel Paulus — ohne eigentlich historische Anknüpfung an Christus, aus Tod und Auferweckung desselben das Christenthum als neues Princip mit logischer Nothwendigkeit entwickelnd (I. S. 155). Aber weit gefehlt, daß seine Anschauung vom Gesetz, daß die von ihm vollzogene immanente Dialektik des Judenthums, das Umschlagen der Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion nur eingedrungen wäre als Sauerteig in diesen starren Ebjonitismus, — blieb der neue Apostel vielmehr von den Uraposteln wesentlich perhorrescirt, und es gelang ihm nirgends, mit seiner Anschauung das Uebergewicht zu gewinnen — in Galatien, Korinth und Rom gewann der Judaismus die Oberhand (I. S. 169): Paulus konnte in der apostolischen und nachapostolischen Zeit nur etwa wie ein Luther von Seiten der Katholiken angesehen werden (I. S. 178), — also wurde der Ebjonitismus später zur Ketzerei, so war es früher der Paulinismus. Da aber doch Pauliner noch da waren, wenn auch in der großen Minderzahl, so sah sich der Judaismus oder die orthodoxe Partei genöthigt, im Interesse der ἕνωσις und μοναρχία Zugeständnisse zu machen, zu denen auch das Anwachsen der heidenchristlichen Elemente, die freilich früher judaistischen Anforderungen nicht hatten widerstehen können, Anlaß gab. Andererseits mußte auch den Paulinern daran liegen, eine kirchliche Stellung zu erhalten, und sie mußten auch ihrerseits zu Vermittelungen die Hand bieten. So kommen die beiden Parteien in einer judenchristlichen und paulinischen Entwickelungsreihe einander entgegen, und zwar vollzieht sich dieser Proceß auf zwei Schauplätzen — in Rom und Kleinasien. — Am ersteren Orte bildet das erste Moment der Entwickelung in der nachapostolischen Zeit der Hirte des Hermas, der ganz den Standpunkt des unvermischten, auf alttestamentlicher Basis ruhenden Judenchristenthums einnimmt (I. S. 338; wenngleich weder Beschneidung noch Antipaulinismus u. dergl. nachgewiesen wird). Als zweites Glied erscheint dann Hegesipp, der noch zwischen 150 und 160 im Sinne der Clementinen Christenthum und Judenthum für identisch erklärt (I. S. 357, — also eigentlich hinter den Hirten zurücksinkt). Nun aber hatte der Geist der Zeit bereits andere Bahnen einzuschlagen begonnen. Der Vermittelungsproceß nahm nun auf einmal einen schnellen Verlauf (I. S. 358). Nun folgte Justin — wesentlich Ebjonit mit platonischem Anflug (I. S. 360) — wie der Ebjonitismus damals überhaupt das Bedürfniß fühlte, sich mit hellenischen Elementen zu befruchten. Ueber Justin hinaus gehen dann schon die clementinischen Homilien (I. S. 379 ff.), an denen namentlich zwei Punkte als Modifikationen des ebjonitischen Princips erscheinen. 1. Daß sie das Christenthum als universelle Expansion des Judenthums fassen und dann 2. daß sie ihm die Bedeutung einer Reinigung der im Alten Testamente vorliegenden mosaischen Religion geben.

Neben den Homilien gehen dann die apostolischen Constitutionen als praktischer Vergleichsvorschlag der Judengemeinde an die Heidengemeinde her (I. S. 410. 413). — Dann folgt als noch reifere Frucht dieses Bedürfnisses nach kirchlicher Vereinigung der Jakobusbrief, der neben klarer Polemik gegen Paulinismus und die πλούσιοι doch den letzteren die Friedenshand reicht und mit Beiseitlassung der positiven Elemente des Mosaismus bereits den katholischen Grundkarakter, die streitenden Gegensätze auf dem Wege der Capitulation äußerlich zu verknüpfen, klar ausspricht in der combinirten Formel πίστις καὶ ἔργα (I. S. 445. 446). Nachdem endlich der zweite Clemensbrief die Vermittelung gar dadurch angebahnt hat, daß er gegen Ausschreitungen des Ebjonitismus die zu niedrige Christologie und — man denke! — die Läugnung der Auferstehung selbst polemisirt (I. S. 452—454), werden wir endlich auf die dritte Stufe geführt: die vollständige Ausgleichung, welche durch das Evangelium Marci, die clementinischen Recognitionen und den zweiten Petrusbrief dargestellt wird. Das Markusevangelium, in doketischen Elementen an den Ebjonitismus anklingend, verwischt einfach alle Tendenzen durch völlige Uebergehung des Principiellen und gleichmäßige Benutzung des judenchristlichen und heidenchristlichen Evangeliums (I. S. 477 ff.). Die Recognitionen suchen namentlich in der Christologie positive katholische Gedanken auszudrücken, und der zweite Petrusbrief endlich besiegelt den Bund, indem er neben πίστις καὶ ἔργα das Schibboleth Petrus und Paulus setzt (I. S. 504); — dieß freilich in einer Zeit, die uns schon ziemlich über Irenäus in's dritte Jahrhundert hinabführt (I. S. 494 bis 500). — Wie hat sich nun diesen Annäherungsversuchen gegenüber der Paulinismus verhalten? — Zunächst muß man denken — schweigend. Denn seine erste apologetische Stufe beginnt mit dem ersten Petrusbriefe nach der trajanischen Christenverfolgung (II. S. 17), in welchem eben so wie in dem κήρυγμα Πετροῦ der Versuch gemacht ist, den Petrus auf den Standpunkt des Paulus herüberzuziehen, während die lukanischen Schriften — Evangelium und Apostelgeschichte — sich dadurch als weitere Stufe in der Entwickelung des Paulinismus geltend machen, daß sie bereits vielmehr Concessionen machen und, obwohl auch schon die erstgenannten Schriften keinen reinen Paulinismus mehr geben, doch ungleich mehr den Paulus auch petrinisiren, d. h. judaistische Elemente der Evangelienliteratur nur mit antijudaistischer Umbildung aufnehmen (II. S. 37 bis 123). Dogmatisch ist diese Capitulation mit dem Judaismus in der nivellirenden Formel πίστις καὶ ἀγαπη im ersten Briefe des Clemens ausgesprochen, wie überhaupt das katholische καὶ hier eine große Rolle spielt (II. S. 128). Der Name Clemens ist es, welcher auch den zwei letzten Kapiteln des Römerbriefs wie dem Philipperbrief das Siegel conciliatorischer Tendenz aufdrückt. — Eine dritte Stufe bilden dann die Pastoralbriefe und die ignatianischen Briefe, in welchen der Friede nun zum Abschluß kommt, indem in diesen Schriftstücken auch vom Paulinismus aus auf Grund combinirter dogmatischer Sätze der Härese gegenüber die Einheit der Kirchenlehre und vor Allem die Einheit des Episkopats betont wird. Der Zeit nach trifft dieses Stadium der Entwickelung mit der Blüthe der Gnosis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zusammen. Der Universalismus, der das unterscheidende Merkmal des Paulinismus bildet und der eben auf dem Gedanken der Neuheit und Eigenthümlichkeit des Christenthums beruhte, fand namentlich auch durch die Häresе sich getrieben, das Moment der Einheit und Concentration, des Zusammenhangs der einzelnen Theile durch eine hierarchische Verfassung sich anzueignen und in diesem Beibringen der Petriner Schutz zu suchen, wie umgekehrt der Judaismus durch das numeräre Uebergewicht der Heidenchristen, wie durch das in dem Hervortreten Roms gegenüber von Jerusalem begründete Heraustreten aus dem Judenthum sich zum Universalismus getrieben sah (vgl. namentlich II. S. 179 ff.). Genauer noch glaubt Schwegler den Umschwung, durch welchen der Ebjonitismus sein Uebergewicht verlor und zum bloßen Moment im Katholicismus wurde, in die Regierungszeit des Bischofs Victor verlegen zu sollen, da mit ihm der erste, eigentlich römische Bischof erscheint und gleichzeitig die montanistische und christo-

logische Streitigkeit in antijudaistischem Sinne entschieden wurde. Denn der Montanismus wie sogar der Donatismus erscheint nun als Entwickelungsstufe des Judaismus (II. S. 206—228). Nachdem Schwegler sodann kurz den Einfluß der Gnosis, namentlich des Marcionitismus hervorgehoben, der er das Verdienst vindicirt, die Absolutheit des Christenthums wieder ausgesprochen zu haben, obgleich selbst auch vom Ebjonitismus ausgehend (II. S. 228—244), wendet er sich im zweiten Theile nach Kleinasien, um hier im Schooße der kleinasiatischen Kirche eine der eben geschilderten analoge Entwickelung des Judaismus zur katholischen Kirche zu erweisen. Während auf römischem Boden der Name Petrus dem Apostel Paulus entgegengestellt wurde, knüpfte sich hier die antipaulinische Reaktion an den Namen des Johannes, während demgemäß im Abendlande die praktische Seite des Paulinismus hauptsächlich erörtert wurde, bewegt sich die Entwickelung in der kleinasiatischen Kirche vielmehr auf spekulativem Boden, und das Resultat dieser Entwickelung ist schließlich ein viel ausgebildeteres Dogma als auf römischem Boden, dagegen ein vergebliches Ankämpfen gegen den sich bildenden Primat Roms. Die Entwickelung ist aber hier eine viel einfachere. Die Schriftdenkmale dieses Entwickelungsganges sind mit einer einzigen Ausnahme paulinischen Ursprungs, d. h. aus dem Kreise der Pauliner hervorgegangen. Diese einzige Ausnahme bildet eben die älteste Schrift, die johanneische Apokalypse. Diese prägt dem kleinasiatischen Ebjonitismus das karakteristische Merkmal des Chiliasmus auf, welcher letztere sich dann im Montanismus gegen den eindringenden Katholicismus zu erhalten suchte. Die paulinische Reaktion gegen diesen chiliastischen Ebjonitismus knüpfte sich hier an die Christologie an, und die Logoslehre ist es, die sich im Kampfe herausbildet. Die verschiedenen Stufen bilden hier der Galaterbrief, Kolosserbrief, Epheserbrief und das johanneische Evangelium, jede dieser Schriften den Gegensatz gegen das Judenthum schärfer hervorhebend und die Lehre von der Präexistenz Christi bestimmter herausbildend, als die vorangehende. Freilich tritt nun hier auf der höchsten Stufe der Entwickelung im Johannesevangelium der Montanismus als weiterer mitwirkender Faktor ein, die Unterscheidung des *λόγος* und *πνεῦμα* ist nicht einfache Consequenz aus den Prämissen des Hebräer- und Kolosserbriefs, — vielmehr stammt diese Unterscheidung aus dem Montanismus, der zur Begründung seines Glaubens an fortdauernde Offenbarung des vom *λόγος* unterschiedenen Paraklet bedurfte. Das Wunderbare an diesem Evangelium ist nun eben, daß es die verschiedenen Zeitgegensätze nicht nur äußerlich vermittelt, sondern in freier originaler Produktion alle Momente der seitherigen Entwickelung verarbeitet und zu integrirenden Momenten seiner in das Gewand der Geschichte gehüllten dogmatischen Anschauung herabsetzt. Indem das Evangelium den Namen des Apokalyptikers sich vindicirt, zeigt es selbst an, daß es der innerliche Abschluß der mit der Apokalypse beginnenden Entwickelung, die verklärte Apokalypse ist — und sofern es deutlich ein antirömisches Interesse zeigt und eine bestimmte Stellung zu den Paschastreitigkeiten einnimmt, erweist es sich als ein Produkt derselben Zeit, in welche der große Umschwung in der römischen Kirche fällt, und mit ihm münden auch die beiden Arme, die sich bis dahin gesondert entwickelt hatten, der kleinasiatische und der römische, in denselben Strom der katholischen Kirche (II. S. 245—374). — Es lohnte sich wohl, diese Darstellung der Schwegler'schen Anschauung etwas ausführlicher wiederzugeben. Denn diese Darstellung selbst ist zugleich die beste Kritik. Abgesehen von so vielen einzelnen Fragen, die sich hier auf jedem einzelnen Schritte erheben, sind es wohl hauptsächlich drei Punkte, welche demjenigen, der sich mit den hier bearbeiteten Quellenschriften genauer vertraut gemacht hat, sofort aufdrängen.

Einmal muß es auffallen, daß die Männer und die Schriften eigentlich ganz auseinandergerissen sind. Im apostolischen Zeitalter sahen wir lauter Männer auftreten, von denen aber, mit Ausnahme des Apostels Paulus, keiner ein Schriftdenkmal hinterlassen hat — denn selbst von der Apokalypse wird nicht kategorisch die Authentie behauptet. Dagegen vom nachapostolischen Zeitalter haben wir nur Schriften, und bis

auf Victor herab keinen einzigen Mann, mit Ausnahme des Justin, denn von Papias und Hegesipp haben wir keine Schriften mehr. Dieser ganze großartige Umschwung wird von lauter Anonymis geleitet. Während wir die gewaltigste Entwickelung vor sich gehen sehen, während jetzt erst das Christenthum zum Christenthum wird, sind doch gerade die bedeutendsten Männer, welche dieselbe herbeiführen, lauter Unbekannte, die in eiteler Pietät gegen die vergangene Zeit, der sie ein Ende machen, ihren eigenen Ruhm unter der Hülle apostolischer Männer verbergen — selbst das Johannesevangelium, dieses gewaltigste Werk, gehört einem Manne an, dessen Erinnerung bis auf die letzte Spur verschwunden ist. Dieß aber weist auf die andere Schwierigkeit hin, daß man sich Werke von so verschiedenem Geiste als Produkte Einer Zeit denken soll, daß man z. B. einen Jakobusbrief sich als ein erst nach den pseudoclementinischen Homilien entstandenes Produkt, das Evangelium Johannis als Mittelglied zwischen Justin und Irenäus denken soll. Man mag die kritische Fähigkeit der Kirchenväter noch so tief herabsetzen und die Blumenlese von den gröbsten kritischen Verstößen, die Zeller in dem Art. „Tübinger Schule" in der historischen Zeitschrift von Sybel gibt (Bd. IV, 122 ff.), noch vermehren und die Frage auf dem Herzen behalten, wie so totale kritische Bornirtheit mit einer Feinheit zusammenbestehen soll, welche die schneidendste Polemik unter der Hülle einer unbefangenen Geschichtserzählung so trefflich zu verbergen wußte, daß der sublimirteste Scharfsinn unseres kritischen Jahrhunderts dazu gehörte, um diese verborgene Kritik zu entdecken, der Unbefangene wird doch schließlich zu der Ueberzeugung gelangen, daß in Einem Stück die Kritik der alten Kirche schärfer war, als selbst die Kritik der kritischen Schule κατ᾽ ἐξοχήν — nämlich in der Unterscheidungsgabe zwischen dem, was einer wesentlich produktiven, und dem, was einer nur conservativen Periode angehört. Selbst von Schwegler'schen Prämissen aus muß es wunderbar erscheinen, daß mit so vielem kritischen Takte die Auswahl des Kanons von so unkritischen Leuten erfolgte, und um so wunderbarer, je weniger es sich um bloße Annahme von etwas historisch Bezeugtem, sondern geradezu um eine Auswahl aus einer Fülle den äußeren Zeugnissen nach gleichwerthiger pseudonymer Schriften handelte. — Freilich droht eben die ganze dogmatische Voraussetzung, von welcher diese Geschichtsanschauung ausgeht, den vorhin namhaft gemachten Unterschied a priori zu zerstören. Der Begriff der Entwickelung, von dem sie ausgeht, involvirt in solchem Maße die Stätigkeit, daß ein relatives Zurücksinken kaum denkbar erscheint und daß gerade darum ein Produkt a priori als späteres angenommen wird, weil es eine höhere Stufe einem anderen gegenüber einnimmt. Obgleich diese Voraussetzung schon bei dieser Darstellung einen wesentlichen Abbruch erleiden mußte durch die Bedeutung, die dem Apostel Paulus einmal nothgedrungen nicht vorenthalten werden konnte, so machte sie sich doch auf einem noch wichtigeren Punkte wiederum geltend — auf dem Punkte, auf welchem die dritte, diese ganze Geschichtsanschauung offenbar drückende Schwierigkeit deutlich hervortritt, nämlich bei der Frage nach Christus — wenn auch noch nicht nach seiner Person, so doch nach seiner Lehre. — Es können wohl auch die Freunde dieser Schwegler'schen Anschauung nicht in Abrede ziehen, daß hier ein ganz unläugbarer Mangel vorliegt und daß in der That hier Alles so unvermittelt als möglich ist, daß man — der alte Vorwurf kann nicht umgangen werden — im Unklaren bleibt, wer eigentlich das Christenthum gestiftet hat: Christus oder Paulus oder die Pauliner, von denen die Reaktion wider den herrschenden Ebjonitismus ausging. — An die Erkenntniß dieser Schwierigkeit hat sich die weitere Entwickelung der ganzen Schule angeschlossen, — von diesem Punkte aus sah sich diese Geschichtschreibung auf die Behandlung der Frage fortgetrieben, an welcher der principielle Standpunkt, von dem Baur ausging, am klarsten sich darstellt und an den die neuere christologische Wendung der Theologie anknüpfte.

Wir entschlagen uns hier der Aufgabe, die Versuche darzustellen, welche von Köstlin, Planck, Ritschl u. A. gemacht wurden, im Urchristenthum die Ausgangspunkte der beiden Seiten der Entwickelung nachzuweisen, da in dieser Beziehung auf Uhlhorn verwiesen

werden kann, der in seinem Aufsatz über die Tübinger Schule (s. Jahrbb. für deutsche Theol. Bd. III. S. 316—327) nur auf eine fast zu scharfsinnige Weise, gegen die Baur doch nicht ganz mit Unrecht, Einwendungen erhob, diese Versuche würdigte. Baur selbst war es, der endlich in der positiven Darstellung der kritischen Resultate in seiner „Geschichte des Christenthums der drei ersten Jahrhunderte" auch die Lehre und Person Christi in Betracht zog.

Tritt man von der Behauptung aus, daß Ebjonitismus und Paulinismus die Faktoren der sich bildenden katholischen Kirche gewesen seyen, an die Frage heran, wer Christus gewesen und wie in ihm diese beiden divergirenden Richtungen haben in Einheit seyn können, so antwortet Baur (die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, 2. Aufl. S. 30 f.): „Alles was zum ächt sittlichen Inhalt der Lehre Jesu gehört, wie es in der Bergrede, in den Parabeln und übrigen Lehrvorträgen Jesu enthalten ist, seine Lehre vom Reiche Gottes, den Bedingungen seiner Theilnahme, um den Menschen in ein ächt sittliches Verhältniß zu Gott zu setzen, macht das eigentliche Wesen des Christenthums aus, seinen substanziellen Mittelpunkt, es ist dieß sein über alles Einzelne übergreifendes Princip das allgemein Menschliche, wahrhaft Göttliche in ihm, das Universelle, Ewige, Absolute seines Inhalts, das, was dem Christenthum und eben damit der Person Jesu, ihm als demjenigen, in welchem zuerst diese freie, von allem Unreinen geläuterte, jeder falschen Vermittelung sich entschlagende Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen zum lebendigen Bewußtseyn gekommen ist und seinen reinsten unmittelbarsten Ausdruck gefunden hat, seine höchste absolute Bedeutung gibt. Was das Christenthum allen anderen Religionen gegenüber zur absoluten Religion erhebt, ist in letzter Beziehung nichts Anderes, als der rein sittliche Karakter seiner Thatsachen (?), Lehren und Forderungen. Denken wir uns alles dieß als den wesentlichen Inhalt des Selbstbewußtseyns Jesu, so ist es der eine der beiden seine Person constituirenden Faktoren; was aber zunächst sein Bewußtseyn ist, soll auch das Bewußtseyn der Menschheit werden, es ist nur der Inhalt, der auch eine ihm entsprechende Form haben muß, um auf dem Wege der geschichtlichen Entwickelung in das Bewußtseyn der Menschheit einzugehen."

Wir fassen diese Sätze vorläufig noch nicht näher in's Auge, da wir nachher von selbst auf sie werden zurückgeführt werden. Zunächst scheinen sie allerdings eine Lösung der vorliegenden Frage zu versprechen. War in dem Wesen Jesu selbst diese Zweiseitigkeit, so läßt sich allerdings erklären, wie auch eine zweiseitige Entwickelung von ihm ausgehen konnte. Nur sobald wir näher untersuchen, wie die Entwickelung des Christenthums sich hieran anschloß, sehen wir uns um den Gewinn sofort wieder betrogen. Man sollte nun meinen, der Ebjonitismus werde sich ausschließlich an die zeitliche Form gehalten haben, während dagegen der Paulinismus den substanziellen Inhalt dieser Form gegen die Ueberwucherung durch die letztere vertheidigt habe. Aber es ist auch auf den ersten Blick klar, daß dies gerade mit der Baur'schen Auffassung im entschiedensten Widerspruch steht. Was bei Jesus selbst eigentlich zusammenfällt, der Universalismus und die Sittlichkeit, das ist nun auseinander gerissen, — der Universalismus ist paulimisch, die Festhaltung des substanziellen sittlichen Inhalts ebjonitisch, die Person Jesu tritt im Ebjonitismus in den Hintergrund und der Paulinismus, das Heidenchristenthum, verarbeitet die Messiasidee zum Dogma von der Person Christi. — Obgleich Baur eigenthümlich genug bei der Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs von dem „christlichen Princip ausgeht, das in Paulus rein und absolut durchdrang (Paulus S. 512) so folgt doch gleich auf der folgenden Seite, daß die ganze absolute Bedeutung des Christenthums dem Apostel an der Person Christi hänge. Wenn denn die Person des Herrn für ihn, den Herrn selbst, wie für das Urchristenthum zurücktrat und für das letztere höchstens nur der wiederkommende Christus Bedeutung hatte, so wird sich doch kaum Etwas dagegen einwenden lassen, daß Paulus als der eigentliche Stifter des historischen Christenthums auch nach dieser Auffassung erscheint. Das substanzielle Wesen

des Christenthums tritt ganz in den Hintergrund — alles Interesse concentrirt sich um Fragen, die für den Herrn gar nicht vorhanden waren — jedenfalls ganz zurücktraten. — In der That, „wir sehen uns nach dem wundervoll wieder hergestellten Zusammenhang auf einen neuen Schauplatz der Geschichte gestellt“ (s. Christenthum der 3 ersten Jahrhunderte, Seite 41), aber nicht nur insofern, als die Apostel in dem Glauben an die Auferstehung nun plötzlich eine bis dahin ihnen so sehr mangelnde Stärke gewonnen haben, daß nun die Gründung der ersten Gemeinde erfolgen konnte, sondern auch in dem Sinn, daß von alle dem, was wir bei Jesu als eigenthümliches Princip gefunden, hier kaum noch eine Spur vorhanden ist. Der Universalismus, der doch recht eigentlich ein Grundbestandtheil der Lehre Jesu ist — ist bis auf die letzte Spur vergessen. Die Geistigkeit der Moral ist verschwunden unter dem größesten Gesetzeseifer. Der Glaube an die Messianität Jesu ist auch kein geistiger, sondern trotz Tod und Auferstehung noch der alte jüdisch-theokratische — wenigstens hat es Baur unterlassen nachzuweisen, inwieweit nun auch die Keime einer höheren Entwickelung in der Urgemeinde vorhanden waren —: der Glaube an die Messianität Jesu, selbst etwas rein Accidentielles, konnte doch unmöglich stark genug seyn, vollends in dieser Veräußerlichung die Schranken des jüdischen Bewußtseyns zu durchbrechen. In der That wird auch der scharfbetonte Satz, daß mit der Anerkennung Jesu als Messias auch nach dem Kreuzestod principiell die Schranken des Judenthums durchbrochen gewesen seyen — ein Satz, durch den Baur wesentlich über Schwegler hinausgeht, doch nicht weiter verfolgt. Der Universalismus, zu dem es das Judenchristenthum am Ende bringt, steht mit dieser Erkenntniß in keinem Zusammenhang mehr: es ist eine Art von Universalismus, zu dem nicht einmal eine Sollicitation von paulinischer Seite nöthig war, sondern der längst in den Propheten vorgezeichnet lag, wobei freilich zu beachten ist, daß bei Baur ohne Weiteres aus dem Particularismus des Judenthums, der eben nur das jüdische Volk zum Mittelpunkt der Völker machen wollte, eine aristokratische Richtung überhaupt wird, die mit dem Universalismus nichts mehr zu thun hat und zum mindesten nicht specifisch jüdisch ist, wie Baur an der Analogie der römischen Geschichte selbst beweist. — Von Innen heraus hätte also das Judenchristenthum sich nie zum vollen Christenthum entwickelt, das Urchristenthum wäre Judenthum geblieben, wenn nicht der Apostel Paulus gekommen wäre, um ohne auch nur mittelbare historische Verbindung mit Christus — (denn eifriger als der Apostel selbst ist die Tübinger Schule bestrebt, jede, auch die entfernteste Abhängigkeit von den Uraposteln bei ihm abzuhalten) den Universalismus zu erneuern — die Beschneidung, das Aeußerliche, Materielle des alten Gesetzes zu läugnen, aber doch nur um in Anknüpfung an Israel's theuerste Hoffnung, wieder auf einen äußeren Akt, auf eine besondere Versöhnungsthat das allgemeine Heil zu stellen. Er wenigstens war von Nichts weiter entfernt, als von der in den Makarismen nach Baur (a. a. O. S. 27) liegenden Anschauung, daß das reine Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit auch sofern an sich alle Realität der Erlösung in sich habe, ihm wenigstens stellte nichts Anderes das Christenthum so hoch, so absolut über alle anderen Religionen, als daß er sich bewußt war, hier eine allgemeine Anstalt zur Versöhnung zu haben — er achtete diesen Vorzug nicht mit Baur deswegen gering, weil analoge Versöhnungsanstalten auch in anderen Religionen vorhanden waren (a. a. O. S. 8) — Soweit ein Apostel Paulus für eine Auffassung, welche denselben gern in ihrem Sinne idealisirt und so vieles Judaistische an ihm gern übersieht — von den Uraposteln unterschieden seyn mochte, in der Negation wenigstens war er ihnen ohne Zweifel ähnlich, daß die eigentliche Substanz des Christenthums auch ihm noch verborgen blieb und nicht nur der Judaismus, sondern die eigene Mangelhaftigkeit des Paulinismus war daran schuld, wenn, was von Christo im Geiste angefangen war, in der Veräußerlichung der katholischen Kirche endigte. Hat man Baur schon den Vorwurf gemacht, daß die Höhe der späteren christlichen Anschauung von der Person des Stifters bei der Dürftigkeit dessen, was nach dieser Geschichtsauffassung Christus über sich selbst ausgesagt habe, unerklärt bleibe, so kann man, da

diese Höhe nach Baur eigentlich auch wieder eine Tiefe ist, ebenso gut fragen, wie der Fall von der Höhe der Lehre Christi herab möglich gewesen sey und so hoch Baur das johanneische Evangelium erheben mag als den eigentlichen Abschluß aller nachapostolischen Kämpfe, als das vollendet katholische Evangelium (s. Kanonische Evangelien S. 311 ff. S. 386) ist beim Licht besehen nicht eigentlich doch das johanneische Evangelium dem Matthäusevangelium, wenigstens dessen ursprünglichen Bestandtheilen gegenüber nur das Untergeordnete? oder was ist für den Kritiker des 19ten Jahrhunderts das Bleibende, Substanzielle, die Logosidee oder das Wort Matthäus 7, 12? In der That eröffnet das, was Baur über den Anfang des Christenthums in Christo selbst sagt, einen bedeutsamen Blick in die weitere Geschichte überhaupt, es erklärt uns zwar nicht das Werden der katholischen Kirche, denn mit der Ausscheidung alles dessen, was der Herr auch nach dem Matthäusevangelium über seine eigene Person lehrt, ist der Faden abgeschnitten zwischen Christus und seiner Kirche — aber das Resultat der Kirchengeschichte überhaupt. Wir verstehen es nun, warum Baur seine Verwunderung aussprach darüber, daß noch immer neue dogmatische Werke hervortreten (vgl. Worte der Erinnerung an Ferd. Christ. v. Baur Tüb. 1860, S. 75). Das Ziel der ganzen Entwickelung kann nur seyn, daß die Form, in welche bei Christo selbst der universelle ethische Gehalt gebunden war, sich zerreibt und dieser letztere hüllenlos erscheint: die ganze Entwickelung des christlichen Dogmas kann schließlich nur auf einen dogmatischen Nihilismus hinauskommen und wenn der Schluß der Baur'schen Vorlesungen über Dogmengeschichte einst den Schüler, der mit Begeisterung denselben gefolgt war, doch mit einem Gefühl der Trostlosigkeit erfüllte, da nach Darstellung der neuesten Auflösung des eschatologischen Dogmas gesagt wurde: „Es kann nur einer künftigen Periode vorbehalten bleiben, darüber zu urtheilen, wie weit diese neueste Form Bestand hat oder ob sie selbst nur eine vergängliche Form des Bewußtseyns ist" — so ist nun freilich klar daß das dogmatische Bewußtseyn eigentlich gar keiner Form mehr bedarf, da der geringe Rest christlicher Dogmatik füglich in der Philosophie ein Unterkommen finden konnte. Ist aber dem also, ergiebt sich dann nicht für Baur eigentlich die Consequenz, daß erst unser Jahrhundert das reine Christenthum wieder entdeckt habe — oder die Neuzeit seit Semler, der ja freilich zwischen dem Temporären und Bleibenden auch schon geschieden.? Oder genauer, deckt sich nicht die ganze Baur'sche Anschauung mit der Kant's von dem Dualismus des Kirchenglaubens und des reinen moralischen Glaubens? Kann es ein schlagenderes Corollarium zu dieser ganzen Anschauung geben, als wenn nachdem in Christo der reine Vernunftglaube als gekommen dargestellt wird, Kant weiter fortfährt: Von da an, wo die dunkle Geschichte des Urchristenthums sich lichte, gereiche die Geschichte des Christenthums, was die wohlthätige Wirkung betreffe, die man von einer moralischen Religion mit Recht erwarten könne, ihm keineswegs zur Empfehlung und auf die Frage, welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sey, müsse man unbedenklich sagen: die jetzige, da man dem reinen Religionsglauben so nahe wie noch nie gekommen sei" (s. Kant, Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft, 3tes Stück). Das auf der Hand liegende unhistorische Verfahren Kant's ist bei Baur nur verdeckt, da er in der Mitte vom Hegel'schen Standpunkt aus eine sehr geradlinigte, wunderbare Entwickelung des Dogmas nachweist, darum nicht die ganze Geschichte des Christenthums für eine Reihe von Elend und Thorheit ansieht — aber nach rück- wie vorwärts steht die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte doch ohne Abschluß da. Die Aufhebung der Dogmatik ist doch nicht Resultat der dogmengeschichtlichen Entwickelung im Hegel'schen Sinn, sondern einfach völliger Abbruch derselben, eine Kirche, wie sie die „Neueste Kirchengeschichte" darstellt, mit Schiller und Goethe als Heroen, hat mit der apostolichen Kirche nichts mehr zu schaffen (vgl. über diese ungehörige Erweiterung des Kirchenbegriffs bei Baur die Controverse zwischen ihm und Hase (s. Baurs Sendschreiben S. 103). In diesem Sinne dürfte jedenfalls der von Uhlhorn in scharfsinniger Weise begründete Vorwurf eines mangelnden τέλος bei der Baur'schen Geschichtsan-

schauung (s. Jahrbb. f. deutsche Theol. a. a. O. S. 287) in vollem Rechte seyn, ein τέλος im aristotelischen Sinne ist diese Entwickelung sicher nicht, wenn auch ein sehr radikales Ende der bisherigen Geschichte — wenigstens wäre doch schwer zu sagen, was denn die 1800jährige Geschichte des christlichen Dogmas Bleibendes zu den ethischen Anschauungen der Bergpredigt hinzugefügt habe. Der Vorwurf dürfte aber auch in dem von Uhlhorn selbst gemeinten Sinn sein Recht behalten. Daß nur noch offener als Baur, auch Strauß in seinem neuen Leben Jesu zu dem alten bez. Kant'schen Rationalismus wieder zurückkehrte — wenn er im Vorwort den Semler'schen Satz von dem Unterschied des Temporären, Vergänglichen und Bleibenden in der Schrift als neueste Weisheit kund gibt, im Schlußwort wenigstens ehrlicher die Kant'sche Unterscheidung zwischen dem idealen und historischen Christus als altbekannte Wahrheit auftischt — dieser Umstand, daß der Hegelianismus überhaupt wieder zu Kant und Aelteren zurückgekehrt ist, beweist den Satz von Landerer, daß das gnostische Ineinanderspielen des Spekulativen und Religiösen sich durch seine eigene Consequenz in religionslose Moral auflöst (s. Worte der Erinnerung a. a. O.). Dieser blos moralische Standpunkt, der auf dem Standpunkt der Immanenz, eben so wie auf dem des Deismus schließlich der allein mögliche ist, bleibt aber im ewigen Sollen hängen. Wie der Kant'sche Standpunkt ein völlig dualistischer ist und die Geschichte eben darum doketisch wird, so ist auch die Hegel'sche Immanenzlehre wesentlich dualistisch — wo sie den Monismus nicht zu Gunsten des Materialismus festhalten will. Jener ad nauseam usque wiederholte Satz von Strauß, daß die Idee es nicht liebe, ihre Fülle in Ein Individuum auszugießen, ein Satz, der eben die rechte historische Entwickelung retten sollte, zeigt nur das ewige Auseinander von Idee und Geschichte, und insofern hat Hase ganz richtig gesehen, wenn er Baur fragt, ob denn die Geschichte ideenlos seyn müsse? (s. Sendschreiben S. 33 ff.). Um in die Geschichte einzugehen, mußte die universelle Moral Jesu die völlig inadäquate Form des jüdischen Messiasbegriffes anziehen und für diesen Zwiespalt zwischen Geschichte und Idee giebt es nie eine Aufhebung — das hat Baur ja bei Gelegenheit der Kritik der Schleiermacher'schen Christologie erwiesen mit allen Mitteln seines Scharfsinns. Gibt es aber eine solche Aufhebung nicht, so gibt es überhaupt kein τέλος, und wenn Baur gegen Uhlhorn fragt: weiß denn Uhlhorn, wo das Ende der Geschichte, oder auch nur der Kirchengeschichte ist? (s. Tübinger Schule S. 9) so hätte er eben nur hinzusetzen müssen: ich für meine Person weiß, daß es überhaupt keines gibt. Gibt es aber kein Ende, so gibt es eigentlich auch keine Entwickelung: die Geschichte wird in der That doketisch und es muß sich nur um so dringender wieder fragen, wie es denn wirklich mit dem Anfang des Christenthums stehe.

Je weniger, wie wir sahen, das substanzielle Wesen des Christenthums von dem Stifter desselben aus sich weiter verbreitete, je mehr dasselbe in dichter Hülle eingeschlossen blieb, desto mehr sollte man allerdings meinen, müsse Christus selber unvermittelt in die Welt hereingetreten seyn, desto größer sollte man meinen, müsse das von ihm geschehene Wunder erscheinen. Aber hier begegnet uns nun die ganz bestimmte Behauptung Baurs, daß, da es kein schlechthinniges Wunder gebe, man weiter zurückgehen und die Voraussetzungen des Christenthums in den urchristlichen Religionen suchen müsse. Das Resultat dieser Untersuchung ist aber, daß, wenn man auf Sokrates, den Stoicismus, Essenismus u. s. w. zurückgehe, in der That das Christenthum nichts in sich enthalte, was nicht, sey es in dieser oder jener Form auch zuvor schon als ein Resultat des vernünftigen Denkens, als ein Bedürfniß des menschlichen Herzens, als eine Forderung des sittlichen Bewußtseyns sich geltend gemacht hätte (s. Christenthum der 3 ersten Jahrhunderte S. 21). Also gerade das, was sein substanzielles Wesen ausmachte, war eigentlich schon vorher da — aber das Alles wäre ohne Zweifel auch nur in die Reihe der längst verklungenen Aussprüche der edeln Menschenfreunde und der denkenden Weisen des Alterthums zurückgestellt worden, wenn seine Lehren nicht im Munde des Stifters zu Worten des ewigen Lebens geworden wären (a. a. O. S.

35—36). Wir könnten hier Halt machen, um zunächst mit dem Kritiker des neuen Lebens Jesu von Strauß in den Jahrbb. für deutsche Theol. zu fragen, was denn mit diesem Zurückgreifen auf die griechische Philosophie gewonnen sey, da doch einmal Christus nicht aus Plato oder dem Stoicismus geschöpft haben könne — ja selbst nach Baur's Zugeständniß nicht aus dem Essenismus, da er demnach so wie so Autodidakt sey, wenn man nicht das Zeitbewußtseyn hypostasiren und zur Quelle der Offenbarung machen will. Aber es liegt doch vielleicht noch näher zu fragen, was der Ausdruck heißen soll, die Lehren wurden zu Worten des ewigen Lebens? Gewiß möchte Baur hier mehr sagen als er sagen kann — gewiß möchte er an sich für diesen Satz eine Auslegung offen halten, wie sie uns etwa die Anschauung des Origenes gibt, der auch den Inhalt christlicher Offenbarung im Wesentlichen identisch findet mit der Weisheit griechischer Philosophie, aber daneben doch den Unterschied nicht allein darin sucht, daß das Christenthum diese philosophische Wahrheit zum Gemeingut gemacht habe, sondern auch darin, daß es den Unterschied zwischen Theorie und Praxis aufgehoben, die philosophische Wahrheit wirklich in's Leben eingeführt habe (vgl. meinen Aufsatz über Origenes und Augustin als Apologeten, Jahrbb. f. d. Theol. VIII. Bd. S. 267. 268). Allein dieser Auslegung zuzustimmen, sieht sich Baur doch wieder verhindert, weil er damit mehr in das Individuum hineinlegen würde, als die sparsame Idee für gut findet. Darum kann Jesus doch nur durch Anknüpfung an die Messiasidee, d. h. eben durch das Vergängliche, Zeitliche an ihm diese weltgeschichtliche Wirkungher vorgebracht und den Heiden, was sie von Sokrates und Plato, was sie von den Stoikern und Eklektikern nicht annehmen wollten, dadurch mundgerecht gemacht haben, daß er in der Hülle einer national-jüdischen Hoffnung zu ihnen redete. — Wir sehen davon ab, daß Baur, wie Jesus dazu kam, sich als den Messias anzusehen und in welchem Sinn er dieß that, nicht genügend erklärt hat *). Aber wir können an diesem Punkte unsere Verwunderung nicht bergen, zu welchem ärmlichen Inhalt doch das Christenthum seinem Wesen nach herabgesunken ist. Nicht als ob wir die sittlichen Wahrheiten, die aus dem Munde des Herrn gekommen, für etwas Geringes achten würden. Das können die am wenigsten thun, die, wenn sie auch nur die neutestamentliche Sittenlehre in's Auge fassen, doch so etwas ganz Anderes darin finden als bei Seneca, Marc Aurel oder auch bei Sokrates und Plato. Aber wenn eine Geschichtschreibung, deren philosophische Prämissen in der Erhabenheit Hegel'scher Kategorieen liegen, in Christus am Ende doch nicht mehr findet, als der geschmähte spießbürgerliche Rationalismus des vorigen Jahrhunderts, so ist das ein deutliches Zeichen, daß diese Kategorieen zur Erklärung der Geschichte des Christenthums nicht hinreichen. So lange man in der nachapostolischen oder selbst apostolischen Zeit sich bewegte, ging es an, die ästhetische Identificirung von Person und Idee in Christo im Hintergrund festzuhalten, war man nothgedrungen auf die Betrachtung der Person selbstgeführt, von welcher diese ganze Entwickelung ihren Ausgangspunkt nimmt, so blieb nur die Wahl, vorwärts zu gehen oder zurück — vorwärts zu thatsächlicher Identificirung von Person und Idee, wie es die rechte Seite der Hegel'schen Schule meinte, oder zurück zu vulgärem Rationalismus. Nicht sowohl die Furcht, die kritischen Ergebnisse theilweise revidiren zu müssen, hielt von der ersten Alternative ab — denn was Baur aus dem Matthäusevangelium ausscheiden muß, um zu seinem Resultat zu gelangen — das wird nicht seinen kritischen Prämissen zunächst zum Opfer gebracht, als vielmehr die große Voraussetzung, die seinen kritischen Principien überhaupt zu Grunde liegt — die Voraussetzung, daß es kein Wunder geben könne — der Standpunkte der Immanenz, das ist es, was Baur offen ausgesprochen hat. Das Wunder — oder, wie er sich lieber ausdrückt, das schlechthinnige Wunder, soll so sehr mit dem Karakter der Geschichte streiten, daß selbst der ältere Supranaturalismus

*) Die Andeutungen Baur's scheinen auf eine der Renan'schen Anschauung einigermaßen entsprechende Ansicht hinauszukommen, wonach die Sätze universaler Sittlichkeit im Munde des Herrn sich erst mit der Zeit in das Gewand der nationalen Messiasidee gekleidet haben. Ausdrücklich legt dagegen seinen Widerspruch auch ein Keim (der geschichtl. Christus S. 90 ff.).

sich veranlaßt gesehen habe, nicht beim Wunder stehen zu bleiben, sondern nach geschichtlichen Anknüpfungspunkten zu suchen. Daß freilich dieses Suchen nach Anknüpfungspunkten einer Aufhebung des Wunderbegriffs gleichkommen soll, dieß läßt sich nur für einen Standpunkt begreifen, auf dem das reine Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit auch schon die Realität der Erlösung in sich hat. Aber sofern das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit freilich schon vor Christus weit verbreitet war, weiß man dann vollends nicht mehr, ob Christus irgend etwas Neues gebracht hat. Wenigstens hat der Eifer, das Christenthum aus Vorchristlichem abzuleiten, Baur so weit fortgerissen, daß man in der That mit Uhlhorn, auch abgesehen von speculativen Principien fragen konnte, ob denn das Christenthum überhaupt einen Anfang habe.

Wie Baur selbst schließlich die ganze Eigenthümlichkeit seines Standpunkts dahin zusammenfaßte, daß es ihm darum zu thun sey, das Wunder des Christenthums geschichtlich, d. h. als kein Wunder zu begreifen, so ist über seinem Grabe die Controverse über das Wunder auf's Neue entbrannt. Wenn die Gränzen der Kirche und Welt überhaupt sinken müssen nach den Anschauungen der Tübinger Schule, so kann auch die Kirchengeschichte keine besondere Dignität mehr haben, sondern muß ein Theil der Weltgeschichte werden. Darum hielt es Zeller für zeitgemäß, durch einen Aufsatz über die Tübinger Schule, auch die Geschichte des Urchristenthums in den Kreis der Geschichte überhaupt einzuführen und nachzuweisen, wie durch das Verdienst der Tübinger Schule das Wunder aus der Kirchengeschichte beseitigt, diese eben darum zur Profangeschichte geworden sey. Ohne Zweifel mußte diese Einladung an die Historiker vom Fach, auf eine der Theologie bis dahin zugewiesene Disciplin Beschlag zu legen und damit die Theologie, die einstige Herrin der Universitäten, aus dem Kreise der Wissenschaft mehr und mehr zu verdrängen, viel Bestechendes haben, es fragte sich nur, ob der Unterschied des Profanen und Kirchlichen wirklich ein a priori verkehrter, unhaltbarer sey und sodann, ob die Profangeschichte die neue Erbschaft nicht doch cum beneficio inventarii antreten müsse, d. h. ob wirklich das Wunder durch die Tübinger Schule hinausgeschafft worden sey, ohne Gefahr für das ganze Gebäude der Geschichte.

In ersterere Beziehung hat Ritschl durch die Zeller'sche Abhandlung veranlaßt, mit Recht geltend gemacht, daß das religiöse Gebiet keineswegs ohne Weiteres nach dem Maße aller anderen Geschichte zu messen sey, daß vielmehr das religiöse Gebiet Gott immer unter der Kategorie der speziellen Vorsehung auffasse (s. Jahrbb. f. d. Theol. VI. Band, S. 441). So richtig gewiß die Bemerkungen von Ritschl sind, so verräth derselbe doch ein bedauerliches Schwanken zwischen einem objektiven und subjektiven Begriff von Wunder, wie denn auch andere Männer, z. B. Weizsäcker eine auf dem Standpunkt des Theismus nicht ganz erklärliche Scheu vor dem Wunder haben. Macht man wirklich noch mit dem Geisteswunder Ernst, setzt man vom theistischen Standpunkte aus die Möglichkeit eines vollen Einswerdens von Idee und Geschichte, so ist nicht abzusehen, was gegen einen objektiven Wunderbegriff eingewendet werden könnte (vgl. Keim, der gesch. Christus, S. 120 ff.). Die Drohung mit völliger Willkür, mit Zerreißung alles Zusammenhangs ist, bei Licht betrachtet, eine völlig leere und wenn das „schlechthinige" Wunder, das Baur läugnet, kein anderes seyn soll, als ein, alle Geschichte zerreißendes, so ist einfach zu sagen, daß wenigstens kein wissenschaftlicher Theologe einen solchen Wunderbegriff hat. (Landerer a. a. O. S. 50. Seine (Baur's) Gegner konnten sich das Denken nicht darum absprechen lassen, weil sie nicht dem Grundsatz einer das Wunder läugnenden Wissenschaft sich unterwerfen, vielmehr auch in der Offenbarung und im Wunder einen Gott der Ordnung und das gesetzmäßige Walten seiner schöpferischen Weisheit erkennen und anbeten wollen). Wir verstehen darum auch nicht ganz, was der Verf. des Artikels „Ferd. Christ. Baur und die Tübinger Schule" (Unsere Zeit, Bd. VI. S. 239) eigentlich meint, wenn er der Baur'schen Auffassung wie den „Cruditäten des mechanischen Supranaturalimus" gegenüber die geschichtliche Entwickelung als ein stetes Ineinander von natürlich wirkenden Ursachen und übergreifenden teleolo-

gischen Principien ansehen will. Sind diese teleologischen Principien wirklich übergreifende, supranaturale, so ist nicht abzusehen, warum das Wunder ein solches Unding seyn soll, andernfalls, wenn diese Principien auch nur immanente seyn sollen, sehen wir dann die Differenz von der Baur'schen Auffassung nicht ab. Allerdings wird die Läugnung einer teleologischen Auffassung der Geschichte der Hauptmangel bei Baur seyn, aber eine tiefere Betrachtung wird zeigen, daß es ohne Wunder überhaupt keine teleologische Betrachtung gibt. Kann aber, wer ausdrücklich eine teleologische Betrachtungsweise läugnet, sich so sehr gegen den Vorwurf ereifern, daß er ein Werden setze, ohne daß etwas werde? *) Alle Geschichtsbetrachtung aber, die den bloßen Causalitätsstandpunkt einnimmt, wird immer wieder auf den Spinozismus kommen, für den doch am Ende die Geschichte nur der selbstlose Reflex der Idee ist. Wiefern bei Baur diese Consequenz sich von Anfang an geltend machte, das hat Ritschl (a. a. O. S. 433 ff.) gezeigt **). Wir müßten die Gränzen dieser Arbeit überschreiten, wenn wir auf die neuerdings von Beyschlag, J. Köstlin u. A. ventilirte Frage über das Wunder uns weiter einlassen wollten. Nur auf die zwei Punkte schien wichtig hinzuweisen, einmal, daß eben das Wunder speciell dem religiösen Gebiet angehört und zweitens, daß schließlich gerade eine wirkliche Geschichte mit einem τέλος des Wunders bedarf. In dieser Beziehung durften die neuesten Apologeten des Wunders aus der Defensive mehr zum Angriff übergehen. Doch auch von den obersten Principien, von dem Recht, die Geschichte des Christenthums ganz nach dem Maß der Profangeschichte zu behandeln abgesehen, fragt sich, ob eine gewissenhafte Profangeschichte ohne Weiteres die von der Tübinger Schule vorgeschlagene Lösung der Aufgabe als genügend sich aneignen könnte. Das Bisherige suchte zu erweisen, wie ungenügend die durch die Betrachtung der Person und Lehre Jesu selbst gegebene Erklärung des Gegensatzes von Ebjonitismus und Paulinismus ist. Aber auch die Concinnität von Ursache und Wirkung soweit zugegeben, hat doch Baur selbst an zwei Hauptpunkten sein non liquet sprechen müssen: die Auferstehung Jesu, wie die Bekehrung des Apostels Paulus sind die beiden Punkte, die weder Baur noch ein anderes Glied der Tübinger Schule bis jetzt in einigermaßen befriedigender Weise zu erklären vermochte. Der sonst so siegesgewisse Ton der Vertreter einer rein „geschichtlichen" Auffassung wird wenigstens bei Denjenigen von ihnen, welche mit Gewissenhaftigkeit dabei zu Werk gehen, auf dem erstgenannten Punkt auffallend unsicher. Baur selbst hat hier so wenig wie bei der Bekehrung des Apostels Paulus den Ausdruck, Wunder, zu vermeiden gewußt, weßwegen Landerer a. a. O. S. 73 treffend sagt: wenn wir es ein Wunder nennen, so halten wir es auch dafür, können es uns aber nicht gefallen lassen, daß der Name Wunder nur ein Titel seyn solle für die nicht weiter nachzuweisende, darum aber doch nur rein natürlich seyn sollende Ursprünglichkeit in der Geschichte. In der That dürfte es schwer seyn, nach dem was Keim (der gesch. Christus S. 130 ff.) in so äußerst feiner Weise gegen die Visionshypothese in Bezug auf die Auferstehung Christi bemerkt hat, ohne daß wir übrigens mit Keim selbst seine These als einzige haltbare Instanz anzuerkennen vermochten, und nach dem, was andererseits Beyschlag gegen Holsten über die Visionshypothese bei Paulus ausgeführt hat (s. Studien und Kritiken Jahrg. 1864, Heft 2. S. 197. ff) zu behaupten, daß diese Punkte im Sinne der Tübinger Schule erledigt seyen und es wird sich sehr fragen, ob die ganze Arbeit des späteren Baur im Stande war, den Satz des frühesten Baur umzustoßen: Es läßt sich demnach mit Recht

*) Der von Baur (Tüb. Schule S. 45) gegen Uhlhorn gerichtete Vorwurf, unter Voraussetzung des Wunders sey die ganze Geschichte nur die Fortsetzung des als Anfang gesetzten Wunders; es wiederhole sich in ihr, was schon von Anfang an war, muß also in gewissem Sinne geradezu einer wunderlosen Geschichte zurückgegeben werden.

**) Vergleiche damit auch die bezeichnenden Aeußerungen über das Johannesevangelium (Untersuchungen über die kanon. Evangelien, S. 381): „Ist die hier gegebene Darstellung der Person Christi wahr und ihrer Idee adäquat, so bleibt sie wahr, mag Christus mit einem Nikodemus u. s. w. so gesprochen haben oder nicht, — sie ist wahr, weil sie die der absoluten Idee des Christenthums entsprechende ist."

behaupten, so gewiß die Entstehung der christlichen Kirche nur durch den festen Glauben an den Auferstandenen möglich war, so gewiß konnte auch dieser Glaube auf keinem anderen Grund beruhen, als auf der historischen Wahrheit der Auferstehung Jesu (s. Bengel's Archiv für theologische Studien S. 715). — Der Apostel Paulus war der eine der Gewährsmänner für die Auffassung der Tübinger Schule — aber gerade er wird zum classischen Zeugen wider das dogmatische Princip der Tübinger Geschichtschreibung, damit aber auch zum Hauptzeugen wider die ganze Auffassung des Urchristenthums. — Ist Christus wirklich mehr, als wozu ihn diese Auffassung macht, so lassen sich die Gegensätze zwischen Denen, welche er selbst zu seinen Aposteln berufen, wohl immerhin denken, aber nicht Gegensätze, welche bis zu der Spitze des schroffsten Parteihaders fortgehen und nur ein lediglich äußerliches Zusammenbestehen übrig ließen. Die katholische Kirche wird allerdings in gewissem Sinn das schon zu Grunde Liegende seyn müssen, wenn sie in ihrer concreten Gestalt freilich sich erst bilden konnte in langsamem Werden und wenn die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte nur sagen kann: aus seiner Fülle haben wir genommen Gnade um Gnade.

Neben dem Apostel Paulus hat die Tübinger Schule das Evangelium Johannis als zweites großes Zeugniß für ihre Auffassung aufgerufen, aber, so wenig die Räthsel, die dieses Evangelium auch einer gläubigen Betrachtung darbietet, für gelös't angesehen werden können, so wird doch gerade dieses Evangelium wieder ein Hauptzeugniß gegen diese Schule. Das Evangelium bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts herabzurücken, widerspricht so sehr aller historischen Wahrscheinlichkeit, kommt in solchen Conflikt mit positiven historischen Zeugnissen, daß selbst Kritiker, welche die Authentie preisgeben zu müssen meinen, nicht über den Anfang des zweiten Jahrhunderts herabzugehen vermögen (vgl. Weizsäcker Untersuchungen über die ev. Geschichte I. S. 220—238, S. 298). *)

Ist dem aber also, so wird vorab die Frist der Evangelienbildung um ein Gutes reducirt werden müssen, wie denn in dieser Beziehung schon früher, namentlich von Köstlin Retraktationen vorkamen — es wird aber die Entstehung des Kanons überhaupt — oder wenigstens der kanonischen Schriften viel weiter hinaufgerückt werden müssen und damit das Zeugniß der pseudoclementinischen Literatur, das von so großem Einfluß für die Baur'sche Ansicht war, wesentlich geschwächt werden. Scheint es sich auch nur um ein Mehr oder Weniger der Zeitdauer, damit um etwas fast Unwesentliches zu handeln, so machen doch die Consequenzen, die sich aus einer solchen zeitlichen Verengerung des Rahmens der Entwickelung ergeben diese Frage zu einer principiellen — je näher diese Schriften den Ereignissen, von welchen sie reden, gerückt werden, desto weniger ist es möglich, aus der Geschichte des Urchristenthums auszumerzen, was mit den Voraussetzungen des Historikers nicht ganz stimmen will, desto mehr müssen wir uns bequemen, doch wieder zu Vorstellungen zurückzukehren, die von der Tübinger Schule längst für überwunden erklärt waren. — Wie aber eine veränderte Anschauung von dem Anfang des Christenthums auf die ganze Vorstellung von dessen Geschichte einwirke, das können wir an Baur am deutlichsten sehen, der auch darin als das Haupt der Schule erscheint, daß er allein die Consequenzen auch in der Kirchengeschichte weiter herab durchzuführen unternahm. Wir haben bereits gesehen, wie die mangelhafte Anschauung von der Entstehung des Christenthums sich in der Ansicht von den Resultaten der geschichtlichen Entwickelung reflektirt. Die nach Baur's Tode zum Bedauern aller aufrichtigen

*) Es ist gewiß sehr bezeichnend, daß neuestens Strauß in seinem „Leben Jesu für das Volk" Paulus und das johanneische Evangelium abschätzig behandelt, in dem ersteren einen Visionsmenschen, der das Christenthum durch seine Christologie auf falsche Bahnen geleitet, in dem letzteren einen Meister des Halbdunkels sieht. Welcher Contrast mit den enkomiastischen Aeußerungen namentlich Baur's über den ächten Apostel und über das zarte, eine, rechte Evangelium! Spricht sich in diesem Wechsel der Stimmung nicht deutlich das Gefühl aus, daß man nicht auf Paulus pochen und Christus selbst zum bloßen Weltweisen machen, nicht im Johannisevangelium ein spätes apokryphes Produkt und zugleich ein zartes rechtes Hauptevangelium sehen kann?

Schüler Baur's, die nicht gerade durch Dick und Dünn ihm folgen wollten — herausgegebenen Vorlesungen über neueste Kirchengeschichte, geben die zwar oft sehr pikanten, aber leider! nur zu klaren Belege eines mit der ganzen kirchlichen Entwickelung zerfallenen, wenn auch seiner selbst nicht ganz bewußten Radikalismus. Aber auch die mittleren Partieen der Geschichte enthalten deutliche Spuren dieser Entwickelung. Während in der früheren Periode Baur's mit dem Punkte, an dem sich das eigenthümliche Gebiet der Tübinger Schule abgrenzte — d. h. mit der Entstehung der katholischen Kirche — die Wege seiner Geschichtschreibung mit denen der conservativsten Historiker ziemlich parallel gingen — ja der Satz, daß das jeweil Wirkliche auch das Vernünftige sey, seiner Geschichtschreibung geradezu einen katholisirenden Karakter aufzuprägen schien, während Darstellungen von Objekten, die Baur congenial waren, wie vor Allem, von der Gnosis im Allgemeinen nur beistimmend aufgenommen werden konnten, während nur in der einseitigen Bevorzugung der Dogmengeschichte und namentlich der Geschichte der theologischen Dogmen sich der intellektualistische Standpunkt, der für das tiefste Wesen der Religion nicht geöffnete Blick des Verf. sich verrieth, während eben nur die Lobsprüche, mit denen die speculative Tiefe der Väter der christlichen Dogmatik gefeiert wurden, den Verdacht zu erregen geeignet waren, ob nicht am Ende diese speculative Tiefe einem Athanasius u. A. mehr geliehen als eigenthümlich sey und eine genauere Untersuchung erst daran erinnerte, daß die Frage nach der objektiven Wahrheit des christlichen Dogmas für den Verfasser, dem alle Objektivität in die Idee in das Selbstbewußtseyn fiel, für den die äußere Geschichte nur gleichgiltiges Substrat war — ferne liege — während so im Anfang der Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit in Hegel'scher Weise verdeckt war — hatte der Durchbruch dieses versteckten Dualismus bei der Darstellung der Erscheinung Christi selbst, die Folge, daß auch in der ferneren Geschichte Spuren eines mehr rationalistischen Oppositionsgeistes sich finden: während — fast wie aus alter Liebhaberei Athanasius wenigstens noch auf gleicher Höhe bleibt mit dem Arianismus, wird dagegen der Pelagianismus entschieden über den Augustinismus gestellt und auch Augustins großes Werk, de civitate Dei, einer ziemlich vernichtenden Kritik unterworfen — wohl die stärkste und extremste Retraktation, die sich Baur — der Symboliker! nicht allein der Dogmenhistoriker erlaubt hat (vgl. die Geschichte der christlichen Kirche vom 3ten—6ten Jahrhundert). Es ist nicht dieses Orts, diese Spuren weiter zu verfolgen, denn die spätere christliche Kirchengeschichte hat mit der Tübinger Schule nichts zu thun, so viel sie auch Baur persönlich verdankt.

Wenn sich dann auch auf diesem Punkte wieder zeigt, wie wenig der ursprünglich bei der Kritik eingenommene Standpunkt festgehalten werden konnte — wie die absolute Philosophie am Ende nur noch in Resten ihrer Terminologie als „das Allgemeine "die Idee u. s. w. ihre Existenz in dieser Geschichtschreibung fristet — wie gerade unter den Händen eines so gewissenhaften Gelehrten, wie Baur einer war, die Voraussetzung der Allmacht der Idee über den geschichtlichen Stoff sich consequent selbst aufheben mußte und wie das, worein in zweiter Linie die Schule selbst ihren Hauptruhm setzte, die rein geschichtliche, d. h. in ihrem Sinn rein natürliche Auffassung des Christenthums an den wichtigsten Punkten weit davon entfernt ist, in befriedigender Weise durchgeführt zu seyn, so scheint freilich von der Bedeutung, die sie selbst für sich in Anspruch nimmt, auch auf unserem Standpunkt wenig mehr übrig zu bleiben. Aber es fragt sich eben, ob nicht gerade das ihre schwache Seite ist, worauf sie sich capricirt hat, — ob sie auf den Ruhm, die geschichtliche Erkenntniß des Christenthums gefördert, wo nicht angebahnt zu haben, Anspruch machen kann, nicht weil sondern obgleich sie das Eingreifen des Uebernatürlichen läugnet. In der That wird eine unbefangene Theologie nicht nur dabei stehen bleiben, der Person Baur's das zuzugestehen, was ihr oben zugestanden worden ist, das Verdienst, die Dogmengeschichte in gewissem Sinn erst geschaffen und über viele Punkte, namentlich der älteren Kirchengeschichte mit eindringendem Scharfsinn Licht verbreitet zu haben, sondern sie wird der Tübinger Schule eine hervorragende Be-

deutung für die heutige Theologie nicht verweigern. Welche Stelle ihr gebührt, wenn man sie in der Reihe der verschiedenen Darstellungen der Kirchengeschichte von den Magdeburger Centurien an in's Auge faßt, hat Uhlhorn in den beiden Artikeln über die verschiedenen Darstellungen der Kirchengeschichte (s. Jahrbb. f. d. Theol. Bd. II. S. 671 ff, Bd. III. S. 280 ff.) gezeigt. Fragt man nach dem bleibenden Resultat dieser Schule, so läßt sich ihre ganze Wirksamkeit dahin vielleicht zusammenfassen: sie hat die Veranlassung zur Entstehung einer neutestamentlichen Theologie gegeben, — daß die Untersuchungen über den theologischen Gehalt der einzelnen neutestamentlichen Schriften in ihrer Eigenthümlichkeit, wie sie neuerdings so zahlreich und gründlich an's Licht getreten sind — wenn auch noch nirgends in wahrhaft umfassender Weise,*) von streng conservativer Seite her mit einigem Mißtrauen angesehen werden konnten, zeugt eben für ihren bedenklichen Ausgangspunkt (vgl. J. Köstlin, Einheit und Manchfaltigkeit der neutestamentlichen Lehre, Jahrbb. f. d. Theol. II. Bd. S. 327 ff). Baur selbst konnte sich freilich in die Art, wie diese Untersuchungen auch von gläubiger Seite aus geführt wurden, nicht finden — für ihn gab es nur die Alternative: schroffer Gegensatz oder Einheit im Sinne des alten Begriffs vom Kanon. Ueber diesen Punkt war mit ihm so wenig zu rechten als über das schlechthinige Wunder — und doch beraubte er sich mit der geringschätzigen Art, wie er über alle solche Versuche urtheilte, auch wenn sie nicht wie im Anfang wohl ihm gegenüber geschehen mochte, in einseitig apologetischem Interesse befangen waren, selbst seines Ruhms. Freilich, wenn diese Disciplin und die Hand in Hand damit gehende Evangelienkritik in die Dogmatik zunächst auch negativ einzugreifen schienen, wenn vom Boden einer neutestamentlichen Theologie aus das Bedürfniß nach Umbildung wichtiger dogmatischer loci sich erhebt — ja wenn kein Theil unserer ererbten Theologie von dem Einfluß eines nach dieser Methode unternommenen tieferen Eindringens in die Schrift unberührt bleiben kann, so wird andererseits die von Baur angeregte, aber von den Prämissen seines Immanenzstandpunkts freigemachte geschichtliche Erfassung der h. Schrift, die sichersten Waffen darbieten eben gegen die Versuche, das Uebernatürliche, Göttliche, das Wunder und damit am Ende Gott selbst uns zu rauben. Es hat sich das schon erwiesen in den Kämpfen, die über das Centraldogma, über die Christologie in unseren Tagen entbrannt sind. Die Rodomontaden, in denen das neue Leben Jesu von Strauß wiederholt die wissenschaftliche Ueberlegenheit seines Verfassers feiert, weist eben nicht auf wirkliches Gefühl der Stärke bei ihm hin. Die Rollen haben sich wohl umgekehrt seit 1835. Wenn sich Strauß einst wegen eiskalter Ruhe bewundern lassen konnte und die ersten Worte, welche die gläubige Theologie damals in ihrer Ueberraschung hervorbringen konnte, wie Angstrufe klingen mochten, so zeugt die Art, wie Strauß nun den Staub von den Füßen schüttelt, um zu den Heiden zu gehen, eben nicht von eiskalter Ruhe — während die Wissenschaft, die an der von dem ersten Buch ausgehenden Bewegung gelernt hatte, kritische Waffen zu führen, im Allgemeinen schon durch die Ruhe, mit der sie diese Angriffe aufnahm, zeigte, daß sie für sich nichts zu fürchten habe und daß die allmählich ausgebildete „biblische Kritik“ — einem ganz anderen Standpunkt als dem Straußischen zu gut komme. Strauß mag die Versuche, die Resultate der Tübinger Schule zu modificiren und die Intentionen in positivem Sinn auszubeuten als Halbheiten bezeichnen, hierin einstimmig mit den „Ganzen“ in einem anderen Lager — der Mann, der wie kein anderer — wohl auch nach Strauß — ein Ganzer war, war nach anderer Seite hin doch wieder kein Ganzer im Strauß'schen Sinn, d. h. im Sinne einer keine Consequenzen scheuenden Einseitigkeit — der Gottmensch. Sein Bild, wie es der Glaube innerlich hat, mit unseren unzureichenden Begriffen auch dem Auge des Verstandes so viel wie möglich vorzumalen, sein Bild in der Geschichte der von ihm gegründeten Kirche und vor Allem in dem Zeugniß Derer, die seine Herrlichkeit sahen, wieder zu finden, ist die klar erkannte Auf-

*) Die neutestamentliche Theologie von Baur's Collegen Schmid hat doch noch zu wenig gründliche Vorarbeiten für die einzelnen Lehrbegriffe gehabt, als daß sie ganz genügen könnte.

gabe der neueren Theologie. Wenn die scharfen Sinne der Tübinger Schule sich bemüht haben, ein möglichst vollständiges Bild seiner Menschheit — wenn auch in einseitig naturalistischer Manier zu entwerfen, warum sollten wir diesen Entwurf nicht benutzen, um die Züge, die das Glaubensauge so deutlich schaut, die Züge des Eingeborenen vom Vater voller Gnade und Wahrheit nur desto menschlich näher zu erblicken und von Neuem dadurch uns getrieben fühlen zu dem Versuch, das Gesammtbild des Herrn in seiner eben so göttlichen als menschlichen Wahrheit uns vorzuhalten?

Zum Schluß möge eine Uebersicht der Schriften Baur's, wobei in Bezug auf die in Zeitschriften und Programmen zerstreuten Aufsätze keine Vollständigkeit erstrebt wird, folgen.

I. Die auf den Kanon bezüglichen hauptsächlichen Schriften sind im Laufe der Darstellung mehrfach erwähnt worden. — An die beiden Hauptwerke, die Monographie über den Apostel Paulus (1845) und die kanonischen Evangelien (Tüb. 1847) schließt sich an „das Markus-Evangelium nach seinem Ursprung“ ꝛc., 1851. Dann eine ganze Anzahl von Schriften und Aufsätzen seiner Mitarbeiter, sowie Abhandlungen aus seiner eigenen Feder, welche theils die größeren Werke vorbereiteten, theils Aufstellungen in den letzteren zu erläutern und zu decken hatten. Außer dem Schwegler'schen Werke, „das nachapostolische Zeitalter“, 1845, ist zunächst als mehr zusammenfassendes Werk zu nennen: Ritschl, „altkatholische Kirche“, 1. Aufl. Bonn 1850; Reinh. Köstlin, „der Lehrbegriff des Joh.-Evangel.“, Berlin 1843; Ders., „synoptische Evangelien“, Tüb. 1851. Dann Zeller, „die Apostelgesch. nach Inhalt und Ursprung“. 1854. — Wie dieses letztere Werk entstanden ist aus Aufsätzen Zeller's in den Tübinger Jahrbüchern 1849—1851, so war Baur's „Paulus“ selbst durch eine Anzahl bereits oben namhaft gemachter Abhandlungen vorbereitet, den Abhandlungen über die korinthischen Parteien, die Pastoralbriefe, den Römerbrief, den Ursprung des Episkopats, mit Ausnahme der Schrift über die Pastoralbriefe, 1835, sämmtlich in der Tübinger Zeitschrift erschienen. Außerdem dürfte noch zu nennen seyn das Programm über die Rede des Stephanus, 1829, und der Aufsatz über Glossolalie in der Tübing. Zeitschrift, Jahrgang 1830, II. Heft. — Hiezu kommen später noch Abhandlungen zur Erklärung der Korintherbriefe, 1850 und 1852, über die Thessalonicherbriefe, 1855, über Zweck und Gedankengang des Römerbriefs, 1857, über den ersten Brief Petri, 1856, sämmtlich in den Tübinger Jahrbüchern; dann die Untersuchungen über den Hebräerbrief von Köstlin, Tüb. Jahrbb. 1853 u. 1854. — Die Schrift über die kanonischen Evangelien war hauptsächlich durch Baur's Untersuchungen über die Composition und den Karakter des Evangeliums Johannis in den Tüb. Jahrbb. 1844 vorbereitet, dann durch Abhandlungen von Schnitzer ebendas. 1842, Zeller ebends. 1845 IV. und 1847 I., betreffend die johanneische Frage; in Bezug auf den Lukas durch die Abhandlung von Zeller, Tübing. Jahrbb. 1843 I., über den dogmat. Karakter des 3. Evangel., sowie durch die Schrift Ritschl's: das Evang. Marcion's und das Evangel. des Lukas, Tüb. 1846, und Baur's Abhandlung in den Tüb. Jahrbb. 1846; die späteren, auf die Evangelienfrage bezüglichen Verhandlungen der Tübinger Schule dienten namentlich der Erörterung der johanneischen Frage. Hier namentlich griff Hilgenfeld ein theils durch sein Wort über das Evangelium und die Briefe Johannis, 1849, theils durch seinen Aufsatz: das johanneische Evangelium und seine gegenwärtigen Auffassungen in seiner Zeitschrift von 1859, III. IV., theils endlich namentlich durch Aufnahme des Streits über die Passahfeier, der zunächst von Baur in den Tübinger Jahrbb. 1848, II. begonnen und ebendaselbst 1857, II. fortgesetzt worden war, und der nun nach einer Reihe vereinzelter Abhandlungen gegen Weitzel und Steitz in einer eigenen Schrift über den Passahstreit, 1861, ausführlicher erörtert wurde. Die Apokalypse wurde von Baur selbst in den Tübinger Jahrbb. 1852, III. IV. 1855, II. behandelt.

Im Zusammenhange mit der kanonischen Frage steht auch die Behandlung der clementinischen Schriften, in Beziehung auf welche neben der Abhandlung Baur's in

den Tübinger Jahrbb. 1844 namentlich die Schrift von Hilgenfeld, „die clementinischen Recognitionen und Homilien", Jena 1848, und eine ganze Reihe daran sich anschließender Abhandlungen zu nennen sind. Auch Baur's Schrift: „Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker", 1848, steht noch mit diesen Fragen im Zusammenhange. — Endlich mag noch die letzte Abhandlung Baur's, die bei seinen Lebzeiten veröffentlicht wurde, über den *υἱός τοῦ ἀνθρωπου*, in Hilgenfeld's Zeitschrift von 1860, erwähnt werden. Die Vorlesungen Baur's über neutestamentliche Theologie, die er dem Unterzeichneten gegenüber für seine liebste Vorlesung erklärte, wurden nach seinem Tode herausgegeben.

II. Das zusammenfassende Werk: „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte", 1ste Auflage 1853, 2te Auflage 1860, — bildet zugleich den Uebergang zu einer zweiten Kategorie von Schriften — den eigentlich historischen. — Eingeleitet durch die Schrift über die Epochen der Kirchengeschichtschreibung, 1852, fand dieses Werk seine Fortsetzung in der „Geschichte der christlichen Kirche vom Anfange des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts", 1859, und durch „die christliche Kirche des Mittelalters", die, von ihm druckfertig hinterlassen, nach seinem Tode herausgegeben wurde, 1861. Zur Ergänzung erschienen: die Vorlesungen über neueste Kirchengeschichte, 1862, und aus seinen Vorlesungen über allgemeine Kirchengeschichte die fehlenden Perioden.— Die dogmengeschichtlichen Monographien über Manichäismus, Gnosis, Lehre von der Versöhnung und über die Lehre von der Trinität sind bereits namhaft gemacht. — Dem Compendium über Dogmengeschichte, 1. Aufl. 1847, 2. Aufl. 1858, folgten euestens die Herausgabe seiner Vorlesungen über Dogmengeschichte, 1. Bd. 1865.— Diesen größeren Werken können wir die Abhandlungen über Gnosticismus und Arianismus, 1826, Apollonius von Tyana (1852) und das Christliche des Platonismus (1837), die erstgenannte als Programm, die letzteren in der Tübinger Zeitschrift, dann die über Seneca und Paulus in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1858, sowie die Abhandlung über den Verfasser der Philosophumena Origenis anfügen.

III. Eine dritte Klasse von Schriften Baur's sind die symbolischen. Neben dem aus Aufsätzen in der Tübinger Zeitschrift entstandenen Werk gegen Moehler: „Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus", 2te Aufl. 1836 — sind hier nur zu nennen: die Abhandlungen über den Gegensatz zwischen dem lutherischen und reformirten Lehrbegriff (Tübinger Jahrbb. 1847, 1848, 1855).

Die frühesten Angriffe hatte die Tübinger Schule als solche wohl von Dietlein zu erfahren: „Das Urchristenthum", Halle 1845. In demselben Jahre wandte sich Thiersch — in dem „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften" — gegen die Schule. In unmittelbarer Opposition bewegte sich auch das Werk von Lechler: „Das apostolische und nachapostolische Zeitalter", 1. Aufl. 1851, 2. Aufl. 1857. — Zu einer objektiveren Art der Besprechung der Tübinger Schule gab das Sendschreiben von Hase an Baur den Ton an, 1855, ein Schreiben, das Baur in höchst würdigem Tone beantwortete. Gereizter war sein Widerspruch gegen die oben mehrfach citirte Abhandlung von Uhlhorn über die Tübinger Schule in seiner Schrift: „Die Tübinger Schule" u. s. w., 1. Aufl. 1859, 2. Aufl. 1860.

Die hauptsächlichen, nach Baur's Tode laut gewordenen Stimmen über die Tübinger Schule sind bereits angeführt. Außerdem möge noch an das, was C. Schwarz in seiner „Geschichte der neuesten Theologie und Reuß in der „Geschichte der heil. Schriften" §. 344. ausgeführt haben, sowie an den Artikel über die Tübinger Schule von Pfr. Beckh in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Jahrg. 1864. S. 1, erinnert werden.

H. Schmidt.

Verzeichniß

der

im zwanzigsten Bande enthaltenen Artikel.

Verzeichniß der im zwanzigsten Bande enthaltenen Artikel

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

G. Rosen,

Das Haram von Jerusalem

und

der Tempelplatz des Moria.

Eine Untersuchung über die Identität beider Stätten.

Mit einer Terrainkarte von Jerusalem und drei architectonischen Zeichnungen von der Moschee El Borak, den Unterbauten des Gerichtshauses zu Jerusalem und des Teiches Obrak.

gr. 8. geh. 20 Ngr.

Philipp Schaff,

Die Person Jesu Christi:

das Wunder der Geschichte.

Sammt einer Widerlegung der falschen Theorien und einer Sammlung von Zeugnissen der Ungläubigen.

8. Geh. 24 Ngr.

C. A. Torén,

Professor der Theologie in Upsala,

Der evangelische Religionsunterricht

in

Deutschland, Großbritannien und Dänemark.

Herausgegeben durch

W. Thilo,

Seminardirector in Berlin.

8. Geh. 15 Ngr.

Carl Kořistka,

Prof. am polytechnischen Landesinstitut zu Prag,

Der höhere polytechnische Unterricht

in Deutschland, in der Schweiz, in Frankreich, Belgien und England.

Ein Bericht an den h. Landesausschuss des Königr. Böhmen.

Lexikon-Format. Mit zwei Plänen. Geh. 1 Thlr.

Dr. Fr. A. Lange,

Die Leibesübungen.

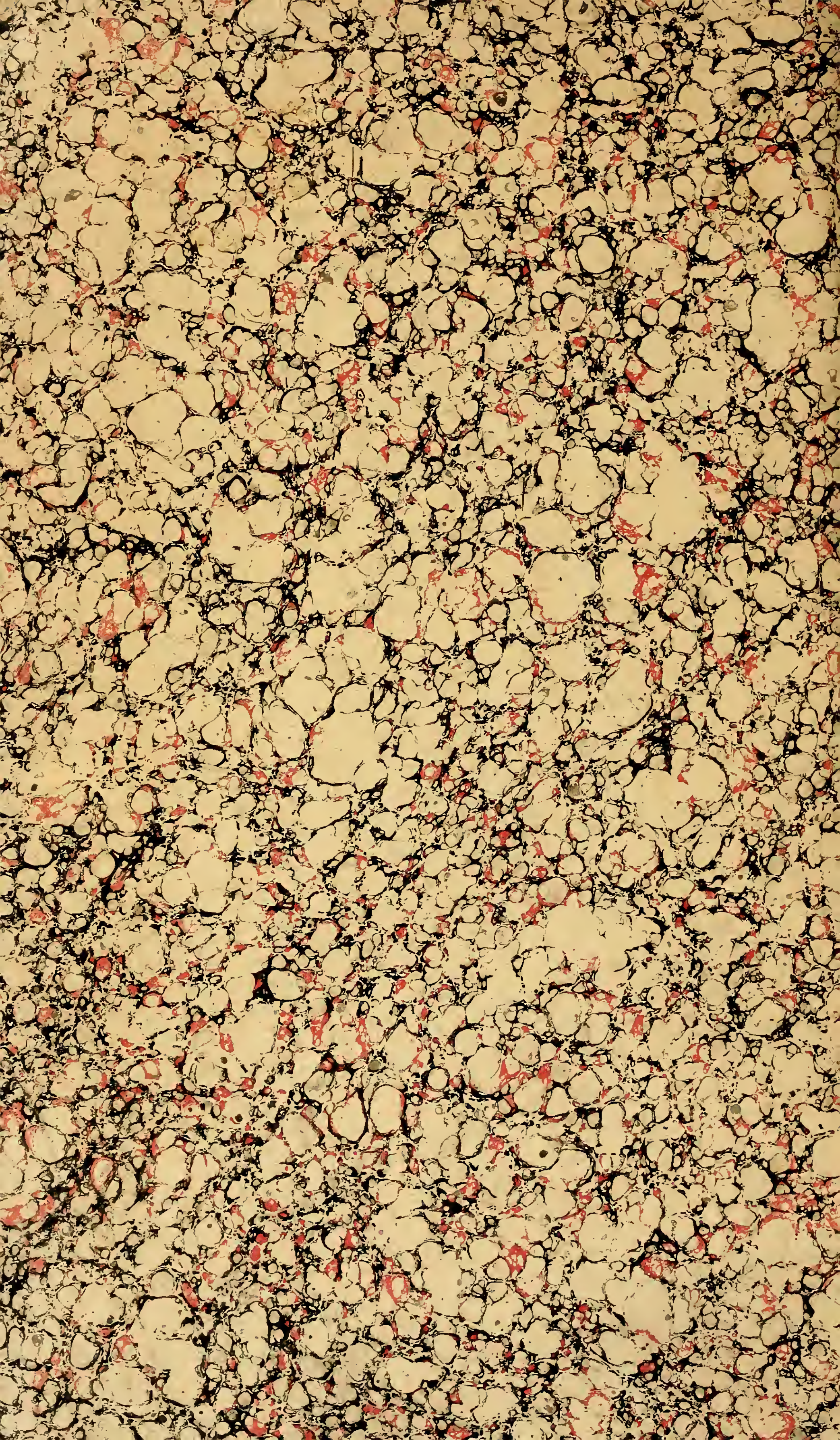
Kurze Darstellung des Werdens und Wesens der Turnkunst in ihrer pädagogischen und culturhistorischen Bedeutug.

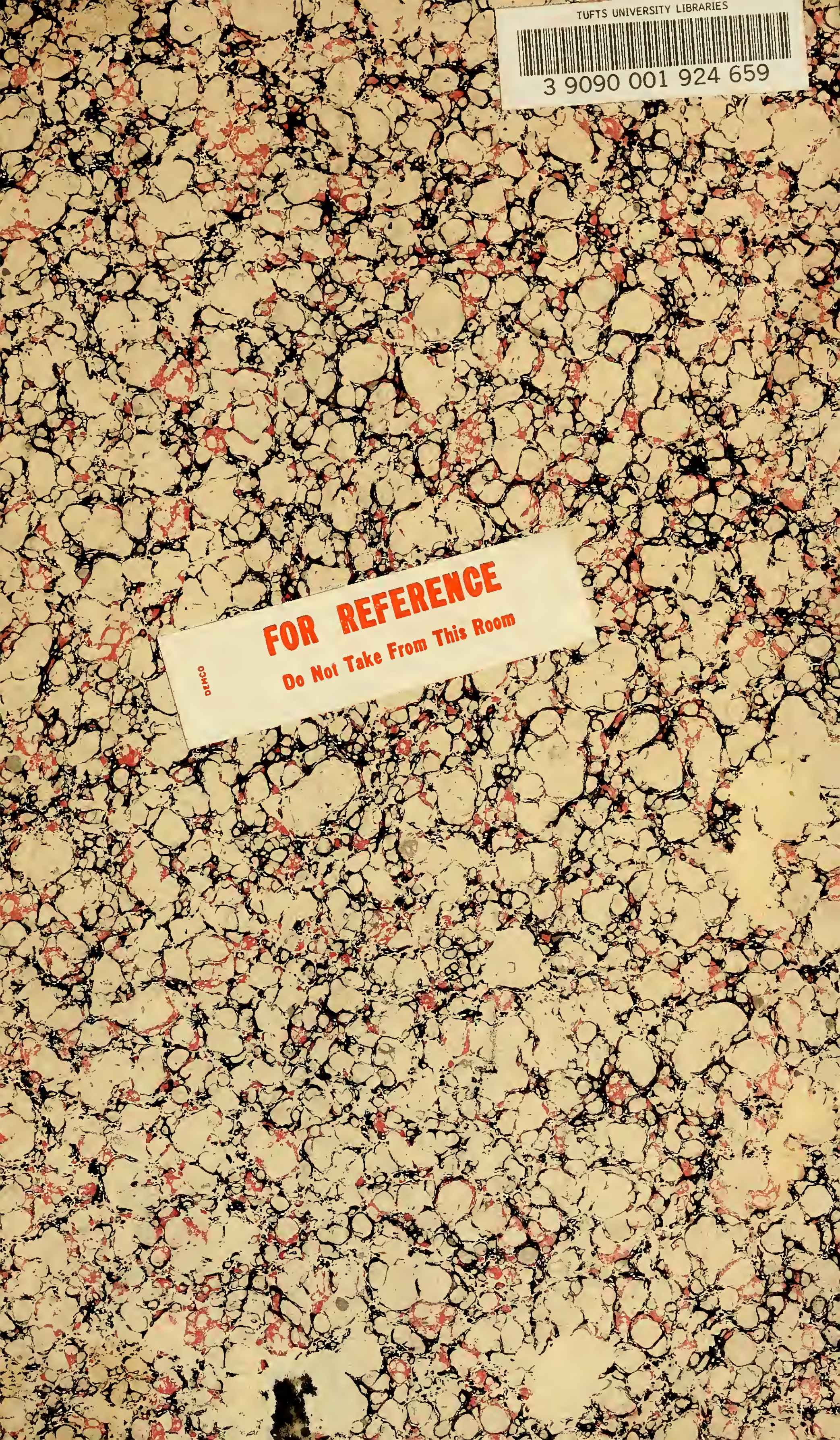
8. Geh. 15 Ngr.










TUFTS UNIVERSITY LIBRARIES
3 9090 001 924 659
FOR REFERENCE
Do Not Take From This Room
DEMCO

